

Jüdische und christliche Traumanalyse im zwölften Jahrhundert*

Michael Goodich

Zusammenfassung: In der Autobiographie des Prämonstratensermonchs Hermann von Scheda aus dem frühen zwölften Jahrhundert findet sich ein seltenes Beispiel der Trauminterpretation gemäß der Tradition der jüdischen und der christlichen Traumdeutung. Die christliche Version entspricht weitgehend den gegenwärtigen Techniken der biblischen Exegese, die sich rasant entwickelnde „Wissenschaft“ der Oneiromantie findet in ihr kaum Berücksichtigung. Die jüdische Version dagegen ist eher dem Symbolismus verwandt, den man in gegenwärtigen Anleitungen zur Traumdeutung findet. Nur im späten 12. und frühen 13. Jahrhundert, hauptsächlich unter dem Einfluß der arabischen Wissenschaft, gingen sowohl somatische Faktoren als auch Erlebniselemente in die christliche Tradition der Traumanalyse ein.

Summary: The autobiography of the Praemonstratensian monk Hermann of Scheda, which dates from the early twelfth century, contains a rare example of a dream interpreted according to the traditions of Jewish and Christian dream analysis. The Christian version parallels contemporary techniques of Biblical exegesis, barely taking note of the rapidly developing „science“ of oneirocriticism. The Jewish version, on the other hand, more closely conforms to the symbolism found in contemporary guides to dreams. It was only in the late twelfth and early thirteenth centuries, largely under the influence of Arabic science, that both the somatic and experiential elements were considered in the Christian tradition of dream analysis.

In der Autobiographie *De Conversione sua* aus dem 12. Jahrhundert rechtfertigt der Prämonstratensermonch und Sohn eines wohlhabenden jüdischen Kaufmanns zu Köln, Hermann von Scheda (ca. 1107 -1181), seine langsame, bewußte Bekehrung zum Christentum (ca. 1149). In diesem Werk legt er nahe, daß die erste Vorahnung seines zukünftigen religiösen Wandels aus einen Traum erwuchs, den er im Alter von 13 Jahren hatte (ca. 1119/20).¹ Zu dieser Zeit war der beeindruckbare Jugendliche ebenfalls Zeuge der Errichtung einer imposanten Kathedrale, die mit den ausdrucksstarken und furchterregenden Darstellungen von Engeln, Dämonen und Heiligen verziert war. Darüber hinaus sah er sich damals aufgrund der Geschäfte seines Vaters der christlichen Polemik ausgesetzt.

Hermann träumte, daß der Kaiser Heinrich V (1106 - 1125) den Besitz eines mächtigen Fürsten, der kurz zuvor verstorben war, übernommen hätte. Der Herrscher erschien Hermann auf einem imposanten Schimmel, ange tan mit einem goldenen Gürtel, an dem eine seidene Börse mit sieben großen Münzen hing. Er überreichte Hermann die Börse indem er sagte: „Ich weiß, daß die Herzöge und Fürsten aufgebracht sein werden, weil ich Dich derart beschenke; aber ich werde Dir sehr viel vermachen, einschließlich dieses Nachlasses, und zwar rechtmäßig und auf ewig.“ Nachdem er dem Herrscher für seine Wohltätigkeit gedankt hatte, bäumte sich das Pferd auf und zusammen ritten sie zum königlichen Palast, wo Hermann mit den Gefolgsleuten des Herrschers eine Mahlzeit aus Kräutern und Wurzeln zu sich nahm.

