Andreas Resch

Der Traum im Heilsplan Gottes

Deutung und Bedeutung des Traums
im Alten Testament

Herder

ANDREAS RESCH

DER TRAUM IM HEILSPLAN GOTTES

ANDREAS RESCH

DER TRAUM IM HEILSPLAN GOTTES

DEUTUNG UND BEDEUTUNG DES TRAUMS IM ALTEN TESTAMENT

HERDER
FREIBURG · BASEL · WIEN

DEM VERLEGER JOSEF KRAL

VORWORT

In letzter Zeit sind zwar mehrere Untersuchungen erschienen, die sich mit dem Traum im Alten Testament befassen oder darauf Bezug nehmen, darunter vor allem die Monographie von E. L. Ehrlich, Der Traum im Alten Testament (Beiheft zur ZAW 73) und „Les Songes et leur interprétation" (Sources Orientales 2), die zwar sehr wertvolle Bereicherungen in ethnologischer und zeitgeschichtlicher Sicht bieten, aber das eigentliche biblisch-theologische sowie psychologische Problem kaum berühren.

Daher scheint es angezeigt zu sein, das Thema neu aufzugreifen. Es ist sicher ein schwieriges Unterfangen, da gerade beim Traum die Grenzgebiete angeschnitten werden, wo die rein zeitgeschichtliche Deutung nicht ausreicht. Der Traum in der Bibel ist ein theologisches Faktum. Die Propheten bekennen sich zu ihm als Offenbarungsmittel. Da aber die Offenbarung an menschliche Vorgegebenheiten anknüpft — die menschliche Eigenart wird nicht gestört —, ist es angezeigt, diese menschlichen Voraussetzungen im Traumerlebnis näher zu untersuchen. Vorliegende Studie möchte daher im größeren Rahmen der alttestamentlichen Theologie einen kleinen Beitrag zur Psychologie, insonderheit zur Psychologie des biblischen Traumes, erarbeiten.

Näherhin beschäftigt sich diese Studie nur mit dem Traum im eigentlichen Sinn des Wortes, nämlich mit dem Traum im natürlichen Schlaf, wobei sie sich entsprechend dem Thema auf den Traum beim Menschen beschränkt, obwohl alles dafür spricht, daß zumindest die höheren Tiere über eine dem menschlichen Traum entsprechende Erlebnisart verfügen.

Folglich fallen alle traumähnlichen Phänomene, wie Tag- und Wachtraum, hypnotischer Schlaf, Vorahnungen, Visionen und Zweites Gesicht nicht unter dieses Thema. Auch die als hypnagoge Bilder bekanntgewordenen optischen, seltener akustischen Wahrnehmungen vor dem Einschlafen können nicht als mit dem Traum identisch bezeichnet werden, denn der eigentliche Traum tritt erst nach dem Einschlafen ein.

Somit werden all jene alttestamentlichen Traumberichte, die man fälschlich als solche bezeichnet hat, nur insofern berücksichtigt, als dies zur Klärung not-

wendig ist. Aus dem gleichen Grund werden hier auch Daniel 7 und Esther 1 nicht behandelt, weil dort schon aus dem Inhalt ersichtlich ist, daß es sich um keine eigentlichen Traumberichte handelt.

Die Abhandlung wurde von Prof. DDr. Claus Schedl und Prof. Dr. Gebhard Frei angeregt und in freundlichster Weise gefördert, wofür ich ihnen, wie auch Prof. Dr. Franz Sauer, der die Arbeit in ihrer ursprünglichen Form als Dissertation angenommen hat, zu besonderem Dank verpflichtet bin. Einen weiteren Dank schulde ich Prof. DDr. Hans Bender und seinem Institut und nicht zuletzt meinen Ordensobern, dem Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg, Pfarrer Kurt Habich und dem Verlag Herder für die Ermöglichung der Herausgabe.

Möge die Untersuchung ein kleiner Beitrag zum Verständnis des Traumes im Alten Testament und eine kleine Anregung für die psychologisch-exegetische Arbeit sein.

Freiburg i. Br., Ostern 1964

Andreas Resch
Redemptorist

INHALT

Vorwort VII
Abkürzungen XV
Einleitung 1

ERSTER ABSCHNITT
DER TRAUM IN DER PSYCHOLOGIE

1. Kapitel: Der Traum und seine Bedeutung in der Geschichte der Völker . . 6

A. In der Antike 6
B. Von den Griechen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts 9
C. Von 1900 bis heute 12

2. Kapitel: Entstehung und Inhalt des Traumes 15

A. Entstehung des Traumes 15
1. Die Quellen 15
a) Die Welt der Sinne 15
b) Die Welt der Antriebe 15
c) Die seelischen Spannungen 16
2. Die Traumarbeit 16
a) Die Verdichtung 17
b) Die Verschiebung 18
c) Umsetzung in traumhaft Darstellbares 18
d) Das Problem der Traumentstellung 19

B. Der Trauminhalt 19
1. Traum und äußere Wirklichkeit 20
2. Traum und Innerlichkeit 20
a) Traum und Phantasie 20
b) Traum und individuelle Märchen- und Mythenschöpfung 21
c) Traum und existentielle Problematik 22

3. Kapitel: Die Funktion des Traumes 24

A. Die existentielle Funktion 24
1. Wach- und Traumwirklichkeit 24
2. Die verschiedenen Aspekte der Traumfunktion 25

B. Die prospektive Funktion 26

C. Die telepathische Funktion 27

D. Die präkognitive Funktion 29
1. Präkognition und Empirie 30
2. Erklärungsversuche 33
a) Die Theorie der außersinnlichen Wahrnehmung 34
b) Die Synchronizitätstheorie C. G. Jungs 34
c) Erklärungsversuch aus der Seinsanalogie 35

E. Die Analyse der Träume 35

ZWEITER ABSCHNITT
DER TRAUM IM ALTEN TESTAMENT

4. Kapitel: Entstehung und Inhalt des Traumes 38

A. Die Entstehung 38
1. Hunger und Durst (Is 29, 7—8) 38
2. Die viele Geschäftigkeit (Koh 5, 2 6) 39
3. Mühsal und Leid (Sir 40, 5c—7) 40
4. Leeres Stroh, weil selbst gebaut (Jr 23, 25—32) 41
5. Lug und Trug (Jr 27, 9—10; 29, 8—9; Zach 10, 2) 43
6. Jahwe schweigt (1 Sm 28, 6 15) 46
7. In Träumen rede ich zu ihm (Nm 12, 6—8) 47

B. Der Trauminhalt 49
1. Nichtig und flüchtig (Ps 73, 20; Jb 20, 8) 49
2. Wie ein Traum (Ps 126, 1) 50
3. Wenn sie nicht vom Höchsten kommen (Sir 34, 1—8) 50

C. Die Analyse der Träume 52

5. Kapitel: Die Träume in den Patriarchenerzählungen 53

Die Quellen des Pentateuch 53
Der Jahwist 54
Der Elohist 55
Die Scheidung der beiden Quellen 56

I. Abraham

A. Die Bundesvision (Gn 15, 12—17) 57
1. Exegetische Erklärung 57
a) Der Tannur 60
b) Kāraṯ berīṯ 60

2. Psychologische Analyse 63
a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 63
b) Präkognitives Bezugssystem 64
3. Heilsgeschichtliche Wertung 64

B. Der Traum des Abimelech (Gn 20, 1—7) 64
1. Exegetische Erklärung 64
a) Du mußt sterben 65
b) Herr, willst du Unschuldige töten? 66
2. Psychologische Analyse 68
a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 68
b) Präkognitives Bezugssystem 69
3. Heilsgeschichtliche Wertung 69

II. Jakob

A. Die große Verheißung (Gn 28, 10—17) 70
1. Exegetische Erklärung 70
a) Auf dem Weg nach Haran 71
b) Der große Traum 71
2. Psychologische Analyse 73
a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 73
b) Präkognitives Bezugssystem 73
3. Heilsgeschichtliche Wertung 74

B. Die gesprenkelten Böcke (Gn 31, 10—13) 74
1. Exegetische Erklärung 74
a) Die gesprenkelten Böcke 75
b) Gott hält sein Versprechen 75
2. Psychologische Analyse 75
3. Heilsgeschichtliche Wertung 76

C. Gott warnt Laban (Gn 31, 24 29) 76
1. Exegetische Erklärung 76
2. Psychologische Analyse 77
3. Heilsgeschichtliche Wertung 78

D. Trost auf dem Weg in die Fremde (Gn 46, 1—5) 78
Exegetische Erklärung 78
a) Soll ich nach Ägypten ziehen? 78
b) Ein göttlicher Trost 79

III. Josef

A. Garben und Sterne (Gn 37, 5—11) 81
1. Exegetische Erklärung 81
a) Die Gestalt der Träume 82
b) Die Garben 82
c) Die Sterne 84
2. Psychologische Analyse 86
a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 86
b) Präkognitives Bezugssystem 86
3. Heilsgeschichtliche Wertung 86

B. Mundschenk und Bäcker (Gn 40) 87
1. Exegetische Erklärung 88
a) Der Speisemeister 88
b) Der Mundschenk 89
c) Der Bäcker 89
d) In Hausarrest 90
e) Waren sie Eunuchen? 91
f) Die Traumdeutung Josefs 91
α) Der Traum des Mundschenken 91 — β) Der Traum des Bäckers 93
2. Psychologische Analyse 94
a) Der Traum des Mundschenken 94
α) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 94 — β) Präkognitives Bezugssystem 95
b) Der Traum des Bäckers 95
α) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 95 — β) Präkognitives Bezugssystem 96
3. Heilsgeschichtliche Wertung 96

C. Sieben Kühe und sieben Ähren (Gn 41, 1—32) 96
1. Exegetische Erklärung 98
a) Die sieben Kühe 98
α) Der Pharao 98 — β) Die Hungersnot und die Zahl sieben 99 — γ) Die Kuh 100 — δ) Die Weide — āḥu — achei 100
b) Die sieben Ähren 100
c) Die Deutung der Träume 101
α) Die ḥarṭummīm und die ḥakāmīn 101 — β) Sie können die Träume nicht deuten 103 — γ) Die Auslegung der Träume durch Josef 104
2. Psychologische Analyse 106
a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 106
b) Präkognitives Bezugssystem 106
3. Heilsgeschichtliche Wertung 107

6. Kapitel: Träume im übrigen Alten Testament 108

I. Die Träume bei den „früheren Propheten"

A. Der rollende Laib (Richt 7, 13—14) 108
1. Exegetische Erklärung 108
a) Der rollende Laib 109
b) Das ist das Schwert Gideons 109
2. Psychologische Analyse 110
3. Heilsgeschichtliche Wertung 110

B. Die erste Offenbarung Jahwes an Samuel (1 Sm 3, 3—15) 110
1. Die Propheten sind eine Seltenheit geworden 111
2. Samuel! Samuel! 111

C. Ein weises und kluges Herz (1 Kg 3, 5—15) 113
1. Exegetische Erklärung 114
a) Eine Inkubation? 114
b) Weisheit, Reichtum und Ehre 115
2. Psychologische Analyse 116
a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 116
b) Präkognitives Bezugssystem 116
3. Heilsgeschichtliche Wertung 117

II. Träume im Danielbuch

A. Der große Koloß (Dn 2, 1—15 24b—35 46—49) 117
1. Exegetische Erklärung 119
a) Die Weisen Babels versagen 120
b) Der Jude errät den Traum 122
2. Psychologische Analyse 123
3. Heilsgeschichtliche Wertung 123

B. Der umgehauene Baum (Dn 4, 1—15) 123
1. Exegetische Erklärung 124
a) Dir macht kein Geheimnis Mühe 124
b) Dies ist der Traum 125
2. Psychologische Analyse 126
3. Heilsgeschichtliche Wertung 126

III. Juda erzählt den Seinen einen Traum (2 Makk 15, 11—16)

1. Exegetische Erklärung 127
a) Nimm das heilige Schwert 127
b) Die zwei großen Beter 127
2. Psychologische Analyse 128
a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation 128
b) Präkognitives Bezugssystem 128
3. Heilsgeschichtliche Wertung 128

7. Kapitel: Der Traum im Heilsplan Gottes 129

A. Der Traum in der Jetztzeit 129
1. Eine stille Belehrung (Jb 33, 14—16; 4, 12—16) 129
2. Heilsame Läuterung (Jb 7, 13—14) 131
3. Künder der Gerechtigkeit (Weish 18, 17—19) 131
4. Prüfstein der Treue (Dt 13, 2—6) 132

B. Der Traum in der Endzeit 134
Darnach werden alle Träume haben 135

Zusammenfassung 137

Literaturverzeichnis 138
Namenverzeichnis 145
Sachverzeichnis 147
Verzeichnis der Bibelstellen 150

ABKÜRZUNGEN

Kommentare

ATD	Das Alte Testament, Deutsch, hrsg. von Hentrich und A. Weiser, Göttingen
BB	Bonner Bibel. Die Heilige Schrift des AT übersetzt und erklärt, hrsg. von F. Feldmann und H. Herkenne
BCAT	Biblischer Kommentar über das AT, hrsg. von C. F. Keil und F. Delitzsch, Leipzig
CSS	Cursus Scripturae Sacrae, hrsg. von R. Cornely, J. Knabenbauer u. a., Paris
EB	Echterbibel. Das Alte Testament, hrsg. von F. Nötscher, 1. Aufl. der Gesamtausgabe Würzburg 1956—1959
EHAT	Exegetisches Handbuch zum AT, hrsg. von J. Nikel, Münster/Westf.
GarB	La Sacra Bibbia, Vulgata latina e traduzione italiana dai testi originali con note critiche e commentate, hrsg. von S. Garofalo, Turin
GHAT	Göttinger Handkommentar zum AT, hrsg. von W. Nowack
HAT	Handbuch zum AT, hrsg. von O. Eißfeldt, Tübingen
HB	Herders Bibelkommentar. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, hrsg. von E. Kalt u. W. Lauck
KAT	Kommentar zum AT, hrsg. von E. Sellin, Leipzig
KHC	Kurzgefaßter Handkommentar zum AT, hrsg. von K. Marti
SAT	Die Schriften des AT, hrsg. von Gunkel, Greßmann u. a., Göttingen
SB	La Sainte Bible, texte latin et traduction française avec un commentaire exégétique et théologique, hrsg. von A. Pirot und A. Clamer, Paris
SBB	The Soncino Books of the Bible, hrsg. von A. Cohen, London
WKAT	Wissenschaftlicher Kommentar zu den Schriften des AT, hrsg. von B. Schäfer, Wien

Zeitschriften und öfters zitierte Werke

Bibl	Biblica, hrsg. vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom
BWA(N)T	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament, hrsg. von R. Kittel, Leipzig
BZATW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Gießen (jetzt Berlin)
Chaine, J.,	Le livre de la Genèse, Lectio Divina 3, Paris 1949
Dier, C.,	Genesis, Paderborn 1914
Ehrlich, E. L.,	Der Traum im AT: BZATW 73, Berlin 1953
Eliade, M.,	Mythen, Träume und Mysterien, in Reihe: Wort und Antwort - Begegnung der Religionen 2, Salzburg 1961

FDU	Freiburger (Br.) Dies Universitas
Gunkel, H.,	Genesis: GHAT 1 ([4]1917)
Hänel, J.,	Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten: BWA(N)T 4 (1923)
Hetzenauer, M.,	Commentarius in Librum Genesis. Studium biblicum utriusque Testamenti Catholicum, Graeci - Viennae 1910
Hoberg, G.,	Die Genesis. Exegetisches Handbuch zum Pentateuch 1, Freiburg i. Br. [2]1908
Kemper, W.,	Der Traum und seine Be-Deutung, Hamburg [5]1962
König, E.,	Die Genesis, Gütersloh 1919
Les Songes	Sources Orientales 2: Les songes et leur interprétation, Paris 1959
NW	Neue Wissenschaft. Zeitschrift für Grenzgebiete des Seelenlebens, hrsg. von P. Ringger, Oberengstringen bei Zürich
Or	Orientalia, Rom
RB	Revue Biblique, hrsg. von der École Biblique, Jerusalem
Procksch, O.,	Die Genesis: KAT 1 (1913)
RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris
Rudolph, W.,	Jeremia: HAT I, 12 ([2]1958)
Vergote, J.,	Joseph en Égypte. Genèse Chap. 37—50 à la lumière des études égyptologiques récentes: Orientalia et Biblica Lovaniensia III, Louvain - Leuven 1959
ThWNT	Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
Volz, P.,	Der Prophet Jeremia: KAT 10 (1922)
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Gießen (jetzt Berlin)
ZDMG	Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft
ZPGP	Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie, hrsg. von H. Bender, Bern - München (seit 1957)

EINLEITUNG

Die so rätselhafte, vom Wachbewußtsein abgehobene Existenzweise im Traum verweist auf Erfahrung, die man geradezu als einen neuen Seinsmodus bezeichnet. So sagte *Tschuang-Tse:* „Ich, Tschuang-Tse, träumte einst, ich sei ein Schmetterling, ein hin und her flatternder, in allen Zwecken und Zielen ein Schmetterling. Ich wußte nur, daß ich meinen Launen wie ein Schmetterling folgte, und war meines Menschenwesens unbewußt. Plötzlich erwachte ich: und da lag ich: wieder ‚ich selbst'. Nun weiß ich nicht: war ich da ein Mensch, der träumt, er sei ein Schmetterling, oder bin ich jetzt ein Schmetterling, der träumt, er sein ein Mensch?" [1]

Mit anderen Worten: ist das Wachbewußtsein die Wirklichkeit oder ist das Traumerlebnis die eigentliche Welt? Diese Frage, die sich der chinesische Weise stellte, bezeichnet so recht den mysteriösen Charakter des Traumes, der seit Menschengedenken eine fast numinöse Anziehungskraft ausübt.