Durch seinen Traum verwirrt wandte sich Hermann an einen gelehrten Juden namens

* Aus dem Englischen übersetzt von Heide Gebauer und Susanne Bubber

Isaak, der ihm eine ziemlich einfache Erklärung anbot. Der Schimmel bedeute, daß eine schöne Adlige heiraten würde; das Geld stünde für großen Reichtum, den er erwerben würde und das Bankett zeuge davon, daß er unter den Juden hohe Anerkennung erlangen würde. Viele Jahre später jedoch, nachdem er zum Christentum übergetreten war, bemühte sich Hermann um eine christliche Auslegung, weil er davon ausging, daß er zuvor nur eine unbefriedigende materialistische Erklärung erhalten hatte, da Juden ihr Leben eher von weltlichen Werten bestimmen ließen (Röm. 8.5). Die weit detailliertere christliche Version entsprach der allegorischen, verdeckt spirituellen Methode, die zur Auslegung von Schriften verwendet wurde. Mit dieser Herangehensweise hatte Hermann sich im Rahmen seiner theologischen Unterweisungen vertraut gemacht. Gemäß Hermanns Interpretation, in der sich zahlreiche Bibelzitate finden, steht der weltliche Herrscher für Gott und sein himmlisches Königreich; der verstorbene Adlige verkörpert den gefallenen Erzengel, der zum Satan wurde. Das weiße Pferd repräsentiert die Gnade der Taufe, während sich hinter dem Gürtel jene Tugenden verbergen, die Fleischeslust überwinden; die Börse mit den sieben Goldmünzen symbolisiert den heiligen Geist mit seinen sieben Gaben. Die empörten Fürsten verkörpern die Juden und jene bösen Geister, die anderen die von Christus ausgehende Gnade mißgönnen; der Palast schließlich steht für den Ort von Hermanns Bekehrung und das königliche Mahl für das heilige Sakrament. In Hermanns zweiter Interpretation wurde sein Traum somit zur Voraussage seiner religiösen Konvertierung und ihrer Konsequenzen. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß sich die jüdische Version ebenfalls erfüllte: Vor seinem Übertritt zum Christentum war Hermann tatsächlich verheiratet, wohlhabend und ein angesehener Mann unter seinen Glaubensbrüdern.

Diese Darstellung von zwei alternativen Auslegungen desselben Traumes (einer jüdischen und einer christlichen), wiewohl zugegebenermaßen zeitlich weit auseinanderlie-

gend, ist meines Erachtens einzigartig in den Annalen der mittelalterlichen Autobiographie. Die Oneiromantie (die Lehre von der Interpretation von Träumen) wurde, obwohl häufig mit Vorbehalt betrachtet, in den Jahren unmittelbar nach Hermanns Bericht zu einer blühenden Kunst im peripheren Bereich der philosophischen Spekulation und medizinischen Praxis. So hatte zum Beispiel Hermanns Zeitgenosse, Peter der Ehrwürdige (ca. 1092 - 1156), bevor er einen eigenen Wahrtraum beschrieb, betont, daß er sich im allgemeinen davon distanzieren würde, von Träumen zu berichten, da sich diese häufig als falsch, närrisch und unzuverlässig erwiesen.²

Ungeachtet der von Hermann dargestellten abweichenden Auslegungen verband seine zeitgenössischen jüdischen und christlichen Gesprächspartner viel Gemeinsames. Es wäre daher ziemlich anachronistisch, gegenwärtige Theorien der Traumanalyse auf mittelalterliche Quellen anzuwenden, ohne den damaligen kulturellen Kontext zu beachten und zu berücksichtigen, daß in der mittelalterlichen Kultur ein bemerkenswert großer Teil der Auffassungen und Symbole zum Allgemeingut gehörten.³ Sowohl theoretische Abhandlungen als auch praktische Anleitungen unterschieden zwischen manifester und latenter Bedeutung und boten mehrere Auslegungsmöglichkeiten, die der jeweiligen Persönlichkeit und Verfassung des Träumenden Rechnung trugen. Allegorie und Symbolik waren integrale Bestandteile der mittelalterlichen Kultur, die nüchterne Gesinnung, die den modernen Geist so häufig einschränkt, war der mittelalterlichen Oneiromantie fremd. Wie Caroline Bynum beispielsweise herausstellte, konnten sich selbst hinter rüden sexuellen Bildern noch spirituelle Themen verbergen.⁴ Zwischen Träumen, Visionen, Orakeln und Phantasmen (letztenannte wurden dem Teufel zugeschrieben) muß deutlich getrennt werden; sie alle traten sowohl in der sekulären wie auch in der religiösen Literatur in einer Vielzahl von Rollen auf: als Quelle der Inspiration, zur Lösung schwieriger persönlicher oder intellektueller Probleme, zur Voraussage der

Zukunft oder als Vehikel, um mit den Verstorbenen in Verbindung zu treten.⁵ Zu unterscheiden ist zwischen Visionen einerseits, die während der wachen Stunden auftreten und die Folge von Gebeten oder spiritueller Exerzitien sein können und nächtlichen Träumen andererseits, die sowohl körperlich als auch spirituell bedingt sein können.