Nach der Weltanschauung des *archaischen* [2] Menschen ist der Traum eine Teilhabe an der eigentlichen Wirklichkeit und absoluten Wahrheit, die im Mythos ihren Ausdruck findet, dessen Kenntnis für das rechte Verständnis der Traumauffassung des archaischen Menschen unerläßlich ist. Deshalb muß hier kurz etwas darauf hingewiesen werden.

Im Mythos sieht der archaische Mensch die einzig gültige Offenbarung der Wirklichkeit, denn er erzählt eine heilige Geschichte, das heißt, eine außermenschliche Offenbarung, die in der Dämmerung der großen Zeit, ihrem Anbeginn (in illo tempore), stattfand. In jener Zeit, wo es noch keinen Tod gab, wo der Himmel der Erde noch ganz nahe stand und der Mensch in den Himmel gelangen konnte, indem er einen Berg, einen Baum, eine Liane oder eine Leiter bestieg oder sich durch Vögel dorthin bringen ließ. Selbst mit den Tieren lebte man damals in magischer Einheit.

---

[1] Nach M. Boß, Der Traum und seine Auslegung, Bern - Stuttgart 1953, S. 9.

[2] Wir ziehen diesen Ausdruck dem sonst hierfür gebräuchlichen Attribut „primitiv" vor, da dieses wegen seines abwertenden Beiklanges dem Bezeichneten nicht entspricht.

All das ist aber durch ein Urereignis zugrunde gegangen, das den Bruch zwischen Himmel und Erde verursachte, wodurch die Erde der Vergänglichkeit und folglich der Zeitlichkeit verfiel. Am Maßstabe des absoluten Seins gemessen, ist folglich die Welt und jede von der Zeitlichkeit abhängige Erfahrung ontologisch unwirklich, insofern weder die Welt noch die menschliche Erfahrung am absoluten Sein „teilhaben". Somit hat sich in „illo tempore" alles entschieden.

Diese Weltanschauung, die für den Menschen des 19. Jahrhunderts noch reines Tabu war, gewinnt für uns vor allem auf Grund der Entdeckung der Psychoanalyse immer mehr an Sinn und Gehalt. So entdeckte *S. Freud*[3], daß es für den Menschen eine *Urzeit* gibt, in der sich alles entscheidet, nämlich die allerfrüheste Kindheit, und daß die Geschichte dieser Kindheit vorbildhaft für das übrige Leben ist. Übersetzt in die Begriffe des archaischen Denkens, könnte man sagen, es habe in illo tempore ein Paradies gegeben (für die Psychoanalyse das uterine Stadium oder die Periode bis zur Entwöhnung) und einen Bruch, eine „Katastrophe" (das infantile Trauma), und welche Haltung der Erwachsene gegenüber diesen uranfänglichen Ereignissen auch einnehme, so sind sie deshalb doch nicht weniger grundlegend für sein Sein[4].

C. G. Jung wies ferner noch auf das *kollektive Unbewußte*, d. h. auf eine Reihe von psychischen Strukturen hin, die der individuellen Psyche vorausgehen und von denen man nicht sagen kann, sie seien vergessen worden, da sie nicht der persönlichen Erfahrung entsprungen sind. Diese Strukturen sind deshalb unpersönlich und haben nicht an der geschichtlichen Zeit des Individuums teil, sondern an der Zeit der Art, ja des organischen Lebens[5].

Dies verdiente noch alles näher bestimmt zu werden, aber auch jetzt schon kann man eine allgemeine Verhaltensweise gegenüber der mythischen Vergangenheit feststellen. „Paradies" und „Fall", grundstürzende Umwälzung der Ordnung des Daseins, die Tod und Geschlechtlichkeit zur Folge hat, wie die archaischen Überlieferungen es sich vorstellen; ursprünglicher Bruch im Innern des Seins, wie das indische Denken es sich erklärt — es sind dies nur verschiedene Bilder eines mythischen Ereignisses, das, indem es eben geschah, die menschliche Natur bestimmt hat. „Wie verschieden auch diese Bilder und Formeln sein mögen, letztlich meinen sie alle dasselbe: das entscheidende Ereignis war das Werk der mythischen Ahnen (in der jüdisch-christlichen Überlieferung Adam). Mehr noch: der Mensch ist verpflichtet, zu den Taten des Ahnen zurückzukehren, ihnen zu trotzen oder sie zu wiederholen: mit einem Wort, sie nicht zu vergessen, welcher Weg auch immer gewählt werden mag, diesen regressus ad originem zu bewerkstelligen. Das wesentlichste Ereignis nicht vergessen, das bedeutet, kurz gesagt, es vergegenwärtigen, es aufs neue erleben."[6]

Denn der *Mythos*, in dem das Geschehen zu Anbeginn dauernde Gestalt an-

---

[3] *S. Freud*, Die Traumdeutung. Gesammelte Werke II/III, Wien 1945, S. 194—224.

[4] Vgl. *M. Eliade*, S. 62.

[5] *J. Jacobi*, Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich 1957, S. 37.

[6] *M. Eliade*, S. 62.

genommen hat, ist als die Ontophanie schlechthin — was immer auch gleichbedeutend mit Theophanie und Hierophanie ist — notwendig Vorbild und folglich wiederholbar, denn er dient der menschlichen Handlung als Modell und damit verbunden als Rechtfertigung. Anders ausgedrückt, „ein Mythos ist eine wahre Geschichte, die sich im Anbeginn der Zeit zugetragen hat und die das Modell des menschlichen Verhaltens darstellt.“ [7]

So ist der Mythos der Ausdruck der eigentlichen Weise des In-der-Welt-Seins. Denn der Mythos ist die absolute Wahrheit und Wirklichkeit.

Von diesem Verständnis des Mythos aus läßt sich nun die Wertung des *Traumes* bei den einzelnen Völkern von der Antike bis zur Gegenwart klar umreißen, denn die Stellung zum Traum erweist sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten als eine Resultante der jeweiligen Stellung zum Mythos.

Damit ist auch schon gesagt, daß sich die Wertung des *Traumes* von der des Mythos abhebt, obwohl zwischen der Welt der Träume und der Mythen unübersehbare Zusammenhänge bestehen, wie die Tiefenpsychologie dargelegt hat.

So finden wir Entsprechungen zwischen den mythischen Gestalten und Ereignissen der Träume. Die Relativierung von Raum und Zeit im Traum erinnert gewissermaßen an die Aufhebung des Raumes und der Zeit in den Mythen. Mehr noch: man hat darauf hingewiesen, daß das Unbewußte gleichsam eine „religiöse Aura“ umgibt, die nicht nur in ihren Strukturen mit denen der Mythologie zu vergleichen ist, sondern die gelebte Erfahrung gewisser Inhalte des Unbewußten soll gemäß den Tiefenpsychologen der Erfahrung des Sakralen entsprechen. Man hat deshalb vielleicht etwas zu rasch geschlossen, daß die Schöpfungen des Unbewußten der „Grundstoff“ der Religionen und all ihrer Begleiterscheinungen: Symbole, Mythen usw., seien. Die Entsprechungen zwischen Personen und Ereignissen eines Mythos und eines Traumes besagen nämlich nicht deren wurzelhafte Identität. Man kann nämlich die geistigen Welten nicht dadurch erklären, daß man ihren „Ursprung“ auf eine Welt zurückführt, die der Welt des Geistigen vorausgehe.

Es bedarf deshalb hierbei auch keiner besonderen Analyse, um zu zeigen, daß sich der Traum nicht zu einer ähnlichen ontologischen Ordnung aufschwingen kann wie der Mythos. Der Traum wird nämlich nicht vom *ganzen* Menschen gelebt und führt deshalb nicht zur Verwandlung einer Teilsituation in eine vorbildhafte allgemeine Situation. Ihm fehlen nämlich, in seiner eigenen Welt betrachtet, die wesentlichen Dimensionen des Mythos: Vorbildlichkeit und Allgültigkeit. Er wird nicht als die Offenbarung eines Verhaltens angenommen, das — da von Gott, Göttern oder Kultheroen begründet — als Vorbild verpflichtend ist, wenn er auch dem Menschen oft einen Weg aufzeigt, den dieser gehen soll.

Der Traum ist vielmehr eine *Überbrückung* des einst verursachten Bruches zwischen Himmel und Erde, ein Tor zum „in illo tempore“, wie die Vision,

---

[7] *Ders.*, S. 2.

der „magische Flug“ oder die Ekstase des Schamanen. Es handelt sich hierbei um eine Durchbrechung der Welt, der täglichen Erfahrung, und um die dadurch gewonnene Teilhabe am Mythos, der Transzendenz und Freiheit.

Auf Grund dieser Teilhabe am Mythos, an der Wirklichkeit und absoluten Wahrheit der Transzendenz ist der Traum in seiner Unkontrollierbarkeit zu einer *numinösen* Quelle der Wahrheit und Weisheit geworden und wurde deshalb bei allen Völkern entweder zu einem *Boten* der ewigen Wahrheit, zum *Sprachrohr* der Götter oder zum *Einstieg* in das raumzeitlose Reich der Unterwelt oder Überwelt.

ERSTER ABSCHNITT

DER TRAUM IN DER PSYCHOLOGIE

Für ein richtiges Erfassen des biblischen Traumgehaltes ist neben Text- und Literarkritik vor allem eine gediegene Kenntnis der Traumspychologie eine unerläßliche Vorbedingung. Diese Forderung wird dazu noch durch den Umstand verstärkt, daß der Traum im AT einerseits schon all jene Eigenschaften aufweist, die wir in der heutigen Traumforschung kennen, anderseits in der Beurteilung vielfach als ein Stilmittel und eine Legende, von manchen sogar als ein Mythos, beurteilt wird. Daß hier weder durch Textkritik noch durch Literarkritik eine befriedigende Antwort gegeben werden kann, erklärt sich von selbst, denn es geht hierbei letztlich um eine Frage des menschlichen Potentials und der göttlichen Offenbarung.

Es muß deshalb in diesem Abschnitt das menschliche Potential im Bereich des Traumes behandelt werden, damit dann in einem zweiten Abschnitt an Hand der göttlichen Offenbarung Vergleiche zu den hier gewonnenen Erkenntnissen gezogen und an eine Beurteilung der biblischen Träume herangegangen werden kann.

Da nun aber die Erkenntnisse der heutigen Traumforschung erst im Blickfeld auf den Wandel der Traumauffassung im Laufe der Jahrtausende entsprechend gewertet und der alttestamentlichen Traumauffassung gegenübergestellt werden können, muß den Ergebnissen der heutigen Traumforschung ein kurzer Überblick über den Traum und seine Deutung in der Geschichte der Völker vorausgehen. In der eigentlichen Darlegung der Ergebnisse der heutigen Traumforschung ist dann in einer besonderen Weise auf das Problem der zukunftsweisenden Träume einzugehen, da es sich bei den biblischen Träumen ja hauptsächlich um solche Träume handelt.

1. KAPITEL

Der Traum und seine Bedeutung in der Geschichte der Völker

A. IN DER ANTIKE

Das Ursprungsland der Kunde vom Traume dürfte *Babylon* gewesen sein. Im *Gilgamesch-Epos* spielt der Traum schon eine bedeutende Rolle. Hier entstand auch durch schriftliche Fixierung der bedeutenderen Träume[1] eine echte Traumtradition. Da der Traum als eine Botschaft Gottes angesehen wurde und die einzelnen Träume meistens schwer zu verstehen waren, gab es für die Deutung der Träume eigene Fachleute. Meistens deutete sie der Priester sha'ilu oder die Priesterin sha'iltu[2].

Wie aus den Annalen des *Assurbanipal*[3] hervorgeht, standen die *Assyrer* den Babyloniern in der Traumdeutung kaum nach. Besonders beschäftigten sich die *Chaldäer* mit der Traumdeutekunst, als sie Assurbanipals Erbe angetreten und nach ihrem Siege über die Assyrer das neu-babylonische Reich gegründet hatten. Das ganze Leben wurde sozusagen nach den Träumen ausgerichtet.

Dieses starke Vertrauen auf die Träume scheint mit der hohen Bedeutung, die man damals der Astrologie beimaß, zusammenzuhängen. Der Traum, der ja als Nachtphänomen unter dem Zeichen des Dämon stand, unterstand einem doppelten astralen Einfluß: dem der seelenführenden Sonne, die während der Nacht unter der Erde ihren Lauf fortsetzt, und dann vor allem dem des Mondes[4]. Es lag deshalb nahe, auch den Traum in dieses Weltbild und Lebensgefühl einzubeziehen. Andeutungen sprechen dafür, daß man schon damals an einen Unterschied zwischen den Träumen der Gottlosen und der Frommen glaubte.

Belegt ist diese spezifische Unterscheidung jedoch erst bei den *Ägyptern*. Das hieratische Traumbuch teilt die Träume ein in solche, die von *Horus*, dem

---

1 *W. v. Soden*, Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1958; *L. Oppenheim*, The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East (The American Philosophical Society) Philadelphia 1956; *M. Leibovici*, Les songes et leur interprétation à Babylone: *Les Songes*, S. 76—78.

2 *Ders.*, a. a. O., S. 67.

3 *Ders.*, a. a. O., S. 68—83; vgl. Anm. 1, *L. Oppenheim; J. Jezower*, Das Buch der Träume, Berlin 1928.

4 *M. Leibovici*, a. a. O., S. 65.

„guten", und solche, die von *Seth*, dem „bösen" Gott begleitet sind[5]. Zu dieser religiösen Bedeutung der Träume kommt bei den Ägyptern noch eine kultische hinzu. So verdanken verschiedene Heiligtümer ihr Entstehen einem Traumgesicht[6].

Was eigentlich bei den Ägyptern das Wesen des Traumes ist, geht aus den uns erhaltenen Fragmenten der altägyptischen Traumliteratur zwar nicht direkt hervor, erklärt sich aber aus ihrem religiös-metaphysischen Weltbild[7]. Wie in Babylon ist auch hier der Mensch eingespannt in das große kosmische Geschehen: die ganze Welt wird umspannt vom unergründlichen Ozean, der einfach das „Jenseits" ist, der tragende Urgrund der Welt, aus dem alles Bestand hat. Wie der Sonnengott in der Nacht, so taucht der Mensch im Schlafe in diesen unergründlichen Ozean, wo er durch den Traum zur Schau eines ganz anderen Universums erwacht, das auch die Zukunft umschließt und wo selbst die Götter sichtbar werden[8]. Hieraus erklärt sich auch die kultische Bedeutung der Träume. Von Ägypten stammt auch das älteste Traumbuch, von dem wir bis heute Kenntnis besitzen, der Papyrus *Chester Beatty III*, der aus der Ramessidenzeit stammt, dessen Inhalt aber nach Stil und Wortschatz in das Mittlere Reich (2052—1778) verweist.

Eine hohe Einschätzunng genoß der Traum auch im alten China und Indien.

In *China* wird dem Traum, außer seiner Funktion als Warner und Künder der himmlischen Mächte, auch eine eigene Kraft und eine wirkliche Existenz zugeschrieben. Er bildet den Mittler zwischen dem Diesseits und „Jenseits"[9].

In *Indien* stellt der Traum das zweite Stadium der seelischen Entwicklung dar[10]. In diesem „Stadium des Traumes" ist der menschlichen Seele alles zugänglich, was ihr im ersten Stadium, dem „Stadium des Wachzustandes", verschlossen war; denn die Grenzen von Raum und Zeit sind hier schon aufgehoben, und die Seele kann sich schon einen annähernden Begriff vom Absoluten, der einzigen Wirklichkeit, machen, der jedoch auf Grund seines symbolhaften Charakters noch der Deutung bedarf, denn das Absolute erreicht die Seele erst in ihrem dritten Stadium, dem Stadium des traumlosen Tiefschlafes. Jedoch bieten die Traumschlüssel, die auf Grund der Erkenntnisse im dritten Stadium aufgestellt wurden, die volle Garantie der Echtheit[11].

---

5 *A. H. Gardiner*, Hieratic Papyri in the British Museum, third Series, London 1935, S. 20—21.

6 *Th. Hopfner*, Plutarch über Isis und Osiris II, Die Deutungen der Sage (Monographien des „Archiv Orientalni" 9) Prag 1941, S. 182.

7 *S. Sauneron*, Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne: *Les Songes*, S. 19—20; *E. Hornung*, Chaotische Bereiche in der geordneten Welt, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache 81 (1956) S. 29; *A. Volten*, Zwei altägyptische politische Schriften, Analecta Aegyptiaca IV, Kopenhagen 1945, S. 75 (Text) und 76 (Übersetzung).

8 *S. Sauneron* a. a. O., S, 19; vgl. auch *O. Kaiser*, Die mythische Bedeutung des Meeres im alten Ägypten, in: BZAW 78, Berlin 1959, S. 4—36.

9 *M. Soymié*, Les songes et leur interprétation en Chine: *Les Songes*, S. 282.

10 *A. M. Esnoul*, Les songes et leur interprétation dans l'Inde: *Les Songes*, S. 210.

11 *Ders.*, a. a. O., S. 214.

Während bei den *Brahmanen* der Traum überzeitlich ist, wird er im *Buddhismus* schon in das Raum-Zeitliche eingebaut, und man unterscheidet bereits zwischen Träumen, die der Wirklichkeit entsprechen, und solchen, die mit ihr in keiner Beziehung stehen, also falsch sind[12].

Gemeinsam ist aber beiden Auffassungen, daß sie im Traum ein Kommunikationsmittel zwischen dem Diesseits und Jenseits sehen. So wird uns auch vom Leben *Buddhas* berichtet, daß er in mehreren entscheidenden Stadien durch Träume erleuchtet wurde, wie auch seiner Mutter ein Traum den Weg ihres kommenden Sohnes anzeigte[13].

Wie in China, so wußte man auch in Indien von der Bedeutung der Traumsymbole und pflegte die Traumdeutung.

Diese Mittelstellung hat der Traum auch bei den *Altaischen* Völkern (Türken, Mongolen, Tungusen). Hier ist besonders das Moment des Vorausverkündens stark betont[14].

Bei den *Hethitern* ist der Traum gleichsam das Sprachrohr Gottes an den Gläubigen, um diesem den rechten Weg zu zeigen. Das Moment der Warnung und der Enthüllung der Zukunft fehlt in der hetitischen Traumauffassung jedoch vollständig: ein psychologisches Moment, das sich bei keinem anderen zeitgenössischen Volk des nahen Orients findet[15].

Bei den *Kananäern*, und wie wir noch sehen werden, bei allen Israeliten, gibt es hingegen *keine* Traumdeuterei; jedenfalls liegen hierfür keine Dokumente vor. In den Texten von Ras Shamra-Ugarit sind wohl Träume berichtet, aber man sucht dort vergebens nach einem Traumschlüssel.

So bleibt als das Gemeinsame der einzelnen Traumauffassungen dieser ältesten Zeit unserer Geschichte das Moment des Göttlichen. Der Traum bildet sozusagen die vornehmste und unmittelbarste Verbindung Gottes mit dem Menschen, wie auch des Menschen mit Gott.

Im Gegensatz zu dieser religiös-metaphysischen Traumauffassung war die Praxis der Traumdeutung bei weitem nicht so durchdacht. Wortspiele und Klangassoziationen führten oft zu den abstrusesten Deutungen. Die Traumdeutung selbst wurde als göttliches Werk betrachtet und war deshalb meistens Aufgabe der Priester. Man darf hierbei allerdings das Einfühlungsvermögen des damaligen Menschen nicht unterschätzen. Von einer wissenschaftlichen Traumdeutung war jedoch damals noch keine Rede.

---

[12] *Ders.*, a. a. O., S. 242.

[13] *Ders.*, a. a. O., S. 235—241.

[14] *J. P. Roux*, Le songes et leur interprétation chez les peuples Altaïques: *Les Songes*, S. 164 bis 170.

[15] *M. Leibovici*, a. a. O., S. 69.

B. VON DEN GRIECHEN BIS ZUM ENDE DES 19. JAHRHUNDERTS

Viele dieser Deutungen wurden dann von den *Griechen* übernommen, wobei der ohnehin schon dürftige Wortsinn auch noch verlorenging. Bedenkt man ferner, daß diese Deutungen von den Griechen dann auf anderssprachige Völker übergingen, so kann man, historisch gesehen, die oft gänzlich unpsychologischen, vulgären Traumbücher bis in unsere Zeit verstehen[16]. Die Griechen waren es auch, die das ganze Traummaterial in lexikonartige Traumbücher zusammentrugen. So füllte *Artemon* von Milet 22 Bücher[17].

Neben diesen unpsychologischen Traumdeutungen entwickelte sich bei den Griechen aber bald eine ganz wissenschaftliche Auslegung der Träume. Schon *Sokrates* und *Plato*, die zwar noch am göttlichen Ursprung der Träume festhielten[18], wiesen auf die oft zu beobachtende Kompensation im Traum hin[19]. *Hippokrates*[20] und *Aristoteles*[21] stellten hingegen die Göttlichkeit der Träume schon ganz in Abrede.

Nach *Aristoteles* sind die Träume notwendige Erscheinungen der Natur. Sie bilden die Fortsetzung der seelischen Betätigung im Schlafzustand. Allerdings fühlte sich Aristoteles, der in seinen Jugendjahren noch an der Göttlichkeit der Träume festhielt[22], mit seiner späteren, rein natürlichen Traumdeutung nicht ganz sicher. In seiner Schrift „Peri tes kath' hypnon mantikes", wo er die prophetischen Träume nach Möglichkeit einzuschränken versucht, wenn er auch eine geheimnisvolle Fernwirkung zugibt, sagt er nämlich doch, daß die Erfahrung zwar für prophetische Träume, der Mangel an vernünftigen Ursachen jedoch dagegen spreche: „ute kataphronesai rhadion ute peistheinai."[23]

Das erste uns ganz erhaltene Traumbuch wurde aber erst im 2. Jahrhundert von *Artemidor* aus Daldis (er selbst nannte sich Artemidor aus Ephesus), dem bedeutendsten griechischen Traumforscher, geschrieben. Er knüpfte in seinem großangelegten fünfbändigen Werk[24] an die alte Tradition an. Dieses hatte auf die gesamte Traumliteratur der Folgezeit einen entscheidenden Einfluß, so daß

---

16 Großes arabisch-ägyptisches Traumbuch unter Zugrundelegung alter Quellen nach den Traumbüchern (Oneirocritica) des Artemidoros Daldianos und Achmet F. Gerim, Hoftraumdeuter des Kalifen Al-Manun, zusammengestellt und durch die neuesten Traumforschungen ergänzt, Wien 1962. Neuaufl. Großes, vollständiges Traumbuch unter Zugrundelegung griechischer und arabischer Quellen, Dresden 1925.

17 *W. v. Siebenthal*, Die Wissenschaft vom Traum, Berlin 1953, S. 59.

18 *Platon*, Staat, 382 E—383 A; Tim. 45 Df; Chalcidius, Com. CCLIV, Mullach, Frag. Phil. Gr. II, S. 235.

19 *Platon*, Staat, 571 Df.

20 *Hippokrates*, Peri Diaithes IV: Peri enypnion.

21 Peri enypnion etc., „Op. (Bekk.)", 458 A 33—464 b 18.

22 Sext. Emp. adv. math. IX, 20—22.

23 Peri tes kath' hypnon mantikes, „Op. (Bekk.)", I, 462 b 12.

24 *Oneirokritika* (griechisch erstmalig 1518 in Venedig herausgekommen); siehe die kritische Ausgabe von *R. Hercheri*, Artemidori Daldiani Oneirocriticon libri V, Leipzig 1864.

bis zu Beginn der neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Untersuchungen nur ganz wenige Schriften über den Traum ohne die Traumbücher des Artemidor zu denken sind. Er versuchte das Problem, das Aristoteles durch seinen natürlichen Gesichtspunkt über die Herkunft der Träume aufwarf, durch die Unterscheidung zweier Hauptarten von Träumen zu lösen: die zukunftsweisenden, die als eine Art göttliche Eingebung anzusehen seien, und die gewöhnlichen, die sich auf Vergangenes und Gegenwärtiges aus dem Leben bezögen und durch körperliche oder seelische Bedürfnisse (oder ein Gemisch von beiden) ausgelöst werden.

Wenn einem heute auch vieles von ihm fremdartig anmutet, so findet sich bei ihm doch eine Fülle zutreffender korrekter Einzelbeobachtungen. Am eindrucksvollsten sind seine Traumsymbole. Aristoteles sagte: „Technikotatos d'esti krites enypnion hostis dynatai tas homoiotetas theorein."[25] *Artemidor* aus Daldis besaß diesen Blick in einem außerordentlichen Maße. *A. Schopenhauer* meinte nicht umsonst, daß man aus ihm „wirklich die Symbolik des Traumes kennenlernen kann"[26]. Hierfür spricht auch, daß sich bei ihm häufig dieselbe Deutung bestimmter Symbole findet, wie sie Freud und W. Stekel 1800 Jahre später auf einem anderen Weg entdeckten[27]. Dies zeigt auch, daß sich der Mensch in seinen Träumen grundsätzlich nicht geändert hat. Sein Werk gelangte in der Renaissance und im Barock zu neuem Ansehen und wurde in zahlreichen lateinischen[28] und später auch deutschen Übersetzungen herausgegeben[29]. Die meisten Traumbücher dieser Zeit sind verschlechterte Ausgaben der Oneirokritika. Andere Fortsetzer fanden die griechischen Traumdeuter in der arabischen und jüdischen Literatur, aber von wenigen Ausnahmen abgesehen, hat die Beschäftigung mit all diesen Traumbüchern bis zu den ägyptischen Traumbüchern der Gegenwart im wesentlichen bloß antiquarisches Interesse[30].

Nach ihm wird es im westlichen Kulturraum für fast anderthalb Jahrtausend ganz still um den Traum, während er in der östlichen Welt des *Islams* beinahe zu einer religiös-kultischen Bedeutung gelangte, wie einst bei den Alten[31]. Sagte doch der *Prophet* an seinem Sterbetag: „Es gibt kein Prophetentum mehr außer dem guten Traum; der Gerechte wird ihn schauen, oder er wird sich ihm kundtun."[32]

Das *Mittelalter* hielt an der Tatsächlichkeit der Offenbarungsträume fest.

---

[25] A. a. O., I, 464 b 5.

[26] *A. Schopenhauer*, Parerga und paralipomena I: Sämtliche Werke V, hrsg. von *J. Frauenstädt*, 1. Ausg. Leipzig 1877, S. 272.

[27] *J. Jacobi*, Ciba-Zeitschrift, 1945, S. 3374 f.; *W. Kurth*, Das Traumbuch des Artemidor im Lichte der Freudschen Traumlehre, in: Psyche IV, 10 (1951) S. 488—512.

[28] *Artemidoros*, De somniorum libris, Basileia 1544.

[29] Die Ausgabe von *P. Melanchthon*. Übersetzung von *Fr. S. Krauss*, Wien 1881: Symbolik der Träume.

[30] *R. Bossard*, Psychologie des Traumbewußtseins, Zürich 1951, S. 348.

[31] *T. Fahd*, Les songes et leur interprétation selon l'Islam: *Les Songes*, S. 127—151.

[32] *Ibn Sa'd*, Kitâb at-Tabaqât al-Kabîr, éd. *E. Sachau*, I—X, Leiden 1905—1940, III 18.

Der Zukunftstraum wird für übernatürlich gehalten. Im Traumvorgang selbst hingegen sah man etwas Natürliches. Wesentlich neue Gesichtspunkte weist jedoch weder das Mittelalter noch die Renaissance auf. Von den wenigen Ausnahmen dieser Zeit seien der Bischof *Synesius* (um 400), *Albertus Magnus*, sein spanischer Zeitgenosse *Arnold von Villa Nova*, *Paracelsus*, der Spanier *Fajardo* und *Leibniz* genannt.

Synesius[33] wies schon damals darauf hin, daß dem Gedächtnis nichts entschwindet, betonte den Zusammenhang der Träume mit den Mythen (hierauf weist heute noch Jung hin) und fordert die Traumserie. *Albertus Magnus*[34] berichtet einen telepathischen Traum.

Die diagnostische Bedeutung der Träume hat das Mitelalter jedoch in der Praxis kaum ausgenützt, obwohl sie ihm bekannt war. Von *Rhazes*[35] und besonders von *Villa Nova*[36] wird die diagnostische Bedeutung der Träume sogar gewürdigt.

Zur Zeit der *Aufklärung* ging es den Träumen nicht besser als zur Zeit *Neros*, wo sein Berater Petronius erklärte: „Somnia quae mentes ludunt volantibus umbris non delubra deum nec ab aethere numina mittunt, sed sibi quisque facit.“ [37] Das Volk hielt sich deshalb an den immer mehr aufkommenden Traumbüchern schadlos, „die zum großen Teil aus falsch übersetzten oder mißverstandenen ägyptischen und arabischen Quellen schöpften“ [38]. Schon *H. Hobbes*[39], der Vorläufer des Positivismus, sah in den Träumen nur Effekte somatischer Reize. *Voltaire* hielt das prospektive Moment des Traumes für abergläubischen Unsinn[40]. *J. Kant* warnt zwar vor dieser Geringschätzung der Träume[41], stellt sie aber in seinen Reflexionen zur Anthropologie dennoch in die Nachbarschaft des Aberglaubens, der Zauberei und nicht zuletzt auch des „Magendrückens“ [42]

---

33 Siehe kritische Ausgabe in: Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscoli, rec. *N. Terzaghi*, Rom 1944, S. 143—189: Peri enypnion; *W. Lang*, Das Traumbuch des Synesius v. Kyrene: Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Tübingen 1926; *A. Ludwig*, Peri enypnion des Synesius von Kyrene, in: Z. Theol. 7 (1915).

34 *Alberti Magni* Opera, Tom. V, Lugduni 1651: Drei Bücher: de somno et vigilia.

35 *Abuberti Rhazae* Opera exquisitoria. Basileae 1544, cap. 24, p. 468: de somniorium significationibus.

36 *Arnaldi Villanovani* Opera omnia, Basilea 1585. Expositiones, quae fiunt in somnis, ad utilitatem medicorum non modicam.

37 *A. Petronius*, Fragmenta XXX, V. 1—3, nach dem kritischen Text von *A. Ernaut*, Petrone, Le Satiricon, Paris 1923, S. 191; vgl. auch *L. Binswanger*, Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart, Berlin 1928, und Traum und Existenz, in: Ausgew. Vorträge und Aufsätze, Bern 1947, S. 90.

38 *W. Kemper*, S. 199.

39 *Th. Hobbes*, Opera philosophica, ed. *G. Molesworth*, reprint of the edition 1839—1845, Aalen 1961 — in: Bd. I, Paris IV, Physica, sive de natura phaenomenis, cap. XXV: De sensione et motu animali, S. 325—327 — in: Bd. III, Paris I, De homine, cap. I: De sensu, S. 10—11 — in Bd. V: Objectiones ad Cartesii Meditationes de prima philosophia, Objectio I: ad Meditationem primam: De iis quae in dubium revocari possunt.

40 *Voltaire*, Dictionnaire philosophique II (1876), Œuvres complètes 8, Paris, S. 127—130.

41 *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft; hrsg. von *K. Vorländer*, Hamburg 1954, 302 f. und S. 243.

42 Reflexionen Kants zur Anthropologie, hrsg. von *Erdmann*, Leipzig 1882, S. 105—106.

und bezeichnet sie sogar als abgeschmackte Chimären[43], denn die echten Vorstellungen des Schlafes seien wegen der Unempfindlichkeit des Körpers dem Bewußtsein entzogen.

Erst die *Romantiker* entdeckten wieder den Traum in seinem emotionalen und irrationalen Aspekt. Die Stellung, die der romantischen Psychologie im Hinblick auf das Traumproblem besonders in den theoretischen Belangen zukommt, wird meistens unterschätzt. Dies hat vor allem darin seinen Grund, daß die Ergebnisse der romantischen Schwärmerei, der mangelnden Systematik und der fehlenden empirischen Fundierung neben dem Aufkommen einer naturalistischen Geisteshaltung so rasch in Vergessenheit gerieten.

Deshalb mußte sich die Traumwissenschaft vor dem materialistisch-mechanistischen Denken der 2. Hälfte des 19. Jh. erst recht wieder in die dunklen Stuben des Aberglaubens und in die Praktiken skrupelloser Schwindler verkriechen. Denn die biomechanistische Grundeinstellung, die selbst in den gescheitesten Gedanken und edelsten Gefühlen des wachen Menschen nichts als ein notwendiges Sekret der Gehirnzellen, ein bloßes Epiphänomen ihrer Molekülemechanik sah, konnte in dem so flüchtigen und zudem oft allem rationalen Denken spottenden Phänomen des Traumes keinen Wert und Sinn mehr finden: man setzte sich darüber als einen unwissenschaftlichen Plunder hinweg (*Binz*[44], *G. Th. Fechner*[45], *W. Wundt*[46] u. *Simon*[47] u. a.) und glaubte mit Hirnsekretion, Dissoziationen und Leibreizen dem Traum endgültig sein Geheimnis entkleidet zu haben; eine Einstellung, die z. T. heute noch besteht, so z. B. in gewissen Kreisen der Psychiatrie.

C. VON 1900 BIS HEUTE

In dieser technisch- mechanistischen Weltauffassung erschien aber 1900 das revolutionäre und bahnbrechende Werk *Sigmund Freuds:* „Die Traumdeutung". Freuds Erkenntnis, im Traum die via regia zum Unbewußten gefunden zu haben, hat dem Traum in diagnostischer, vor allem aber in therapeutischer Hinsicht eine nie zuvor gekannte Bedeutung zuteil werden lassen. Dieses Werk leitet in der Erforschung des Traumes eine neue Ära ein, nämlich die der modernen Traumforschung, deren Grundlage es bis auf den heutigen Tag bildet. „Auf ihr fußt das gesamte mehrere tausend Bände umfassende moderne in- und ausländische Schrifttum über den Traum — auch dann, wenn es seine Konzeption zum Teil oder insgesamt bekämpft. Seine beiden genialen wissenschaftlichen Ansätze waren, 1. den Traum als psychisches Phänomen mit den anderen un-

---

[43] *I. Kant,* Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764): Sämtliche Werke 8, hrsg. von *K. Vorländer,* Leipzig 1922, S. 69—70; *ders.,* Die Träume eines Geistersehers (1766), a. a. O. (^{2}1921) S. 1—70.

[44] *C. Binz,* Über den Traum, Bonn 1878.

[45] *G. Th. Fechner,* Elemente der Psychophysik, Leipzig ^{2}1889, S. 519—525.

[46] *W. Wundt,* Grundzüge der physiologischen Psychologie 3, Leipzig ^{5}1903, S. 649—663.

[47] *M. Simon,* Le monde des rêves, Paris 1888.

bewußten normalen und krankhaften Äußerungen des menschlichen Seelenlebens (z. B. Fehlhandlunngen, neurotische Symptomatik) zu vergleichen und 2. dem manifesten Traumtext den latenten Traumhintergrund der äußeren und innneren Gesamtsituation des Träumers — und zwar aus Gegenwart und Vergangenheit zugleich — gegenüberzustellen."[48]

Von Freuds ersten und engsten Mitarbeitern, Rank, Sachs, Jones, Stekel, Maeder, Silberer, L. Binswanger, Adler, Jung, hat sich später ein Teil mehr oder weniger von seiner Lehre getrennt.