Es herrschte die allgemeine Überzeugung, daß die Seele während des Schlafes vom Körper befreit und so - nicht länger den körperlichen Bedürfnissen unterworfen - aufnahmebereiter für spirituelle und prophetische Erkenntnisse sei. In der Tradition des Talmud wird noch heute davon ausgegangen, daß es keinen Traum ohne Bedeutung gibt.⁶ Ein Traum, der nicht interpretiert wurde, ist wie ein ungelesener Brief. Die kabbalistische Lehre, die im frühen 13. Jahrhundert Einzug in die jüdischen Kreise hielt, besagt, daß die bösen Mächte des nachts mächtiger werden und dem Körper daher die Kontrolle entziehen können, was zu unkontrolliertem Erguß führt.⁷ Dämonen können den schutzlosen Träumer heimsuchen und furchterregende und satanische Geister vermögen es - besonders während des Halbschlafs oder am frühen Abend -, die Seele zu beeinflussen. Derartige Kräfte können den Träumer wecken oder auch versuchen, ihn zu verwirren oder zu narren; dies macht es erforderlich, die Anleitungen eines Experten einzuholen. Um den Einfluß solcher schlechten Träume zu mildern, empfehlen sowohl jüdische als auch christliche Quellen Gebete, Mildtätigkeit und Buße.

Echte Träume dagegen, die den körperlichen Fesseln entbunden aus dem reinen Geist erwachsen, treten häufig im Morgengrauen auf, zu einer Zeit also, in der die Verdauungsprozesse abgeschlossen sind.⁸ Träume, die gute Nachrichten himmlischer Sendboten beinhalten, sind deutlicher und einfacher zu verstehen als die Illusionen (lateinisch *fantasia*), die vom Teufel kommen. Gute Träume, die allesamt gottgegeben sind, mögen nach jüdischen Quellen vom Erzengel Gabriel oder dem Propheten Elija übermittelt werden, unter Christen werden sie den Heerscharen der Heiligen oder

den Personen der Dreieinigkeit zugeschrieben. In jüdischen Schriften wurde behauptet, daß selbst in den Träumen der Heiden ein Kern der Wahrheit liege, daß diese aber aufgrund ihres symbolischen Charakters stärker der Interpretation bedürfen.

Die theoretischen Materialien, die sich an Galen, Aristoteles, Artemidorus und andere antike Quellen anlehnten, unterstrichen die körperliche Verfassung als wesentlichen Einflußfaktor auf die Träume. Die Träume eines Menschen stehen im Einklang mit seiner Gemütsverfassung: Melancholiker zum Beispiel, die unter einem Zuviel an Galle leiden, träumen oft von schwarzen Dingen und werden von traurigen, beängstigenden Träumen heimgesucht. Ibn Sina stellte in Anlehnung an Aristoteles heraus, daß auch Hunde träumen und nahm sogar die extreme Position ein zu behaupten, daß Träume rein biologisch verursacht seien.⁹

Um einen Traum wirklich zu verstehen mußte man nach allgemeiner Auffassung genauestens mit dem Träumer vertraut sein, da trotz standardisierter Symbole auch die täglichen Belange, Beruf, Klasse, Geschlecht, Alter u.s.w. des Patienten Ausdruck in seinen Träumen fänden. Während man davon ausging, daß Kinder nicht träumten, sah man Einzelgänger und Personen mit lebhafter Vorstellungsgabe als prädestiniert für Träume an. Die Auslegungen des Joseph, Daniel und Solomon galten allgemein als verläßlich, zwischen dem ausgehenden 12. und frühen 14. Jahrhundert kamen klassische, arabische und selbst indische Beispiele hinzu.