W. Stekel stellte das erste Symbollexikon zusammen[49]. *O. Rank*[50], der sich wohl von allen Freudschülern am intensivsten mit der Traumforschung befaßte, wies insbesondere auf die Parallelen zwischen den Traumthemen und dem Mythos hin. *A. Adler*, der spätere Begründer der Individualpsychologie, setzte an die Stelle der Libido den Begriff des Machttriebes. Der Traum deutet nach ihm „die Vorbereitung entsprechend der Lebenslinie des Träumers einer aktuellen Schwierigkeit gegenüber" an[51]. Hierauf machte schon *A. Maeder* aufmerksam[52].

Das markanteste Profil einer von Freuds Traumlehre in wesentlichen Punkten abweichenden Auffassung weist der ehemalige Freudschüler *C. G. Jung* auf. Er hat die vorwiegend kausalgenetische Orientierung seines Meisters durch eine finale prospektive zu erweitern[53] und durch die Annahme eines kollektiven Unbewußten mit seinen Archetypen[54] zu vertiefen gesucht. Jung setzte sich auch mit den parapsychischen Phänomenen auseinander und trat selbst für die Präkognition[55] im Traume ein, die Freud noch verneinte.

An neuen Ansätzen seien ferner noch der anthropologische Entwurf des Neopsychoanalytikers *Schultz-Hencke*[56] und der daseinsanalytische Entwurf von *L. Binswanger*[57] und von *M. Boss*[58] erwähnt.

Als Bahnbrecher bleibt jedoch *S. Freud* die markanteste Gestalt der Traumforschung. Er hat dem Traum wiederum die Würde eines wissenschaftlichen Forschungsobjektes gegeben und den Wert eines kostbaren therapeutischen Werk-

---

48 *W. Kemper*, S. 190—200.

49 *W. Stekel*, Die Sprache des Traumes, Wiesbaden 1911.

50 *O. Rank*, Der Mythos von der Geburt des Helden, Wien 1909.

51 *A. Adler*, Traum und Traumdeutung, in: Zbl. Psa. 3 (1912/1913), S. 174 (hrsg. von J. F. Bergmann, Wiesbaden).

52 *A. Maeder*, Selbsterhaltung und Selbstheilung, Zürich 1949, S. 134.

53 *C. G. Jung*, Über psychische Energetik und Wesen der Träume, Zürich 1948; *ders.*, Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes: Psychol. Abh. 2, Zürich 1948; *ders.*, Wesen und Formgesetze der Träume, in: Universitas VII (1952); *ders.*, Vom Wesen der Träume, in: Ciba-Zschr. 55 (1952).

54 *Ders.*, Gesammelte Werke, Bd. 6, Psychologische Typen, 1960.

55 *Ders.*, Über Synchronizität, in: Eranos-Jahrbuch 20, Zürich 1952, S. 271—284. Ein Brief zur Frage der Synchronizität als postumer Beitrag von *C. G. Jung*, in: Zschr. für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie V, 1 (1962), S. 1—8.

56 *H. Schultz-Hencke*, Lehrbuch der Traumanalyse, Stuttgart 1949.

57 *L. Binswanger*, Traum und Existenz, in: Neue schweiz. Rdsch. 23, 9 (1930); *ders.*, Daseinsanalyse u. Psychotherapie, in: Zschr. f. Psth. IV, 5 (1954).

58 *M. Boss*, Der Traum und seine Auslegung, Bern - Stuttgart 1953.

zeuges verliehen. So wird der Traum heute bei Kranken und Gesunden nicht mehr als Einzelphänomen gewertet, sondern in das Gesamte der Persönlichkeit des Träumers in Gegenwart, Vergangenheit einschließlich der sich aus ihm in natürlicher prospektiver Fortsetzung ergebenden Zukunft gebettet.

Nach Jung kann der Traum dank des kollektiven Anteils des Unbewußten über die persönlichen Erfahrungsniederschläge des Einzelwesens hinaus auch von der vor- und nachindividuellen Existenz von uns Kunde geben. Damit hat *Jung* dem Traum eine kultische, ja nahezu religiöse Einschätzung zu geben versucht.

P. Bjerre[59] sieht im Traum den Niederschlag der Begegnung des Einzelnen mit den „kosmischen Mächten".

Wir müssen also am Schlusse dieses kurzen Überblickes über die Stellungnahme zum Traum durch die Jahrtausende hindurch feststellen, daß die Grundprobleme bis auf den heutigen Tag dieselben geblieben sind: Ist der Traum von Gott gesandt? Ist er ein Teufelswerk? Niederschlag kosmischer Mächte? Ein Mythos? Oder doch ein rein natürliches psychisches Phänomen?

---

[59] *P. Bjerre,* Das Träumen als Heilungsweg der Seele, Zürich 1936.

2. KAPITEL

Entstehung und Inhalt des Traumes

A. ENTSTEHUNG DES TRAUMES

1. Die Quellen

Wie aus dem historischen Überblick hervorgeht, ist man über die Ursachen, die Quellen des Traumes, bis auf den heutigen Tag gegenteiliger Ansicht. Nach der objektiven, den Menschen als eine geistbeseelte psycho-physische Einheit auffassenden empirischen Traumforschung liegen jedoch die Quellen im *äußeren* und *inneren* Bereich des Menschen selber.

a) Die Welt der Sinne

So fungieren als Traumquellen *äußere Sinneswahrnehmungen* (akustische, optische oder sonstige, etwa taktile Reize) wie auch *innere Sinneswahrnehmungen*[1]. Bei diesen finden wir häufig Verarbeitungen von äußeren Sinneswahrnehmungen, die vor dem Einschlafen erfolgten[2]. Als weitere Unterform sind hier auch noch die *Leibreize* zu erwähnen, wobei auch all jene Reize eine Rolle spielen, die die Tagwelt übertönen (unbekannte Krankheitsherde usw.)[3].

b) Die Welt der Antriebe

Die Hauptquelle des Traumes bildet jedoch die fast unbegrenzte, dem Wachbewußtsein meist entzogene innere Welt der Antriebe, Ansprüche, Wünsche, Notwendigkeiten und Möglichkeiten sowie die mit ihnen verknüpften Befürchtungen und Ängste[4].

Die Welt der *Antriebe*, die wir als Gemeinschaftswesen aus sozialen und religiösen Gründen in konventionelle, zumeist schon zur zweiten Natur gewordene Schranken zwingen, kommt im Traum zu ihrer Entfaltung[5]. Dabei zeigt sich dann oft klar, daß der Mensch neben dem vernunftbegabten Geistwesen auch ein animalisches Antriebswesen ist. Die durch die genannte Einschränkung verursachte Antriebsspannung der primär animalischen Natur findet im Traum

---

1 *R. Bossard*, Psychologie des Traumbewußtseins, Zürich 1951, S. 195—218.
2 *W. Kemper*, S. 50. 3 Ebd.
4 *H. Schultz-Hencke*, Lehrbuch der Traumanalyse, Stuttgart 1949, S. 5—9.
5 *W. Kemper*, S. 52—55.

ihren Ausklang. Der Traum ist nämlich für diese zurückgedrängte Welt das ungefährliche, weil nur virtuell kompensatorische Betätigungsfeld. Dies wird zwar ungern zur Kenntnis genommen und wird selbst im Traum, wie wir noch sehen werden, vielfach versteckt.

c) Die seelischen Spannungen

Was wir von den animalischen Spannungen gesagt haben, gilt, wie dies schon aus der psychophysischen Einheit des Menschen folgt, in einer analogen Weise auch für alle bedrängende Problematik des *seelischen Bereiches*[6].

Der Traum besitzt nämlich nicht nur eine erhöhte Wahrnehmungsfähigkeit für körperliche Innenvorgänge, sondern er ist ebenso für die sublimen *existentiellen Bedürfnisse* in einer besonderen Weise empfänglich. Dabei zeigt die diesbezügliche Erfahrung, daß sich das Unbewußte, das ja einer bewußten Auseinandersetzung und somit einer Klärung unzugänglich ist, so lange im Traum „entäußert", bis es früher oder später einer befriedigenden Lösung zugeführt wird[7]. Es erklärt sich deshalb von selbst, daß das uns-not-Tuende, auf das der Traum in seiner Funktion als *Mahner*[8] unermüdlich hinweist, sich vorwiegend auf unbewußte Problematik bezieht, die auf Grund ihres Ausmaßes und ihrer Dynamik von all den bisher genannten Traumquellen die allerwichtigste darstellt. Freud nannte deshalb den Traum die *via regia* zum Unbewußten[9]. Der Traum öffnet uns nämlich das am Tag verschlossene Tor zur Welt unserer unbewußten Nöte, wie aber auch zu unseren nicht verwirklichten Möglichkeiten. Ja es ist, wie schon eingangs erwähnt, die fast *„unbegrenzte Welt unserer eigenen unbekannten Antriebe, Ansprüche, Wünsche, Notwendigkeiten und Möglichkeiten* sowie der mit ihnen verbundenen Befürchtungen und Ängste, um die es im Traum geht"[10]. Äußere und innere Sinneswahrnehmungen haben hingegen lediglich eine auslösende Funktion[11]. Was den Traum jedoch wirklich speist und bestimmt, „das ist jene ganz andere innere, unserem Wachbewußtsein jedoch meist entzogene Welt"[12].

Damit wird zum Teil auch verständlich, warum uns der Traum meistens so unzugänglich ist.

2. Die Traumarbeit

Die hinter jedem Traum stehende, von den Traumquellen bedingte Problematik bezeichnet man seit *Freud* als den *latenten Traumgehalt*[13], im Gegensatz zum *manifesten Trauminhalt*[14], der das reale Traumgeschehen bezeichnet, so wie es der Träumer bei korrekter Wiedergabe seines Traumes als *Traumtext* liefert.

---

[6] *W. Kemper*, S. 52—55. [7] *Ders.*, S. 55.

[8] *M. Boss*, a. a. O., S. 178 ff.; *W. Kemper*, S. 55.

[9] *S. Freud*, Die Traumdeutung: Ges. Werke II/III, Frankfurt a. M. [3]1961, S. 613.

[10] *W. Kemper*, S. 55. [11] Ebd. [12] Ebd.

[13] *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 140 u. 149; *ders.*, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Taschenausgabe, Leipzig [3]1926, S. 107—121; vgl. *W. Kemper*, S. 57.

[14] *Dies.*, a. a. O.

Die nun im einzelnen Traum vollzogene Überführung des latenten Traumgehaltes in den manifesten Trauminhalt bezeichnet Freud als die *Traumarbeit*[15]. Für das richtige Erfassen des Traumes sind diese Begriffsbestimmungen von großer Bedeutung, denn nur unter Berücksichtigung dieser drei verschiedenen Phasen in der Entstehung des Traumes ist eine annähernd objektive Traumdeutung möglich.

Als Mittel der Traumarbeit, der Überführung des an sich sehr umfangreichen latenten Traumgehaltes in die knappe Gedrängtheit des Traumtextes, dient vor allem die *Verdichtung*[16], die *Verschiebung*[17] und die *Umsetzung in traumhaft Darstellbares*[18].

a) Die Verdichtung

Es gilt als ein Grundgesetz, daß, je unschärfer und undifferenzierter ein Gegenstand ist, er eine um so schillerndere und vieldeutigere Interpretation zuläßt. So ist auch beim manifesten Trauminhalt, je unbestimmter und vieldeutiger etwas in ihm ist, dies um so geeigneter, nicht nur einen, sondern mehrere der latenten Traumfiguren zugleich zu repräsentieren, also in sich zu verdichten[19]. Bei diesem Verdichtungsphänomen sind nun vor allem drei verschiedene Arten besonders häufig.

In vielen Fällen bilden *Gemeinsamkeiten* das Motiv der Verdichtung. Der Traum verdichtet verschiedene Erlebniskategorien in eins[20].

Es können aber auch *Gegensätzlichkeiten* zum Motiv der Verdichtung im Traum werden. Dies geschieht dann, „wenn der doppelgesichtige gegensätzliche Aspekt von etwas aufgezeigt oder eine Unruhe oder Angst auslösende Erinnerung an eine bestimmte Figur schnell durch Verdichtung mit einer Figur mit entgegengesetzten, also beruhigenden Zügen, beschwichtigt, gewissermaßen widerlegt werden soll“[21].

Die dritte Art der Verdichtung hat mehr den *Charakter eines Rätsels*. Der durch *Auslassung*[22], *Anspielung*[23], durch *Vertreten des Ganzen durch einen Teil* (das Prinzip des pars pro toto)[24], durch *Ersetzung* bzw. *Verschiebung*[25] gebildete manifeste Trauminhalt mutet nämlich oft wie ein Rätsel an, das erst nach entsprechenden Rückschlüssen enthüllt werden kann.

---

15 *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 283—492; *ders.*, Vorlesungen, a. a. O., S. 170 bis 184.

16 *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 284—310; *W. Kemper*, S. 59—70; *R. Bossard*, a. a. O., S. 154—158.

17 *S. Freud*, a. a. O., S. 310—345; *W. Kemper*, S. 70—72.

18 *S. Freud*, a. a. O., S. 344—409; *W. Kemper*, S. 72—81.

19 *W. Kemper*, S. 59—60.

20 *Ders.*, S. 60—61.

21 *W. Kemper*, S. 61.

22 *S. Freud*, a. a. O., S. 287.

23 *Ders.*, Vorlesungen, a. a. O., S. 174.

24 *W. Kemper*, S. 69.

25 *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 315—344.

b) Die Verschiebung

Die *Verschiebung* besteht darin, daß das eigentlich Gemeinte durch ein Charakteristisches oder auch umgekehrt ein ganz unauffällig Ähnliches ersetzt ist, „wodurch es dann zu merkwürdigen Affektverschiebungen kommen kann, und schließlich, als unvermeidlichen Effekt all dieser und noch anderer ›Mechanismen‹, die Entstellung, die jedoch vielfach den Eindruck einer tendenziösen Verschleierung macht“ [26].

Da hierbei oft emotional Bedeutsames auf nichtige Nebensächlichkeiten verschoben wird, wird nicht nur der Außenstehende, der die Problematik des Traumes nicht kennt, sondern der Träumende selbst gegenüber seinem eigenen manifesten Traum in die Irre geführt [27]. Da nämlich der Traum nachher affektiv nicht mehr einfühlbar ist, verleiht ihm die Verschiebung „den Charakter des Unverständlichen oder des sinnlos Absurden“ [28]. Deshalb ist auch, wie schon angedeutet, der spezifische Effekt der genannten dritten Gruppe von Verdichtung eine Form von Verschiebung.

c) Umsetzung in traumhaft Darstellbares

Hier handelt es sich um die weitgehende Transposition des latenten Traumgehaltes ins Visuelle. Dies kann geschehen, indem Zuständliches durch Gegenständliches, Nichtanschauliches durch Anschauliches (z. B. Ehe durch Ring) dargestellt wird [29]. Ferner spielt bei diesen Transpositionen des latenten Traumgehaltes die Metapher [30], die Allegorie [31] und vor allem die Symbolik [32] eine große Rolle. Zwischen Allegorie und Symbolik ist hierbei klar zu unterscheiden.

Die *Allegorie* lebt lediglich durch Anspielung auf etwas anderes und wendet sich mehr an das geistige Verständnis, während das *Symbol* bereits lebendige Inkarnation ist und den ganzen Menschen anspricht.

Beim *Symbol* geht es also darum, „daß es — und zwar gefühls- und nicht verstandesmäßig! — in uns die ›höchsten‹ (sublimsten) und ›tiefsten‹ (animalischen) Erlebnismöglichkeiten zugleich anspricht und so zu gutem wie zu bösem Tun aufrufen kann“ [33]. In diesem engen Sinn kommt das Symbol jedoch nur selten vor. Bei dem, was in der Literatur als sogenanntes *Traumsymbol* [34] bekanntgeworden ist, handelt es sich deshalb zumeist nicht um Symbole im eigentlichen Sinn. Mit ihrer Verwendung muß man deshalb sehr vorsichtig sein. Es ist zwar ohne Zweifel, daß der Traum reichlichen Gebrauch an Symbolen macht, da sie der besprochenen Verdichtungstendenz der Traumarbeit — in möglichst wenig Text möglichst viel umschließen — und ebenso der Notwendigkeit bildhafter Darstellung geradezu in idealer Weise entgegenkommen. Es darf dabei aber nicht vergessen werden, daß jedes Symbol in seinem eigentlichen Sinn, aber

---

26 *W. Kemper*, S. 69. 27 *Ders.*, S. 71. 28 Ebd. 29 *Ders.*, S. 73—75.

30 *H. Schultz-Hencke*, a. a. O., S. 108—110. 31 *W. Kemper*, S. 75—78.

32 *S. Freud*, a. a. O., S. 355—409; *H. Schultz-Hencke*, a. a. O., S. 96—108; *W. Kemper*, S. 78 bis 81.

33 *W. Kemper*, S. 78.

34 Vgl. *E. Aeppli*, Der Traum und seine Deutung, Zürich ²1943, S. 199—392.

ebenso auch nur in der Bedeutung von Siegel und Allegorie gegeben sein kann, und selbst hier sind die Grenzen fließend[35]. Die Form des Traumes kann ja, wie wir schon dargelegt haben, niemals allein den Schlüssel zum Verständnis des manifesten Trauminhaltes bieten.

d) Das Problem der Traumentstellung

Trägt zwar schon die Verwendung von Verdichtung und Verschiebung, von Allegorie, Siegel und Symbolen wesentlich zur Entstellung des Traumes bei, so erreicht diese in der *sekundären Traumbearbeitung*[36] ihre letzte Vollendung. Nach den mannigfachen Einzeltransformierungen bekommt nämlich das Traumganze durch die sekundäre Traumbearbeitung gewissermaßen in letzter Redaktion doch wieder ein einheitliches Kolorit. Alle größeren Unebenheiten — Exzesse der animalischen Natur u. dgl. — werden nach den im Wachzustand geltenden Kategorien abgeschliffen, wodurch ihr Wiedererkennen im manifesten Traum verhindert wird[37].

Dies hängt damit zusammen, daß selbst in den tiefen Träumen, wie wir noch sehen werden, das Wachbewußtsein nicht gänzlich ausgelöscht ist. Bei einem allzustarken Auseinanderklaffen des Unbewußten greifen nun die Normen des Bewußtseins ein, die je nach der Weltanschauung des Einzelnen weiter oder enger gesteckt sind, um das zum Fortbestand der betreffenden Existenz als Individuum notwendige Gleichgewicht wiederherzustellen.

Kann aber das Gleichgewicht nicht hergestellt werden, so kommt es zu einem Angsttraum, der nötigenfalls zur Flucht ins Erwachen mit seinen sicher geprägten Ordnungskategorien führt[38]. „So wird der Angsttraum zum Schutz gegen die Gefahr, daß ein im Traum in Gang kommender Dammbruch ein Ausmaß annimmt, daß er sich in die Wachexistenz des Träumers als neurotische oder psychotische Symptomatik fortsetzt oder, wie dies neuere Forschung immer eindeutiger gezeigt hat, sich sogar in Form von Körperkrankheiten äußert.“[39]

B. DER TRAUMINHALT

Der Inhalt und die spezifische Form des jeweiligen Traumes hängt von der aktuellen Erfassung des Träumers beim Einschlafen ab. Diese aktuelle Verfassung des Träumers ist bedingt durch die Vorfälle am Traumtage, besonders aber von der existenziellen Thematik seiner gesamten Lebenssituation, der äußeren und inneren Gegenwart und Vergangenheit.

---

[35] *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 493—495; *ders.*, Vorlesungen, a. a. O., S. 182 bis 183; *W. Kemper*, S. 78—79.

[36] *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 492—512.

[37] *W. Kemper*, S. 87—88; *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., 492—495; *ders.*, Vorlesungen, a. a. O., S. 182.

[38] *W. Kemper*, S. 112.

[39] Ebd., S. 113.

1. Traum und äußere Wirklichkeit

Der Trauminhalt ist deshalb auch nie eine, wie in einem Dokumentarfilm festgelegte, fotografisch getreue Kopie der äußeren gegenwärtigen Realität, sondern er stellt immer nur deren Verarbeitung dar, wenn diese auch manchmal ganz unmerklich ist[40].

Auch bezüglich der Vergangenheit spricht alles dafür, daß die uns selber so unerwarteten Szenen aus unserem vergangenen Leben, selbst aus der frühesten Kindheit[41], die der Traum oft hervorholt, mit ihren erstaunlich genau überlieferten Einzelheiten mehr sind als nur fotografisch getreue Wiedergaben, wenngleich ein exakter Beweis hierfür niemals zu erbringen sein wird[42]. Es geht nämlich bei den im Traum hochgewirbelten Erlebnissen der frühen Kindheit, wie überhaupt des gelebten Lebens, nicht darum, irgendeine Szene weitgehend historisch wieder nachzuzeichnen, sondern dem Traum dient das Rohmaterial der bisher objektiven Realität in erster Linie zur Befriedigung der psychodynamischen Notwendigkeiten, wie sie aus der aktuellen subjektiven, psychischen Realität erwachsen[43]. Wie weit jedoch unsere im Traum wieder zugänglichen Erinnerungen zurückreichen, kann heute noch nicht gesagt werden[44]. Manche Forscher vertreten sogar die Ansicht, daß im Traum nicht nur Erlebnisse der *intrauterinen* Phase, sondern selbst Niederschläge aus der Zeit *vor* unserer persönlichen Existenz auftauchen können[45].

2. Traum und Innerlichkeit

Was die Wiedergabe von Innenzuständen anbelangt, so ist grundsätzlich das gleiche Postulat zu erheben. Es ist deshalb absolut gerechtfertigt, daß der Traum innere Zustandschilderung sei. Nur ist dabei zu beachten, daß die innere Zustandschilderung nur einen Teilaspekt des Trauminhaltes berücksichtigt.

a) Traum und Phantasie

Von aller Innerlichkeit ist die Welt der Phantasie dem Reich der Träume am verwandtesten. „Beide weisen auf die in uns schlummernden Möglichkeiten im Guten wie im Bösen. Im Schlafe erfolgt jedoch infolge Abdämpfens der Sinneseindrücke die Abschaltung von der Tagwelt vergleichsweise noch vollkommener, und zudem ist die freie Verfügung über die wirkliche Motorik im Schlafe — wenigstens normalerweise — nahezu aufgehoben. So kann der Traum im Vergleich zur Phantasie bei diesem Spiel zwischen Hoffnung und Befürchtung, zwischen Wunsch und Angst, also zwischen den zu neuen Zielen vorwärtsdrängenden Antrieben und der sie bremsenden Abwehr aus ängstlich-beharren-

---

40 Ebd., S. 132.

41 *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 199—224; *ders.*, Vorlesungen, a. a. O., S. 201 bis 217; *W. Kemper*, S. 136—139.

42 *W. Kemper*, S. 134. 43 *Ders.*, S. 137. 44 Ebd.

45 *C. G. Jung*, Über die psychische Energetik und Existenz der Träume, Zürich 1948, S. 245—257.

der Sorge zulassen, daß die Antriebsseite sich weit üppiger entfaltet.“ [46] Es ist deshalb nicht zufällig, daß die *schöpferische* Produktivität der Phantasie, wie wir noch sehen werden, im Traum seine Parallele hat. Wenngleich die in solch seelischer Verfassung gemachten Erfindungen nicht als traumspezifisch bezeichnet werden können [47].

b) Traum und individuelle Märchen- und Mythenschöpfung

Wie der Phantasie, so ist ferner auch dem Traum die Fähigkeit zur Schöpfung von Gebilden eigen, die dem, was wir als Kollektivgebilde der Märchen, Legenden, Sagen und Mythen kennen, zum Verwechseln ähnlich sind. *Jung* würde diese Träume als *große* bezeichnen [48], weil sie nämlich in allgemein gültiger und vom einzelnen Träumenden in einer weitgehend unabhängigen Form kollektive Menschheitsproblematik darstellen. Dabei treffen wir im Mythen- und Sagengut die gleichen Grundthemen wie im Märchen und im Traum, ja meist sogar in der gleichen Symbolik dargestellt, so daß Jung die *Mythen* geradezu als *Kollektivträume* der Menschheit bezeichnet hat [49].

Gegenüber einer solchen Konzeption ist jedoch einzuwenden, daß die *typischen Lebenssituationen,* die der Mensch schon vom Moment der Befruchtung im mütterlichen Leibe bis zu seinem Tode zu durchlaufen hat und die sich ganz unabhängig von seinem höchst persönlichen Einzelschicksal als lebenswendende Marksteine und Umbruchphasen (Geburt, Reifung...) im Gesamtablauf seines Lebens abheben und so auch den ihnen entsprechenden Niederschlag in uns finden, *hinreichen,* „um in jedem von uns genug tiefe gleichartige Eindrücke zu hinterlassen, so daß diese, wenn sie durch geeignete kategorial entsprechende Tagesvorfälle mobilisiert werden, dann nächtlich in einer bei allen Menschen weitgehend übereinstimmenden Art im Traum wieder auftauchen müssen. Diese Gleichartigkeit der typischen Grunderlebnisse des Menschen würde schon hinreichend erklären, warum Märchen, Mythen und Sagen (obwohl sie doch, wie gesagt, objektiv ›falsch‹ sind bzw. sogar vielfach als historische Fälschung nachgewiesen werden konnten) sich dennoch durch die Jahrhunderte hindurch haben erhalten können und von uns allen gesucht und gepflegt werden. Dank des auch im modernen technisierten Menschen erhalten gebliebenen Restes der archaischen „Ursprache“ verstehen wir sie noch unmittelbar, weil wir ihnen als unserem eigensten Geschehen sehr nahe sind. Sie erfüllen uns ständig. So können, ja müssen wir sie auch jederzeit in unseren Träumen neu gestalten.“ [50]

Bei dieser Kategorie von *Reifungsträumen* geht es nämlich um die Problematik der im Menschen zeitlebens widerstreitenden Tendenzen des *Vorwärtsdrängens* und des *Festhaltens* an dem gesicherten Vergangenen. Jeder Schritt

---

46 *W. Kemper,* S. 142—143.

47 *Ders.,* S. 143.

48 *C. G. Jung,* a. a. O., S. 245—257.

49 *C. G. Jung - K. Kerenyi,* Das göttliche Kind, in: Albae vigiliae, Heft VI/VII, Leipzig, S. 86 ff.; *C. G. Jung,* Über die psychische Energetik und Existenz der Träume, S. 245—257.

50 *W. Kemper,* S. 145—146.

nach vorwärts bedeutet nämlich ein partielles Aufgeben von Vergangenem; „es kann undramatisch erfolgen, kann aber auch den betonten Charakter eines die-Brücke-hinter-sich-Abbrechens haben oder den eines existenzbedrohenden Verlustes oder schweren Schadens, der manchmal geradezu körperlich erlebt wird“ [51].

Deshalb ist es verständlich, daß das Grundthema dieser Träume die Scheu vor dem entscheidenden Schritt über die Schwelle ist, die die bisherige, inzwischen bereits vertraut gewordene Entwicklungsphase, von der bevorstehenden neuen und noch unbekannten trennt.

c) Traum und existentielle Problematik

Der Traum ist in allen seinen Einzelphasen vor allem eine Begegnung mit den vor uns selbst zum Großteil verborgenen Anteilen und Wesensseiten von uns selbst. „Sie sind es, die wir bevorzugt in den im Traum auftretenden Figuren personifiziert oder versachlicht dargestellt finden.“ [52] Dies schließt aber nicht aus, daß dieselbe Figur infolge der erwähnten Tendenz des Traumes zu verdichten zugleich auch einen objektiven Bezug hat, also etwa auf eine reale Person oder Begebenheit der Gegenwart oder Vergangenheit, ja selbst der Zukunft, wie wir noch sehen werden, (oder aller drei zugleich) anspielt.

Deshalb urteilt derjenige, der sich bei einem solchen Traum mit der Feststellung einer inneren Zustandsschilderung begnügt, ebenso zu eng und einseitig wie der, „der nur mittels Assoziationen die Beziehung zur aktuellen Realität sieht, oder der nur nach historisch-biographisch-pathogenetischem Kindheitsbezug fahndet, oder der durch Forschen nach dem Prospektiven nur den finalen Sinngehalt im Traume zu erkennen sucht. Alle vier sehen nur eine Teilwahrheit, was sich im Falle einer Behandlung zum Schaden des Patienten auswirken müßte.“ [53]

Mithin schließt sich also der gleichzeitige Bezug des Trauminhaltes auf die existentielle Problematik und die animalische Antriebswelt ebensowenig aus wie der auf subjektive und reale Gegenwart, wie objektive Vergangenheit und Zukunft, oder der auf Kausalgenetisches und Finalprospektives. Gegenwärtiges, Vergangenes, und wie wir noch sehen werden, auch Zukünftiges, Subjektives und Objektives, Inneres und Äußeres werden im Traum in eins verflochten, ohne sich gegenseitig zu stören oder auszuschließen. Vielmehr geben alle diese Gegenständlichkeiten und all die anderen dem Traum erst sein *spezifisches* Kolorit und die rechte Tiefendimension, indem sie sich gegenseitig ergänzen und klären.

Dies erklärt auch, warum die Traumforscher der verschiedenen Schulen behaupten können, daß ihre eigenen Träume oder die Träume ihrer Versuchspersonen oder Patienten stets die existentielle, oder die animalische, oder die prospektive oder sonst eine den betreffenden Forscher interessierende Thematik aufweisen. Keiner, der die umfangreiche Thematik des Traumes erfaßt hat, wird

---

[51] *Ders.*, S. 148. [52] *Ders.*, S. 150. [53] *Ders.*, S. 152.

dies leugnen. Ob jedoch auch bei der psychotherapeutischen Behandlung ein besonderer Aspekt herausgehoben werden kann, ist eine andere Frage, die jedoch nicht mehr in diesen Rahmen fällt.

Trotz der Erkenntnis *Freuds*, daß sich im Trauminhalt auch Anteile des Träumers selbst spiegeln, hat erst *Jung* die systematische Anwendung der derartigen Deutung eingeführt und sie als *Subjektstufendeutung*[54] der von *Freud* bevorzugten *Objektstufendeutung*[55] gegenübergestellt und ihr auch bald den Vorrang gegeben.

Die Vorzüge dieser Deutung sind sicher groß. Man muß sich dabei jedoch vor der Einseitigkeit hüten, im Trauminhalt ein ganz unverfälschtes Spiegelbild des inneren Zustandes zu sehen oder gar den objektiven Hinweis auf den einzuschlagenden Weg[56]. Man darf nämlich nie vergessen, daß der Traum *mehr* ist als nur ein Dokumentarfilm des Vergangenen oder nur authentische Schilderung des Gegenwärtigen oder nur Ankündigung des Zukünftigen.

---

[54] *M. Boss*, a. a. O., S. 49—52; *C. G. Jung*, Psychologische Typen, Zürich 1921, S. 673—674.
[55] *Dies.*, a. a. O.
[56] *W. Kemper*, S. 155.

3. KAPITEL

Die Funktion des Traumes

Wie aus dem historischen Überblick ersichtlich wurde, gingen und gehen die Meinungen über kaum etwas im Traume derart auseinander wie über seine *Funktion.* Dabei sieht das eine Extrem im Traume lediglich den Ausdruck des Schlafzustandes der Gehirnzentren[1], während nach dem anderen Extrem der Traum Treffpunkt des Ich mit dem Kosmos ist[2] oder das Offenbarungsmittel der Urweisheit[3].

Zwischen diesen beiden Extremen bewegen sich nach wie vor die Meinungen der heutigen Traumforscher. Nur *Boss*[4] spricht dem Traum eine Funktion im Sinne der bisherigen Auffassungen überhaupt ab. Der Traum sei eine andere Seinsmodalität, womit die von der Ebene des Wachbewußtseins aus gestellte Frage nach seiner Funktion schon falsch gestellt sei.

Angesichts derart sich widersprechender Aussagen ist es hier notwendig, von unserem dargelegten Standpunkt aus die Frage der *Traumfunktion* kurz zu beleuchten.

A. DIE EXISTENTIELLE FUNKTION

1. Wach- und Traumwirklichkeit

Wie schon eingangs erwähnt und wie wir noch sehen werden, ist im Traum unsere Wahrnehmungsfähigkeit ähnlich wie in der Hypnose umfangreicher als im Wachzustand. Deshalb begegnet dem Träumenden auf seiner Suche nach Freiheit vom Zugzwang seiner Tagesexistenz das im Wachzustand *Verstellte,* das sich erst der weiteren Wahrnehmungsfähigkeit des Träumenden enthüllt und oft mit dem Chaotischen, dem Abgründigen zu tun hat, unvermeidlicherweise im Traume, und er muß sich mit ihm auseinandersetzen.

Damit ist klar ausgedrückt, daß der Seinsmodus des Traumes vom Seinsmodus des Wachens verschieden ist. Im Wesenskern sind jedoch beide aufs

---

1 *A. Hoche,* Das träumende Ich, Jena 1927; *ders.,* Der Traum, Berlin 1924.
2 *P. Bjerre,* a. a. O., S. 12. 3 *E. Aeppli,* a. a. O., S. 82.
4 *M. Boss,* a. a. O., S. 232—233.

engste verbunden. Denn „sind wir Menschen auch in unserem Seinsmodus des Traumes von unserem Seinsmodus des Wachens verschieden — in manchem sogar bis zum Gegenteil —, so sind wir doch in beiden Seinsmodalitäten immer die gleiche Person“[5]. Wie nämlich unsere *Traumexistenz* in unser Wachsein hineinreicht, so bleiben wir ebenso in unseren Träumen mit unserer *Wachexistenz* verbunden[6]. Gleichwie in tiefer Hypnose das Wachbewußtsein mit seinen Kategorien[7] keineswegs gänzlich ausgeschaltet ist, so ist auch im Schlaf und Traum, selbst in den tiefen Träumen, das Wachbewußtsein nicht gänzlich ausgelöscht. Wir bleiben nämlich auch im Traume die Menschen von heute mit all den bis auf den heutigen Tag gemachten Erfahrungen, einschließlich der unter manchem Verzicht erworbenen Wertordnung[8]. Nur eröffnet sich uns im Traum noch zusätzlich die Gesamtheit unserer früheren *Erlebnismöglichkeiten*[9].

2. Die verschiedenen Aspekte der Traumfunktion

Betrachtet man nun von der angeführten Grundstruktur aus die verschiedenen, anscheinend sich widersprechenden Ansichten über die Funktion des Traumes, so sieht man, daß es sich hierbei letztlich nur um verschiedene, etwas einseitig betonte Aspekte der so umfangreichen Thematik der Traumfunktion handelt. In irgendeiner Form lassen sich nämlich alle in die Welt der Traumfunktion einbauen.