Obwohl es denkbar ist, daß die genaue Interpretation des Rabbi Isaak auf nicht mehr existierenden Leitfäden beruht, entspricht seine optimistische Analyse im allgemeinen den jüdischen Quellen. Das vielleicht am weitesten verbreitete Werk dieser Art war *Pitaron Halomot* von Shlomo Almoli, das wiederum auf ältere Quellen zurückgeht. Almoli hätte wohl den König, den Schimmel und die Kräuter, die Hermann zu sich nahm, als Hinweise auf materiellen Erfolg und Wohlstand betrachtet.¹⁰ Diese Analyse bestätigt den frü-

heren Leitfaden, der Saadia Gaon zugesprochen wird und höchstwahrscheinlich in den aschkenasischen jüdischen Kreisen, in denen Hermann verkehrte, bekannt war.¹¹

Der aristotelische Gersonides (1288 - 1344) schrieb später in seinem Werk *Milhamot ha-Shem*, daß Träume wie auch die Magie und Prophetie als Hauptquellen besonderer Kenntnisse anzusehen seien.¹² Dementsprechend lösten viele jüdische Gelehrte Probleme der Halacha oder des jüdischen Gesetzes in ihren Träumen. Der berühmteste Fall dieser Art ereignete sich im Jahr 1203, als dem Seher Jakob von Marvège (13. Jahrhundert) die Antworten auf ungefähr vierhundert verschiedene Fragen im Schlaf offenbart wurden. Sie finden sich in seinem Werk *She-elot ve-Teshuvot me-ha-Shamayim*.¹³ Es hat den Anschein, als ob Jakob seine Fragen auf einem Blatt Papier oder Pergament notierte, das er nachts unter seinen Kopf legte; nach einer Stunde oder länger erhielt er die schriftliche Antwort. Die Kernfrage, ob es möglich sei, halachisches Gesetz durch Offenbarungen in Träumen zu ändern, ist jedoch leider nie befriedigend geklärt worden. 1280 erfuhr Todros Abulafia Halevi, während er noch auf seinen Prozeß wartete, im Traum von seinem zukünftigen Freispruch. Von Eleazer von Mainz wird berichtet, daß er im Jahr 1138 eine halachische Entscheidung über die Kashrut eines Weines im Traum fällte. Selbst ein aristotelischer Rationalist wie Ibn Falquera könnte ein wichtiges Werk im Traum verfaßt haben, und man behauptet, daß viele Menschen die Werke Maimonides nur im Traum verstehen konnten. Gemäß der Überlieferung teilten im Jahre 1236 eine große Anzahl von Juden und Nichtjuden ein gemeinsames Traumerlebnis, das sie zur Buße anregte.

Die vielleicht fruchtbarsten Traumquellen der christlichen Tradition stellen nach wie vor die Heiligenlegenden dar, denen in einigen Fällen zuverlässige autobiographische Berichte zugrunde liegen. Die sehr kurze, Papst Celestin V. (gestorben 1294) zugeschriebene Autobiographie enthält beispielsweise nicht weniger als 16 Visionen und Träume des Heili-

gen, die er bis zu seinem 30. Lebensjahr hatte, sowie Träume seiner Mutter und seiner Patin.¹⁴ In solchen Träumen wurden spirituelle Botschaften durch seinen Vater, die Heiligen, Dämonen, Engel und einen verstorbenen Abt übermittelt. Den vielleicht ungewöhnlichsten Traum dieser Art hatte er nach einer nächtlichen Ejakulation, um derer wegen er zögerte, die Messe zu lesen. Gottes Hilfe erfliegend träumte er von seinem Aufstieg zu einer Bergfestung, in deren Zentrum ein von Mönchen bewohntes Kloster stand. Celestins Aufstieg wurde von einem störrischen Esel behindert, der pflanzenartige Kügelchen ausschied. In der Ferne sah er drei Personen, ähnlich und doch gleich (d. h. die Dreieinigkeit), die ihn drängten, die Burg zu betreten, indem sie zu ihm sprachen: Warum steigst Du nicht hinauf? Der Esel handelt nur gemäß seinen tierischen Gewohnheiten. Was ist mit Dir los? Steig hinauf, steig hinauf! Celestin erwachte und war beruhigt, da er nun verstanden hatte, daß sein nächtlicher Erguß rein physiologisch bedingt war und ihn nicht von seinem geistlichen Weg abhalten sollte.

Große Teile der mittelalterlichen Hagiographien entzogen sich der zunehmenden Sophistizierung der Wissenschaft der Oenerologie. Zur Zeit Hermanns von Scheda wurden in der Medizin und Theologie erhebliche Fortschritte erzielt; die oenerologische Spekulation fand im 13. Jahrhundert durch Enzyklopädien wie *De proprietatibus rerum* von Bartholomeus dem Engländer (ca. 1230) und *Speculum maius* von Vincent von Beauvais (ca. 1250) rasche Verbreitung. Insbesondere im ausgehenden 13. Jahrhundert - infolge der lateinischen Übersetzungen der Werke Aristoteles und der Zusammenfassungen von Averro - ermutigten Spekulationen über die Natur der Seele Persönlichkeiten wie Thomas von Aquin, Albertus Magnus und Wilhelm von Aragon zu ausführlichen Disputen über die Traumgenese. Bereits im Jahre 1165 - ungefähr um die Zeit von Hermanns Bericht - griff Paschalis Romanus für sein in Konstantinopel geschriebenes Werk *Liber thesauri occulti* auf eine Vielzahl literarischer und me-

dizinischer Quellen im Dienste der Oneiromantie zurück.¹⁵ Paschalis war sich bewußt, daß der persönliche Status des Träumenden sowie Zeit und Ort des Traumes gute Hinweise auf die Bedeutung des Traumes bieten könnten. Erst durch Wilhelm von Aragon sollte ein Schema von vier - den Träumenden beeinflussenden - Bereichen vorgeschlagen werden: Gott, der Lenker des Universums, die Himmel, die Planeten sowie die körperlichen Elemente. Thomas von Aquin unterschied zwischen vier Traumursachen: die täglichen Belange des Träumenden, seine körperliche Verfassung, die Himmelskörper und Gott oder den Teufel.¹⁶ Zu den nebensächlichen Ursachen zählte Wilhelm von Aragon unter anderen Temperament, Alter, Speisen, Getränke, Leibesübungen und Krankheit. Gesunde Menschen von gemäßigtem, ausgeglichenem Temperament haben demnach die zuverlässigsten Träume. In Übereinstimmung mit dem wachsenden Einfluß der Astrologie setzte Wilhelm den Charakter einer Person mit ihrer astrologischen Konstellation und Gemütsveranlagung in Bezug. Gleichfalls deutete der Zeitpunkt des Traumes auf die Wahrscheinlichkeit und zeitliche Nähe der Traumerfüllung.

Zusammengefaßt spiegeln die zwei unterschiedlichen Interpretationen des heranwachsenden Hermann die damals vorherrschenden Richtungen der Oneiromantie wider. Im frühen zwölften Jahrhundert wurde der Jude als besonders geneigt angesehen, Okkultes zu entschlüsseln. Dies steht wahrscheinlich mit seiner ständigen Auseinandersetzung mit hebräischem und arabischem Gedankengut in Verbindung.¹⁷ Die von Hermanns Glaubensbruder Isaak stammende Interpretation entspricht dem zugegebenermaßen *materialistischen* Ansatz, der in den damaligen Traumbüchern der jüdischen und arabischen Tradition gefunden werden kann. In der Mitte des 12. Jahrhunderts, nach seinem Glaubenswechsel, bemühte sich Hermann um eine christliche Deutung seines Traumes. Obwohl sowohl die klassische als auch die arabische Lehre langsam Eingang in die Schulen fand, fühlte sich Hermann noch der didaktisch-hermeneutischen

Tradition, die tief im Vermächtnis der Schrift verankert war, verbunden. Diese Interpretation sah in seinem Traum eher einen leicht verständlichen Hinweis auf das christliche Heil als eine Widerspiegelung von Temperament, Verfassung und persönliche Umstände des Träumenden. Kurze Zeit später jedoch fanden sich auch christliche Kreise verstärkt den systematischeren Verbindungen von Theologie und Naturwissenschaften ausgesetzt, wie sich in den Traumbüchern von Paschalis Romanus und Wilhelm von Aragon zeigt.