So findet sich die Auffassung *Freuds*, daß es die Funktion des Traumes sei, zur Gewährleistung des Schlafes *intrapsychische Erregungen* zu binden[10], ebenson bestätigt wie seine Ansicht von der *Wunscherfüllung*[11] des Traumes. Da jedoch dieser letztgenannte Aspekt der Traumfunktion meistens mißverstanden wird, sei hier die diesbezügliche, sehr aufschlußreiche Erklärung von *W. Kemper* angeführt, der als sogenannter orthodoxer Freudschüler am ehesten berechtigt ist, hierüber eine Erklärung zu geben: „Der Mensch, und zwar nicht nur der neurotisch oder psychotisch kranke, fühlt sich im Leben unablässig Situationen ausgesetzt, auf die er zwiespältig reagiert. Er leidet nicht nur an der Diskrepanz zwischen seinen Antrieben und den ihrer Verwirklichung entgegenstehenden Behinderungen seitens der Außenwelt, sondern auch am ewigen Widerstreit in sich selbst zwischen seinen Antrieben und seinen eigenen verbietenden oder korrigierenden Instanzen. Ja, seine verschiedenen Antriebe können sogar einander widerstreiten, und ebenso können auch seine eigenen Gebote und Verbote miteinander in Widerstreit liegen. Aus dieser ständigen, oftmals schmerzlich gespürten, oftmals kaum wahrgenommenen

---

5 *W. Kemper*, S. 107. 6 *R. Bossard*, a. a. O., S. 102 u. 278—284.

7 „Suggestionen, die die moralische Integrität des Hypnosierten in unzumutbarer Weise antasten, werden nicht realisiert, sondern mit Erwachen oder einem Angstzustand, oder mit einem der gefürchteten »hypnotischen Zwischenfälle« (z. B. Zustand nicht mehr ansprechbarer tiefster Katalepsie) beantwortet“ (*W. Kemper*, S. 107/108).

8 *W. Kemper*, S. 108. 9 *R. Bossard*, a. a. O., S. 99; *W. Kemper*, S. 106 u. 118.

10 *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 239—240.

11 *Ders.*, a. a. O., S. 555—578; *ders.*, Vorlesungen, a. a. O., S. 217—234.

Spannung zwischen Widerstreitendem befreit uns der Traum (und ähnlich auch seine Schwester, die Phantasie) dadurch, daß er, wenn auch nur in imaginärer Form, eine Lösung anzubieten weiß, in der diese beunruhigenden und quälenden Dissonanzen verstummen, indem nämlich in (fiktiver) Harmonie alles konfliktlos unter einen Hut gebracht zu sein scheint.“ [12]

Hieraus, wie aus unseren früheren Darlegungen, erklärt sich auch die These vom Traum als *Hüter* [13] des Schlafes und die besonders von *Jung* [14] und *Maeder* [15] betonte *kompensatorische Funktion* des Traumes oder die Aufhebung der *Antinomie*, wie *Schultz-Hencke* [16] diesen Tatbestand nennt.

Ebenso paßt die Funktion des *Mahners* [17] und, wie wir noch sehen werden, die des *Künders* in den Bereich des Traumes. Selbst eine *Begegnung mit Gott* liegt, wie noch ausführlich dargelegt werden wird, in der Möglichkeit des Traumes. Es ist dabei jedoch nicht so, daß der Traum etwa unsere Trennung von Gott aufheben könnte, wie sich dies die ältere Traumauffassung vorstellte [18], noch daß Gott konkret aktiv in das irdische „Energiefeld“ des Menschen eingreifen würde, sondern die Einwirkung Gottes äußert sich nur indirekt in einer Veränderung des bisherigen innerseelischen Kräftespiels, eben mittels eines Traumes. Hier befinden wir uns aber nicht mehr auf rein wissenschaftlichem Boden, denn das Einwirken Gottes auf den Menschen im Traum gehört schon in den Bereich der Offenbarung, wovon dann später die Rede ist.

B. DIE PROSPEKTIVE FUNKTION

Wie schon erwähnt, kommt es im Traum zu einer partiellen Erweiterung der Wahrnehmung, und zwar nicht nur im Bezug auf *körperliche* Vorgänge (Erspüren einer bevorstehenden Krankheit u. dgl.), sondern ebenso im Bezug auf *psychisches* Material. Bewußt und nicht bewußt Erlebtes wird aus dem Archiv der individuellen Vergangenheit hervorgeholt. Ferner treten auch die Wesensseiten von uns, deren Verwirklichung im Tagesleben unterdrückt worden ist, im Traum in bevorzugter Weise in Erscheinung. Es wird also im Traum nicht nur das im Wachleben *konkret* Vernachlässigte gewissermaßen nachgeholt, sondern es erscheinen auch die von uns bisher nicht *verwirklichten*, uns jedoch auch zur Verfügung stehenden Möglichkeiten als bereits Leben gewordene Wirklichkeiten [19].

Durch diesen Tatbestand bekommt das Traumphänomen einen neuen Aspekt, der in seiner Thematik über die rein kompensatorische Funktion des Traumes hinausreicht. Es handelt sich hierbei jedoch nur um eine Akzentverschiebung. Während nämlich beim kompensatorischen Aspekt des Traumes das Traum-

---

[12] *W. Kemper*, S. 114. [13] *S. Freud*, Die Traumdeutung, a. a. O., S. 239—240.

[14] *C. G. Jung*, Gesammelte Werke 6: Psychologische Typen, Zürich 1960, S. 495—563.

[15] *A. Maeder*, Selbsterhaltung und Selbstheilung, Zürich 1949; *ders.*, Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928.

[16] *H. Schultz-Hencke*, a. a. O., S. 82—83 u. 111. [17] *M. Boss*, a. a. O., S. 178 ff.

[18] Siehe 1. Kap. A; *C. G. Jung*, Die Wirklichkeit der Seele, Zürich 1934, S. 68—103.

[19] *W. Kemper*, S. 118.

material unter dem Gesichtspunkt des in Vergangenheit und Gegenwart nicht (oder nicht genügend) Verwirklichten betrachtet wird (= *genetisch retrospektiver Aspekt*), wird hier das Traummaterial unter dem Gesichtspunkt des damit gegebenen Hinweises auf eine prinzipiell vorliegende Möglichkeit betrachtet, die sich in dieser oder in einer abgewandelteren Form vielleicht verwirklichen könnte *(final-prospektiver Aspekt)*[20]. Oder wie *Maeder* sich ausdrückt: „Viele Träume verhalten sich wie Vorübungen, Vorbereitungen zur späteren Wachtätigkeit; sie suchen und geben Lösungsversuche der bestehenden aktuellen Konflikte."[21]

Diese Thematik des Traumes beruht letztlich auf der dauernden Tätigkeit der Psyche und der von ihr auf Grund der psychophysischen Einheit verursachten Innervationsimpulse, die ihrerseits nach den Normen des Trägheitsgesetzes auf die Psyche zurückwirken. Bleiben auch die von diesen Mikroinnervationen hervorgerufenen Mikroaktionen für die gewöhnliche Wahrnehmung unterschwellig, so lösen sie im Falle einer zur Realisierung ausreichenden Verstärkung genau das Bewegungsfeld aus, das dem im gleichen Moment *affektiv Gespürten* oder *anschaulich Gedachtem* entspricht.

So kann man in bezug auf den Traum mit seinem von starken Emotionen begleiteten „anschaulichen Denken" — durch das gerade die zur vollen Entwicklung der Persönlichkeit des Träumers notwendigen, bisher aber vernachlässigten Wesensseiten zum Leben erweckt werden — „von einem bis ins Physiologische hinübergreifenden Bewältigungsversuch der dem Träumenden offenstehenden Möglichkeiten sprechen, der mit seinen begleitenden Mikroaktionen eine schon latente etwaige künftige Verwirklichung modellartig vorwegnimmt"[22].

Hierauf sind auch die sogenannten *traumschöpferischen Leistungen* (Erfindungen u. dgl.) zurückzuführen. Es handelt sich hierbei nämlich lediglich um eine Fortsetzung des Wachdenkens, der aktuellen seelischen Beschäftigung. Derartige Erkenntnisweisen sind deshalb auch nicht notwendig an den Traum gebunden, sondern sie ereignen sich ebenso in Zuständen des Schlafens bzw. Dösens und können deshalb nicht als eine spezifisch traumschöpferische Fähigkeit bezeichnet werden[23], wenngleich sie meistens im Traume zustande kommen.

C. DIE TELEPATHISCHE FUNKTION

Während Intuition, Erfindungen u. dgl. im Traume sich aus der prospektiven Funktion der Psyche in ihrer substantiellen Verbundenheit mit der Physis erklären lassen, durchbrechen die sogenannten paranormalen Inhalte diesen psychogenetischen Nexus. Da hier jedoch nicht näher auf die Problematik dieser Phänomene und der damit verbundenen Kontroversen eingegangen werden kann, soll dem durch einen diesbezüglichen Literaturhinweis Rechnung getragen

---

[20] *Ders.*, S. 118.
[21] *A. Maeder*, Selbsterhaltung und Selbstheilung, S. 27.
[22] *W. Kemper*, S. 119. [23] *R. Bossard*, a. a. O., S. 219—230.

werden[24]. Jedenfalls gelten heute Telepathie, Telekinese und Hellsehen als erwiesene Tatsachen[25], ja selbst die Präkognition, wie wir noch sehen werden, ist heute für den wissenschaftlich Eingeweihten ein Faktum[26].

Die häufigste Äußerungsformel solcher paranormaler Inhalte bildet nun gerade der Traum[27]. Bei aller Zurückhaltung des Urteils kann heute, wie *Bender* bemerkt, nicht mehr daran gezweifelt werden, daß es echte paranormale Träume gibt[28]. Am häufigsten handelt es sich hierbei um telepathisch verursachte[29].

Unter dem Begriff *Telepathie*, der von F. M. H. Myers[30] eingeführt und bestimmt wurde, versteht man die Übertragung seelischer Vorgänge jeder Art von einer Psyche auf eine andere außerhalb der bekannten Sinneswege.

Was nun speziell den *telepathischen Traum* betrifft, so spiegeln sich in seinem Inhalt Erlebnisse, Gefühle, Gedanken, Empfindungen anderer Menschen aus näherer und weiterer Entfernung, oft selbst über Kontinente hinweg[31]. Die dabei entstehenden eigentümlichen Eindrücke erscheinen im Traum oft in symbolisch ganz verhüllter Form und werden dabei vom Bewußtsein des Empfängers vielfach nicht verstanden[32]. Manchmal gestalten sie aber das fremde Erlebnis ganz realistisch[33]. Vielfach werden aber nur Bruchstücke fremden Erlebens übertragen, die mit dem eigenen Erlebnis verschmelzen „und nur durch eine tiefenpsychologische Analyse erkannt werden können“[34].

Man hat gegen derartige Traumberichte oft eingewendet, daß nur jene Fälle festgehalten werden, bei denen sich eine Übereinstimmung herausstellt. Die Zahl der trügerischen Fälle sei aber so groß, daß die Statistik vollkommen dagegenspreche. Derartigen Einwänden ist jedoch zu antworten, daß hier nicht die

---

[24] *H. J. Eysenck*, Sense and Nonsense in Psychology, Pelican Books A 385 [6]1963, S. 106 bis 141: Telepathy and claircroyance, S. 142—174: The Interpretation of Dreams; *J. B. Rhine* und *J. G. Pratt*, Paraspychologie. Grenzwissenschaft der Psyche, das Forschungsgebiet der außersinnlichen Wahrnehmung und Psychokinese. Methoden und Ergebnisse, München 1962. *L. L. Vassiliev*, Experiments in Mental Suggestion, Church Crookham (England) 1963. *J. Kral*, Das heiße Eisen. Das außersinnliche als Wissenschaft und Glaube, Abensberg 1962; *W. Gubisch*, Hellseher, Scharlatane, Demagogen, Kritik an die Parapsychologie, München 1961; *F. Matiesen*, Das persönliche Überleben des Todes, 3 Bände, Nachdruck 1961, Berlin; *G. N. M. Tyrrell*, Mensch und Welt in der Parapsychologie, Hamburg 1960; *A. Neuhäusler*, Telepathie, Hellsehen, Präkognition, Dalp-Taschenbücher Bd. 327, Bern 1958; *R. Amadou*, Das Zwischenreich, Baden-Baden 1958; *S. G. Soal* and *F. Bateman*, Modern Experiments in Telepathy, London 1954; *G. Devereux*, Psychoanalysis and the Occult, New York 1953; *H. Driesch*, Parapsychologie — Die Wissenschaft von den okkulten Erscheinungen, Zürich [3]1952; *A. Wiesinger*, Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie, Graz [2]1952; *A. Gatterer*, Wissenschaftlicher Okkultismus, Innsbruck 1929; *G. Murphy*, Challenge of Psychical Research, New York 1961.

[25] H. Bender, Nachwort zu „Mensch und Welt in der Parapsychologie“ von *G. N. M. Tyrrell*, übers. von *H. Bender* und *Ing. Strauch*, Hamburg 1961, S. 320.

[26] *G. Frei*, Die heutige Situation in der Parapsychologie, in: *J. Kral*, Der neue Gottesbeweis, Abensberg 1956, S. 44; *H. Bender*, a. a. O., S. 320.

[27] *H. Bender*, Parapsychische Phänomene als wissenschaftliche Grenzfrage, in: FDU 6 (1957/58) S. 76.

[28] *H. Bender*, Das Problem des Wahrträumens, in: Neue Wissenschaft (NW) 5, 2/3 (1955) S. 44. [29] Ebd. [30] *G. N. M. Tyrrell*, a. a. O., S. 64.

[31] *H. Bender*, a. a. O., S. 44. [32] Ebd. [33] Ebd. [34] Ebd.

Quantität, sondern die Faktizität der Fälle entscheidend ist. Diese kann nach dem Stand der heutigen Forschung nicht mehr geleugnet werden[35]. Auch die relative Häufigkeit der telepathischen Träume gilt heute als erwiesen[36]. Auf Einzelfälle kann in diesem Rahmen jedoch nicht eingegangen werden. Dies ist auch nicht nötig, denn die diesbezüglichen kritischen Untersuchungen sprechen für sich selbst[37].

Was die Art der telepathischen Übertragung anbelangt, so vollzieht sich diese fast immer zwischen gefühlsmäßig verbundenen Menschen. Dabei führen in 85 % der Fälle affektiv betonte negative Erlebnisse, wie Tod und Unglück, Trennung, Eifersucht, Gefahr für Leib und Leben, Krankheit, Verlust von Eigentum, den so rätselhaften Sprung über den Raum herbei, während freudige Ereignisse eine viel geringere Motivationskraft aufweisen[38]. Dies scheint darauf zu beruhen, daß gerade das Gefühl der Angst die Seinsstruktur des Menschen am tiefsten erschüttert, während hingegen das freudige Erlebnis nur ganz selten auf den Existenzgrund greift und so die nötige Disposition auslöst. Die für den Faktizitätsbeweis besten Fälle sind jene, bei denen das Erleben sofort aufgezeichnet und für die Erfüllung als Dokument beigebracht wird.

Was die Erklärung derartiger Phänomene betrifft, so sei hier nur darauf hingewiesen, daß die kompensatorische und prospektive Funktion des Traumes nicht ausreichen, weil es sich hier nicht um eine rein intrapsychische Thematik handelt. Auf die vorgebrachten Erklärungsversuche wird in der nun folgenden Darlegung der präkognitiven Funktion des Traumes hingewiesen.

D. DIE PRÄKOGNITIVE FUNKTION

Während die prospektive und telepathische Funktion des Traumes als ein erwiesenes Faktum gilt, ist die von alters her dem Traum zuerkannte Funktion der *Präkognition*, der natürlichen Vorschau, noch Gegenstand heftiger Kontroversen[39]. Dabei steht heute bei denen, die sich ernstlich um dieses Problem bemühen, nicht mehr die Frage der Faktizität so stark im Vordergrund, als vielmehr die Frage der Interpretation. Hierbei spielen besonders auch persönliche Vorurteile mit; denn wem Präkognition philosophisch unmöglich erscheint, den

---

35 *G. Frei*, Erste Internationale Konferenz für parapsychologische Studien, Utrecht 1953, in: NW 4 (1954) S. 2.

36 *G. Sannwald*, Statistische Untersuchungen an Spontanphänomenen, in: Zschr. f. Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie Bd. 3, Nr. 1 (1959) S. 59—72; *Ders.*, Zur Psychologie paranormaler Spontanphänomene. Motivation, Thematik und Bezugspersonen okkulter Erlebnisse: a. a. O., Nr. 2/3 (1960), S. 148—184; *H. Bender*, Der Krieg im Spiegel okkulter Erlebnisse, in: NW 9, 1 (1960).

37 *J. B. Rhine* und *J. G. Pratt*, a. a. O.; vgl. auch *H. J. Eysenck*, a. a. O., S. 106—141.

38 *H. Bender*, Nachwort zu „Mensch und Welt in der Parapsychologie" von *G. N. M. Tyrrell*, S. 324.

39 *G. Frei*, Parapsychologie und Philosophie. Vortrag, gehalten vor der Schweizer Parapsychologischen Gesellschaft in Zürich am 31. März 1955, in: NW 5 (1955) S. 137—150; *J. Kral*, Das heiße Eisen, Das Außersinnliche als Wissenschaft und Glaube, Abensberg 1962.

kann selbst alles empirisch gewonnene Beweismaterial kaum von der Möglichkeit einer „Vorschau" überzeugen[40].

Es ist deshalb hier neben dem Hinweis auf das empirisch gewonnene Beweismaterial für die Präkognition, näherhin für die Präkognition im Traum, auch auf deren philosophische Erklärung einzugehen.

1. Präkognition und Empirie

Was die empirische Erforschung der *Präkognition* anbelangt, so sei hier vor allem auf die diesbezüglichen Versuche und Untersuchungen des parapsychologischen Laboratoriums an der amerikanischen Duke-Universität unter der Leitung von *J. B. Rhine*[41], des parapsychologischen Institutes der Reichsuniversität Utrecht unter Leitung von *W. H. C. Tenhaeff*[42] und des Freiburger Institutes für Grenzgebiete der Psychologie und der Psychohygiene unter Leitung von Hans *Bender*[43] verwiesen.

J. B. Rhine legte 1957 zusammen mit seinem langjährigen Mitarbeiter *J. G. Pratt* in dem Werk „Parapsychologie, Frontier Science of the Mind" die Bilanz der 25jährigen Tätigkeit des parapsychologischen Laboratoriums der Duke-Universität vor[44]. Nach diesem Beweismaterial werden nicht nur Telepathie und Hellsehen als bewiesen angesehen, sondern selbst im Hinblick auf die Präkognition beurteilen die Autoren das Beweismaterial als höchst bedeutsam[45].

Während Rhine und die nach seinem Verfahren arbeitenden Forschungsgruppen ihre Erfolge mit statistischen Methoden erzielten, hat das Utrechter Institut in Zusammenarbeit mit dem Freiburger Institut qualitative Untersuchungen über das umstrittene Phänomen der Präkognition mit dem holländischen sensitiven Gerard Croiset angestellt und Methoden für eine quantitative Auswertung entwickelt, die die Bewertung des individuellen, lebensnahen Materials objektivieren. Das dabei gewonnene Versuchsmaterial genügt, wie Bender erklärt, um bei den Experimentatoren und den unmittelbaren Beobachtern die Gewißheit zu begründen, daß Croiset über präkognitive Fähigkeiten verfügt[46]; „doch wären weitere Ergebnisse mit der in Umrissen skizzierten Methode erforderlich, um den Anspruch eines wissenschaftlichen Beweises erheben zu können."[47]

Hierzu kommt noch als weiterer Zweig der quantitativen Forschung die Erforschung der sogenannten spontanen Phänomene (Ahnung, Vision, Zweites Gesicht und Wahrträume), der man sich nun wieder in einer besonderen Weise zuwendet[48]. Denn die statistisch nicht erfaßbare, individuelle Natur der Psi-Phänomene, ihre Bedeutung im menschlichen Verhalten und die Situation, in der sie ins Spiel kommen, kann letztlich nur durch wohlbezeugte und beglaubigte Einzelfälle kennengelernt werden.

---

[40] *H. Bender*, a. a. O., S. 327. [41] *J. B. Rhine* und *J. G. Pratt*, a. a. O.
[42] Tijdschrift voor Parapsychologie, hrsg. von *W. H. C. Tennhaeff*, Utrecht/Holland, seit 1930.
[43] ZPGP. [44] *J. B. Rhine* und *J. G. Pratt*, a. a. O. [45] *H. Bender*, a. a. O., S. 320.
[46] *H. Bender*, a. a. O., S. 327. [47] Ebd. [48] *Ders.*, a. a. O., S. 322—323.

Bei diesen paranormalen Fällen werden ebenfalls präkognitive Erlebnisse berichtet, und zwar sind sie ebenso häufig wie Erlebnisse, die sich auf gleichzeitiges Geschehen oder Vergangenes beziehen. Dabei bietet vermutlich der Traum die häufigste Äußerungsform[49].

Der Wert dieser Berichte ist natürlich sehr verschieden. Die besten Fälle sind solche, bei denen unmittelbar nach dem Traum die schriftliche Aufzeichnung erfolgte und diese dann einem wissenschaftlichen Treuhänder übergeben wurde. Dabei eröffnen annähernd lückenlose Traumaufzeichnungen der Untersuchung vermutlich paranormaler Inhalte, die über mehrere Jahre sich erstrecken, unvergleichlich größere Möglichkeiten als mehr oder weniger isolierte Einzelberichte. Sonst sind nämlich Fehlerquellen unvermeidlich[50]. Aus diesem Grunde hat auch ein Großteil der präkognitiven Traumberichte keine letzte Beweiskraft[51]. Es gibt aber neben derartigen Berichten auch eine Reihe von absolut kritikfesten Untersuchungen präkognitiver Träume, die die Möglichkeit der Präkognition im Traum bezeugen[52].

Hier sei nur auf die unlängst erschienene Strukturanalyse von in erwartender Beobachtung dokumentierten Träumen von *H. Bender* und *J. Mischo* etwas näher verwiesen, da diese Arbeit ihrem Inhalt und ihrer wissenschaftlichen Ausführung nach wohl einmalig dasteht[53]. Es handelt sich bei dem hierbei untersuchten Material möglicher Präkognition um fortlaufende Traumaufzeichnungen, die eine vermutlich paranormal begabte Versuchsperson in kurzen Abständen dem Freiburger „Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene" zur Verfügung stellte und die dort in erwartender Beobachtung archiviert wurden[54].

Aus diesem eingesandten Material von ca. 1000 Traumberichten wurde ein Komplex von 12 Träumen, die einen auffälligen Bezug zu einer künftigen Filmrolle der Träumerin in dem Film „Nacht fiel über Gotenhafen" aufwiesen[55], als Fall „Gotenhafen" gesondert untersucht[56]. Hier fällt auch der mit Recht gegen spontane Phänomene oft erhobene Einwand, daß das vorgefaßte Urteil okkulter Zusammenhänge das Gedächtnismaterial zur passenden Gestalt umstrukturiere, weg: „die Träume sind vor der ›Erfüllung‹ notiert und im Freiburger Institut archiviert worden. Die Dokumentation der für die ›Erfüllung‹ in Anspruch genommenen Realsituation ist vollständig. Es bleibt noch die Frage, ob zur Zeit des Traumes schon zureichende Gründe vorhanden waren, aus denen die ›Erfüllungssituation‹ hätte geschlossen werden können, oder ob diese durch

---

[49] *Ders.*, FDU 6 (1957/58) S. 76. [50] *H. Bender*, a. a. O., S. 324.

[51] Zum Beispiel *W. Moufang - W. O. Stevens*, Mysterium der Träume, München 1953.

[52] *H. Bender*, Das Problem des Wahrträumens, in: Neue Wissenschaft 5, 2/3, S. 41—49; *ders.*, FDU 6, S. 76—84 mit Abbild. Tafel I und II.

[53] *H. Bender - J. Mischo*, Präkognition in Traumserien, in: ZPGP 4, 2/3 (1960—1961) S. 114—198 mit Abbildungen im Anhang und ZPGP 5, 1 (1962) S. 10—47.

[54] *Dies.*, a. a. O., S. 115. [55] *Dies.*, a. a. O., S. 118.

[56] *Dies.*, a. a. O., S. 118 und 144—172: Übersicht über den Drehverlauf und Dokumentation der Koinzidenzen.

einen Erfüllungszwang der Träumerin hätte herbeigeführt werden können. Beides ist zu verneinen.“ [57]

Ferner wirkt die Methodik, mit der H. Bender und J. Mischo die Dokumentation und die Strukturanalyse sinnvoller Koinzidenzen im Fall „Gotenhafen“ durchführten, überzeugend. Diese ganze Arbeit, die ich selbst im Archiv des Freiburger Instituts, das mir in freundlicher Weise zur Verfügung gestellt wurde, bis in die einzelnen Phasen verfolgen konnte, haben die beiden Autoren in folgender sehr aufschlußreicher Zusammenfassung kurz beleuchtet.

„Die Autoren stellten sich die Aufgabe, die objektiven Sachverhalte lückenlos zu dokumentieren. Tonbandprotokolle von Zeugenaussagen werden wiedergegeben, Tagesberichte der Produktionsgesellschaft herangezogen, Standphotos und Filmszenen (die in einem den Artikel ergänzenden Dokumentarfilm zugänglich ‚gemacht worden sind‘) dienen als anschauliche Belege. Zeugen stellten in einem Zuordnungsversuch auffällige Koinzidenzen zwischen Traumstücken und den objektiven Sachverhalten fest, für die zur Zeit der Traumniederschrift nicht die geringsten Anhaltspunkte bestehen konnten. Durch die Dokumentation werden die Koinzidenzen aus dem Material unmittelbar ersichtlich. In der Analyse der Evidenz unterscheiden die Verfasser zwischen einer von außen feststellbaren Übereinstimmungs-Evidenz, die hauptsächlich bei realistisch-abbildenden Träumen zustande kommt, und einer Evidenz verständlicher Zusammenhänge. Diese ergibt sich aus einer Aufdeckung des Traumsinnes, der — wie an einem ersten Beispiel gezeigt wird — Gegenwärtiges (Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation zur Zeit des Traumes) und Zukünftiges (präkognitives Bezugssystem) miteinander verschränkt. Die zur Interpretaton herangezogenen Lebensumstände der Träumerin werden durch ihr Tagebuch dokumentiert.“ [58] Diese Verschränkung wurde in einem zweiten Teil des Beitrages (in: ZPGP, 5, 1 [1962], S. 10—47) an weiteren Beispielen auf ihre Motivation untersucht. Dabei wurde auch die Frage erörtert, ob diese Koinzidenzen mehr für das Modell der *Synchronizität* (C. G. Jung: das Außergewöhnliche liegt im Ereignis) oder für das Modell der *außersinnlichen Wahrnehmung* (Psi-Fähigkeit der Parapsychologie) sprechen.

Wenn man nun dieses als empirisch kritikfest bezeichnete Beweismaterial für Präkognition — näherhin für Präkognition im Traum — durchgearbeitet hat, so erscheint einem das Faktum der Präkognition kaum mehr ohne weiteres leugbar zu sein, und es stellt sich uns somit die Frage der Interpretation. Bevor wir jedoch hierauf eingehen können, müssen wir vorerst noch an Hand des angeführten Materials die Phänomenologie dieser Träume kurz umreißen.

Als das Feld der Verschränkung des Gegenwärtigen mit dem Zukünftigen erwies sich in allen genannten Fällen eine starke *emotionale Kondition*, eine markante affektive Geladenheit der Träumerin. Es zeigten sich dabei Gestaltszusammenhänge, die einerseits Dominanten der Träume erhellten, anderseits in der späteren Realsituation spiegelbildlich wiederzukehren schienen. Zum Teil

---

[57] *Dies.*, a. a. O., S. 183. [58] *Dies.*, a. a. O., S. 196.

handelte es sich dabei um typische Verlaufsgestalten der Persönlichkeit, die aber spezielle Details enthielten, „die das betreffende, der Verlaufsgestalt entsprechende reale Erlebnis als ›Erfüllung des Traumes‹ dann doch zu einem einzigartigen Erlebnis machten“ [59].

Die Verschränkung der gegenwärtigen Bedeutung des Traumes, die zum Großteil aus dem Tagesrest und der vergangenen Erlebniserfahrung ableitbar ist, mit der zukünftigen Realsituation kann verschiedene Grade erreichen und annehmen: von realistisch abbildenden bis zu symbolisch ganz verhüllten. Die genannten Darstellungmittel des Traumes (Verdichtung, Verschiebung, Darstellung durch das Gegenteil usw.) finden sich nämlich auch bei diesen Träumen und müssen deshalb aus dem jeweiligen Inhalt des Traumes erschlüsselt werden; dieser kann aber sehr verschieden sein je nachdem, ob man den Traum „normal“ — als Spiegel einer aktuellen Lebenssituation — oder „präkognitiv“ — aus dem Blickwinkel der späteren Realsituation — betrachtet [60].

2. Erklärungsversuche

In der Erklärung dieser Phänomene hinkt man aber noch stark hinter der Erstellung der Faktizität nach. Dies hat letztlich darin seinen Grund, daß bei diesem paranormalen Phänomen, vor allem bei der Präkognition, die geltenden Gesetze von Raum und Zeit durchbrochen werden. Dazu kommt noch, daß heute auch in der Mathematik [61], der Biologie [62], der Mikro- und Paraphysik [63], sowie der Tiefenpsychologie [64] und der Mystik [65] von einem solchen Durchbrechen von Raum und Zeit die Rede ist, so daß man dieses Phänomen nicht als ein Spezifikum paranormaler Inhalte bezeichnen und einfach mit dem globalen Ausdruck „paranormal“ abtun kann.

Doch sooft diese Erkenntnisse auch schon ausgesprochen wurden, so sind sie noch lange nicht allseitig durchdacht und noch viel weniger ins Allgemeinbewußtsein der Wissenschaft eingegangen [66]. Die daraus sich ergebenden Konsequenzen sind nämlich — angefangen vom Labor des Physikers bis zur Ekstase des Mystikers — von so maximaler Bedeutung, daß man geradezu von der Geburt eines neuen Welt- und Menschenbildes sprechen muß. So ist das Raum-Zeit-Problem im heutigen Denken zu einer der zentralsten Fragen der menschlichen Erkenntnisbemühungen geworden [67].

---

[59] *Dies.*, a. a. O., S. 43.

[60] *Dies.*, S. 140.

[61] Vgl. *A. Zsolt*, Wunder, Visionen und Magie, Salzburg 1959, S. 339.

[62] *Hauschka*, Ernährungslehre, Frankfurt 1951.

[63] *E. Nikel*, Das physikalische Modell und die metaphysische Wirklichkeit, Basel 1952.

[64] *C. G. Jung*, Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge; *C. G. Jung - W. Pauli*, Natur und Psyche, Zürich 1952.

[65] *A. Mager*, Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik, Graz 1946.

[66] *G. Frei*, Die Äonische Raumzeit, in: Natur und Kultur, H. 2 (1960), S. 63—66 gibt einen sehr aufschlußreichen Überblick; *A. Resch*, Die heutige Erforschung des Menschen, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 72, 6, Freiburg 1963.

[67] *G. Frei*, a. a. O., S. 66.

Von philosophischer Seite hat sich vor allem *H. Conrad-Martius* an dieses Problem herangemacht. Im parapsychologischen Bereich befassen sich hiermit vor allem die Theorie der außersinnlichen Wahrnehmung[68] (ASW) und die Synchronizitätstheorie C. G. Jungs[69].

a) Die Theorie der außersinnlichen Wahrnehmung

Diese Theorie arbeitet am Wahrnehmungsmodell und schreibt diesem para- oder supranormale Fähigkeiten zu, die unter gewissen Umständen Raum und Zeit zu transzendieren vermögen. Näherhin erklärt man sich dieses mit einer Tätigkeit der Geistseele ohne Zuhilfenahme der Sinne.

Eine derartige Auffassung kann jedoch nicht befriedigen. Denn abgesehen vom Mangel ihrer tiefenpsychologischen Eignung, baut sie auf der hypothetischen Möglichkeit einer Aufhebung der psychophysischen Einheit auf und stellt sich dazu noch das Überbrücken von Raum und Zeit selbst wieder räumlich und zeitlich vor.

b) Die Synchronizitätstheorie C. G. Jungs

Nach *Jung* liegt das Paranormale nicht in der Wahrnehmung, sondern im *Ereignis selbst*, und dieses ist nur für unser Vorurteil, Raum, Zeit, Kausalität seien eine axiomatische Größe, als außergewöhnlich zu betrachten[70].

In Wirklichkeit handelt es sich hierbei lediglich um ein Hineinwirken des *kollektiven Unbewußten* ins Bewußtsein. Dieses kollektive Unbewußte, das als Basis unserer Psyche die Natur schlechthin bildet, enthält alles in sich, Bekanntes und Unbekanntes, ist unabhängig vom Eingreifen des Bewußtseins und daher oft in völligem Widerspruch zu den Absichten und Haltungen des Ich und kann somit Inhalte ins Bewußtsein bringen, die mit seinen Gesetzen unvereinbar zu sein scheinen[71].

Dieses Hineinwirken des kollektiven Unbewußten, das sich für das Bewußtsein als vollkommen spontan erweist, kommt dadurch zustande, daß beim Eintritt einer Notlage im Unbewußten ein Archetypus konstelliert wird, der durch seine spezifische Energie die Inhalte des Bewußtseins anzieht, „vermöge welcher er wahrnehmbar und damit bewußtseinsfähig wird. Wenn er ins Bewußtsein übertritt, so wird dies als Erleuchtung und Offenbarung oder als rettender Einfall empfunden.“[72] In Wirklichkeit handelt es sich hier um Vorgänge, „die unter gewissen Bedingungen vorkommen müssen, wenn nämlich Raum, Zeit und Kausalität nicht axiomatische, sondern lediglich statische Wahrheiten sind“[73].

---

68 *J. B. Rhine* und *J. G. Pratt*, a. a. O.; *A. Wiesinger*, a. a. O.

69 *C. G. Jung*, a. a. O.; *ders.*, Über Synchronizität: Eranos-Jahrbuch 20 (1952) S. 271—284; *ders.*, Ein Brief zur Frage der Synchronizität. Als postumer Beitrag, in: ZPGP 5, 1 (1962) S. 1—8.

70 *C. G. Jung*, Ein Brief zur Frage der Synchronizität. Als postumer Beitrag, in: ZPGP 5, 1 (1962) S. 4.

71 Ebd.

72 *C. G. Jung*, Symbole der Wandlung, Gesammelte Werke Bd. 5, 1 (1952) S. 507—508.

73 *Ders.*, Ein Brief zur Frage der Synchronizität, in: ZPGP 5, 1 (1962) S. 5.

Diese Theorie, die zwar sehr gut auf das Tiefenpsychologische abgestimmt ist, weist philosophisch jedoch die größten Schwierigkeiten auf, auf die hier aber nicht näher eingegangen werden kann.

c) Erklärungsversuch aus der Seinsanalogie

Am ehesten noch läßt sich dieses Problem aus der Teilnahme des „Nous" (menschlichen Geistes) an dem über Raum und Zeit subsistierenden Sein erklären. Im Einzelfall erklärt sich dies aus der besonderen Lebenssituation auf Grund der dadurch bedingten individuellen Beziehung zur räumlich oder zeitlich distanzierten Realsituation, die in der Phantasie als Spiegelbild der aktuellen Lebenssituation erscheint.

Was die vermutliche „paranormale Begabung" der Tiere betrifft[74], gilt dasselbe. Ihre ‚vis aestimativa' ist ebenso als eine Schöpfung des subsistierenden Seins auf dieses zurückzuführen.

E. DIE ANALYSE DER TRÄUME

Für die nähere Fixierung einer Strukturanalyse der biblischen Träume wollen wir hier kurz den Gang einer Strukturanalyse anscheinend präkognitiver Träume anführen, um an Hand dieses Vorganges dann den Gang einer Strukturanalyse der biblischen Träume zu skizzieren.