Anmerkungen

1. Hermann of Scheda, *De conversione sua*, ed. Gerlinde Niemeyer, in *Monumenta germaniae historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 4 (Weimar, 1963), 70-1, 122-7; A. Momigliano, „A Medieval Jewish Autobiography“, in *History and Imagination. Essays in Honour of H.R. Trevor-Roper*, ed. H. Lloyd-Jones et al. (London, 1981), 30-36.
2. Petrus Venerabilis, *De miraculis*, II. 25 in J.P. Migne, ed., *Patrologiae latinae cursus completus*, 221 vol. (Turnhout, 1854), 189: 937-40.
3. S.R.F. Price, „The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus“. *Past and Present*, 113 (1986), 3-37; Peter Burke, „L'histoire sociale des rêves“, *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 28 (1973), 325-42.
4. Caroline Bynum, „The body of Christ in the Later Middle Ages: A Reply to Leo Steinberg“. *Renaissance Quarterly*, 39 (1986), 399-439.
5. Peter Dinzelsbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart, 1981), *passim*.
6. Alexander Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung*, in *Monumenta talmudica*, 4 (Vienna, 1922), 36; ein großer Teil talmudischer Traumdeutung geht auf Berakot 55b zurück.
7. Yishayahu Tishby, *Mishne Hazohar*, 2 vol. (Jerusalem, 1961), 157-173; cf. E.H. „Dreams“, *Encyclopedia judaica*, VI: 208-212.
8. Martin Shreiner, „Le kitâb Al-Mouhadara wa-L-Moudhâkara de Moïse B. Ezra et ses sources“, *Revue des études juives*, 22 (1891), 62-81.
9. Gerhart Hoffmeister, „Rasis' Traumlehre. Traumbücher des Spätmittelalters“. *Archiv für Kulturgeschichte*, 51 (1969), 137-159; Gershon ben Shlomo of Arles, *The Gate to Heaven* (1250/80), übersetzt von F.S. Bodenheimer (Jerusalem, 1953), VIII. 38 ff.
10. Shlomo Almoli, Pitaron Halamot, ed. M. Bachel (Jerusalem, 1965); vgl. *Encyclopedia judaica*, I: 663-5 on author.
11. Saadi Gaon, *Sefer Magid Atidot*, in *ibid.*.
12. Levi ben Gershon, *Milhamot ha-Shem* (Riva, 1560), II. 1, 8: cf. vgl. auch Daniel Lasker, „Gersonides on Dreams, Divination and Astrology“, *Proceedings of*

- the Eighth World Congress of Jewish Studies, Division C. (Jerusalem, 1982), 47-52.
13. Jacob of Marvège, *She-elot ve-Teshuvot me-ha-Shamain*, ed. R. Margolioth (Jerusalem, 1957); für Beispiele halachischer Entscheidungen, die im Traum gefällt werden, siehe auch Monford Harris, „Dreams in Sefer Hasidim“, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 31 (1963), 51-86; A. Heschel, „Al Ruah ha-Kodesh be-Yemay ha-Benaim“, *Sefer ha-Yovel le-Kvod Alexander Marx* (New York, 1950), 185ff; Henry Malter, „Dreams as a Cause of Literary Composition“, *Studies in Jewish Literature. Studies issued in honour of Prof. Kaufmann Kohler* (Berlin, 1913), 199-203; M. Friedländer, „Ibn Ezra in England“, *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 2 (1895), 45-75.
14. Celestine V, „Autobiografia“, ed. A. Frugoni, in *Celestiniana*, (Rome, 1954), 56-67.
15. Simon Collet-Rosset, ed. „Le Liber Thesauri occulti de Pascalius Romanus (Un traité d'interprétation des songes du XIIIe siècle)“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 30 (1963), 111-198.
16. R.A. Pack, ed., „De prognosticatione sompniorum Libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 33 (1966), 237-293.
17. Steven Fischer, „Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams“, *Archiv für Kulturgeschichte*, 65 (1983), 1-20.

Zum Autor: Prof. Michael Goodich.

Anschrift: University of Haifa, Faculty of Humanities, Mount Carmel, Haifa 31999, Israel.