Eine Strukturanalyse präkognitiver Träume weist, wie sie im Fall „Gotenhafen" durchgeführt wurde, folgende drei verschiedene Stufen auf.

In einer *ersten Stufe* werden die *Übereinstimmungen des Traumtextes* und der als Erfüllung in Anspruch genommenen späteren *Realsituation* an Hand von Explorationen dokumentiert. Bei realistischen Träumen werden die Koinzidenzen durch Aufzählung der Details erwiesen, während bei anspielenden oder symbolischen Träumen die genannten Darstellungsmittel berücksichtigt werden müssen, um in Gleichnissen, Verdichtungen, Verschiebungen usw. Koinzidenzen mit Erfüllungssituationen zu erkennen. Hierfür sind, wie bei jeder Traumanalyse, Einfälle, schlichte Kommentare zu den Träumen usw. heranzuziehen.

In der *zweiten Stufe* werden die Träume im Bezugssystem der *aktuellen Lebenssituation* auf seine Gegenstandsdeutung (zur Zeit der Traumniederschrift) untersucht. An Hand von Einfällen und Notizen (Tagebuchnotizen u. dgl.) versucht man einen Einblick in die Lebenssituation des Träumers zur Zeit des Traumes zu gewinnen. Die Tagesreste sind als mögliche „Auslöser" besonders zu beachten. Dabei muß man sich auch fragen, von welcher Erfahrung der lebensgeschichtlichen Vergangenheit sie vermutlich mitbestimmt sind. Diese Stufe besagt also nichts anderes als den Gang der Strukturanalyse eines gewöhnlichen Traumes, auf die wir deshalb nicht mehr näher eingehen.

In einer *dritten* und letzten *Stufe* sind im *präkognitiven* Bezugssystem die

---

[74] *G. Lakhovsky*, Das Geheimnis des Lebens, in: Revue Metaphysique, Sept.—Dez. 1954, S. 7—22.

Koinzidenzen der Motive mit den zukünftigen Realsituationen zu untersuchen. Die auf der ersten Stufe von außen festgestellten Übereinstimmungen werden hier „unter dem Gesichtspunkt eines lebensgeschichtlich und tiefenpsychologisch erhellten Traumsinns (‚innerpsychische Realität') und des Sinnes der Erfüllungssituation (‚äußere Realität', gelebte Wirklichkeit) betrachtet"[75].

Bei all diesen Träumen läßt sich nämlich eine Sinngestalt erkennen, „die innere und äußere Realität, affektbesetzte Erlebnisse aus Vergangenheit, aktuelle Problematik und zukünftige Lebenswirklichkeit umfaßt"[76]. Es handelt sich hierbei nicht um eine prospektive Funktion des Traumes, denn die zukünftige Erfüllung des Traumes ist von der gegenwärtigen Situation in keiner Weise abhängig, sondern es handelt sich scheinbar um eine psychologisch relevante Sinnentsprechung. Dieser Gesichtspunkt ist bei den bisherigen Arbeiten über spontane, vermutlich präkognitive Phänomene, außer bei der genannten Arbeit, nicht ausdrücklich als Evidenzkriterium berücksichtigt worden, da man seit 75 Jahren den Akzent ausschließlich auf die Dokumentation des Faktischen legt[77]. Denn diese Untersuchungen „sind an dem in der Parapsychologie üblichen Modell einer außersinnlichen *Wahrnehmung* orientiert und beziehen, auch in den moderneren Arbeiten, den tiefenpsychologischen Gesichtspunkt nicht ein"[78]. Das ist besonders bei den Arbeiten der statistischen Forscher der Fall.

---

[75] *H. Bender - J. Mischo*, a. a. O., S. 12.
[76] Ebd.
[77] *Dies.*, a. a. O., S. 13.
[78] Ebd.

ZWEITER ABSCHNITT

DER TRAUM IM ALTEN TESTAMENT

Traumberichte und Hinweise auf Träume durchziehen das ganze Alte Testament von den ältesten bis zu den jüngsten literarischen Schichten. In der Darstellung des Traumes wird daher notwendigerweise die Entwicklung der alttestamentlichen Theologie sichtbar. Es sind deshalb sowohl literarkritische Fragen anzuschneiden, ohne die die theologischen Folgerungen in der Luft hängen, als auch psychologische Analysen anzustellen, um den durch die Text- und Literarkritik gewonnenen Traumbericht in die entsprechende theologische Perspektive zu stellen.

Es ist deshalb zunächst an Hand der Offenbarung die Frage nach den *Quellen* und der *Bewertung* des Traumes im Alten Testament zu beantworten, um dadurch das Gemeinsame und Abhebende der alttestamentlichen Traumauffassung gegenüber der modernen Traumforschung aufzuzeigen. Mit dem hieraus sich ergebenden Schlüssel für die Analyse der alttestamentlichen Träume werden dann die einzelnen *Traumberichte* des Alten Testamentes in chronologischer Reihenfolge entriegelt, um so von dieser Perspektive aus auch die Entwicklung der alttestamentlichen Theologie hervorzuheben.

In einem Hinweis auf den *geoffenbarten Heilssinn* des Traumes für die *Jetzt-* und *Endzeit* erfährt dann schließlich das Traumphänomen als solches seine letzte heilsgeschichtliche Wertung.

4. KAPITEL

Entstehung und Inhalt des Traumes

A. DIE ENTSTEHUNG

Das AT nimmt den Traum nicht schlechthin als ein Offenbarungsmittel Gottes an, wie wir dies bei den zeitgenössischen Völkern vorfinden[1]. Im Gegenteil, der Traum wird im AT immer nur als eine menschliche *Potenz* betrachtet, die von sich aus überhaupt keine Macht besitzt, sondern immer von außen aktiviert werden muß. Körperliche Innenvorgänge, existentielle Bedürfnisse, Lug und Trug, aber auch Gott kann die Ursache von Träumen sein.

1. Hunger und Durst

Jesajah 29
7 Da wird es ergehen wie im Traum, wie im Nachtgesicht,
mit dem Schwarm aller Völker, die gegen Uruel zu Felde ziehen,
und mit allen, die es belagern, bedrücken und bedrängen.
8 Da wird es ergehen, wie wenn ein Hungriger träumt, er esse,
dann aber aufwacht und sein Hunger doch nicht gestillt ist,
und wie wenn ein Durstiger träumt, er trinke,
dann aber aufwacht und noch matt ist und sein Durst nicht gelöscht ist:
also wird es ergehen dem Schwarm aller Völker,
die gegen den Berg Sion zu Felde ziehen.

Ob man V. 7—8 Jesajah zusprechen darf, ist umstritten. Stärk[2], Marti[3], Mowinkel[4] halten sie für bestimmt unecht. Duhm bezweifelt in der 4. Auflage seines Kommentars ihre Echtheit[5]. Feldmann hält V. 7 c für kaum ursprünglich[6]. Procksch scheidet nur V. 8 a als eine Glosse aus[7].

---

[1] Siehe 1. Kap. A.

[2] *W. Stärk*, Das assyr. Weltreich im Urteil der Propheten, 1908, S. 70, Anm. 1 u. 2.

[3] *K. Marti*, Das Buch Jesaia: KHC 3, 10 (1900) S. 213.

[4] *S. Mowinkel*, Prophecy and Tradition The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition, Oslo 1946, S. 75.

[5] *B. Duhm*, Das Buch Jesaia, Göttingen [4]1922, S. 208—209.

[6] *Fr. Feldmann*, Das Buch Isaias: EHAT 14, 1 (1925) S. 344.

[7] *O. Procksch*, Jesaia I: KAT 11, 1 (1930) S. 370—371 u. 374—475.

Ihm folgt auch Ehrlich[8], Greßmann[9], Dennefeld[10], Eißfeldt[11] und Ziegler[12] treten für die Echtheit der beiden Verse ein.

Dieser Ansicht schließen auch wir uns an. Dabei sind wir der Ansicht Knabenbauers[13], Zieglers[14] und Feldmanns[15], daß es sich in V. 7—8 *nicht* um zwei Vergleiche handelt[16], sondern nur um einen, der in V. 8 dann näher ausgeführt wird. Das Ganze bildet nämlich ein einheitliches Bild, das besagt, daß die Feinde, die Sion bestürmen und schon glauben, es in Besitz zu haben und sich an ihrer Beute sättigen zu können, unerwartet von Jahwes Arm zurückgeschlagen werden und mit leerer Hand dastehen, gleich dem Träumenden, der sich im Besitze seiner Sehnsucht weiß, beim Erwachen aber innewird, daß es eine Illusion war.

V. 8 drückt dies durch zwei konkrete Beispiele aus. Wie ein Hungriger träumt, er esse, dann aber beim Erwachen sieht, daß sein Hunger noch nicht gestillt ist, und ein Durstiger, der in der Nacht träumt, er trinke, beim Erwachen feststellen muß, daß sein Durst noch nicht gelöscht ist, so ergeht es auch den Völkern, die gegen Sion zu Felde ziehen. Sie müssen nämlich mit Schmerz erkennen, daß ihr Glaube, die Stadt schon in der Hand zu haben, um sie wie einen Leckerbissen verschlingen zu können, nur ein schöner Traum war.

Ehrlich[17] und Procksch[18] ziehen den Vergleich zwischen der Gefahr und dem Essen und Trinken im Traum. Dabei kommen sie zu dem Schluß, daß die Gefahr so unwirklich sei wie das Essen und Trinken im Traum. Sie sagen deshalb, „wie können Hunger und Durst, die nach einem Traume von Essen und Trinken in den ernüchterten Seelen zurückbleiben, zum Gleichnis der in Nichts zergehenden Gefahr werden?"

Daß bei einer derartigen Auffassung des Vergleiches V. 8 *nicht* zu V. 7 passen kann, ist klar.

2. Die viele Geschäftigkeit

Kohelet 5

2 Denn Träumen kommt von vieler Geschäftigkeit und törichtes Geschwätz vom vielen Reden.

6 Denn *gleich* vielen Träumen sind eitel viele Worte. Wohlan, fürchte Gott!

---

8 *E. L. Ehrlich*, S. 152.

9 *G. Greßmann*, Der Messias: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. *R. Bultmann u. H. Gunkel*, Neue Folge, H. 26, der ganzen Reihe 43. Heft, Göttingen 1929, S. 101, stellt den Text jedoch so um: 5 a hinter 6; in 7 sind die beiden lezten Worte Varianten; in V. 8 beginne ein neuer Gedanke.

10 *L. Dennefeld*, Les Grands Prophètes: SB 7 (1952) S. 111.

11 *O. Eißfeldt*, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ²1964, S. 424.

12 *J. Ziegler*, Das Buch Isaias: EB 3, S. 100.

13 *Knabenbauer*, Commentarius in Isaiam: CSS III, 1, 1 (1887) S. 521.

14 *J. Ziegler*, a. a. O., S. 100. 15 *Fr. Feldmann*, a. a. O., S. 344.

16 *B. Duhm*, a. a. O., S. 208. 17 *E. L. Ehrlich*, S. 153. 18 *O. Procksch*, S. 374.

V. 6 ist sehr verdorben und bietet rhythmisch und inhaltlich Schwierigkeiten. Wir lesen mit Nötscher[19] k°rob und streichen das zweimalige „und".

Es wird hier ein Vergleich gezogen zwischen der Inhaltslosigkeit des *vielen Träumens* und der Inhaltslosigkeit des *vielen Redens*. Wie nämlich Träumen (V. 6) weiter keine Wahrheit in sich birgt, so ist auch das viele Reden nur ein leeres Geschwätz.

In V. 2 handelt es sich wahrscheinlich um ein Sprichwort[20] im Sinne von: „Wer viel redet, sagt viel Unsinn." Auch V. 6 scheint ein Sprichwort zu sein[21], unserem Sprichwort „Träume sind Schäume" vergleichbar.

Die Frage, ob es auch sinnvolle Träume geben könne, liegt nicht im Interessenkreis der Stelle. Einen kleinen Hinweis könnte man vielleicht darin sehen, daß das viele Reden *vielem Träumen* gegenübergestellt wird. Das *wenig Reden* und *wenig Träumen* wäre also anders zu beurteilen.

Die Mahnung zur *Gottesfurcht* (V. 6 b) faßt alles von 4, 17 an zusammen (vgl. 3, 14; 7, 18; 8, 12 f; 12, 13).

3. Mühsal und Leid

Sirach 40

H 5c Und (selbst) zur Zeit der Ruhe auf seinem Bette verwirrt der nächtliche Schlaf seinen Sinn.
6 Ein wenig, etwa einen Augenblick, hat er Ruhe, dann wird er inmitten von Schreckens*bildern* aufgejagt.
Er *irrt hinweg* vom Traumgesicht seiner Seele, wie ein Entronnener vor dem Verfolger flieht.
G 7 Zur Zeit seiner Rettung wacht er auf und wundert sich über die unbegründete Furcht.

V. 6 und 7 sid unsicher. V. 6 ist in H und G korrupt; V. 6 ab fehlt in Syr. V. 6 b wird wohl am besten mit ūmibbēn bachālōt nigrās gelesen[22]. Die Form von ṭa'āh «irren" ist unsicher. V. 7a ist in H sehr unsicher und auch G und Syr. sind verderbt. Am sinnvollsten ist noch G[23]: „Zur Zeit seiner Rettung wacht er auf." V. 7 b: G und Syr. haben den gleichen Sinn, H. ist verderbt.

Diese Stelle spricht von den *Mühsalen* und *Leiden* des menschlichen Lebens. Hierzu gehört auch der Traum.

Hofft der Mensch nach all der Mühe und Plage des Tages auf seinem Lager Ruhe zu finden, so verwirrt noch der Schlaf seinen Sinn. Ruht er nämlich

---

[19] *F. Nötscher*, Das Buch Kohelet: EB 4 (1959) S. 549.

[20] *A. Bea*, Liber Ecclesiastae-Qohelet, Rom 1950, S. 10.

[21] *K. Galling*, Die fünf Megilloth: HAT I, 18 (1940) S. 68—69.

[22] *V. Hamp*, Das Buch Sirach: EB 3 (1958) S. 678; vgl. *N. Peters*, Das Buch Jesus Sirach: EHAT 25 (1913) S. 336.

[23] *N. Peters*, Hebräischer Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg i. Br. 1902, S. 176; vgl. auch *N. Peters* u. *V. Hamp* in Anm. 22; ebenso *C. Spicq*, L'Ecclesiastique: SB 6 (1946) S. 778.

einen Augenblick, so wird er durch Schreckensbilder aufgejagt. Wie ein Flüchtling flieht er vor dem Traumgesicht seiner Seele. Und bevor er noch ausgeschlafen hat, erwacht er schon wieder und muß feststellen, daß die ganze Aufregung nur ein Traum war.

Wie bei Job 7, 14, so ist auch hier der Traum als eine Qual des Menschen hingestellt. Während jedoch bei Hiob Gott den Traum sendet, ist hier bei Sirach der Traum ein rein *natürliches* Phänomen, das — wie alle andere Mühsal — von Gott für den Menschen bestimmt wurde. Der Traum gehört also mit zum Los des Menschen. Das Leid des Alltags findet durch ihn seine Fortsetzung.

Hier ist nur von dieser Eigenschaft des Traumes die Rede. Die Frage nach dem Traum als Offenbarung wird hier gar *nicht* gestellt[24]. Sirach erwähnt zwar, daß Gott den Menschen auch durch Träume leitet (31, 6), doch die sicherste Führung des Menschen sieht er in der *Torah:* die Gottesfurcht ist das höchste Gut des Menschen (V. 27).

4. Leeres Stroh, weil selbst gebaut

Jeremjah 23

25 Ich habe gehört, was die Propheten reden, die in meinem Namen
Lügen weissagen, nämlich: „Ich hatte einen Traum, ich hatte einen Traum!"
26 Wie lange noch? Bin *ich* etwa im Herzen der Propheten, die Lügen
weissagen und verkünden, was sie selbst erdacht, 27 die gedenken, meinen
Namen bei meinem Volke durch ihre Träume, die einer dem anderen
erzählt, in Vergessenheit zu bringen, wie meine Väter meinen Namen
über dem Baal vergessen haben?
28 Der Prophet, der (nur) über einen Traum verfügt, erzählt einen Traum;
wer aber über mein Wort verfügt, redet mein Wort in Wahrheit.
Was hat das Stroh mit dem Korn zu tun? — Spruch Jahwes.
29 Ist nicht mein Wort wie *sengend* (?) Feuer — Spruch
Jahwes —
und wie ein Hammer, der Felsen zersprengt?
30 Darum will ich an die Propheten — Spruch Jahwes —, die meine
Worte einander stehlen! 31 Ich will an die Propheten — Spruch Jahwes —, die (nur) mit der Zunge plappern und einen Spruch murmeln!
32 Ich will an die Propheten, die Lügen träumen — Spruch Jahwes —
und sie erzählen und mein Volk irreführen durch ihre Lügen und ihre
Großsprechereien. Ich habe sie doch nicht gesandt und nicht beauftragt.
Sie bringen diesem Volk gewiß keinen Nutzen. — Spruch Jahwes.

V. 26a l. mit Weiser[25], Dennefeld[26], Köberle[27], Penna[28], Condamin[29], Freedman[30] und Nötscher[31] „Wie lange". Volz[32] und Rudolph[33] lesen mit Duhm, Cornill und Schmidt: hālamatī.

---

[24] *E. L. Ehrlich*, S. 167. [25] *A. Weiser*, Der Prophet Jeremia: ATD 20 (1952) S. 213.
[26] *L. Dennefeld*, a. a. O., S. 312. (Anm. 27—33 s. S. 42.)

l. mit Volz und Nötscher: hᵃjaešni. Rudolph: haššᵉmī. — V. 28a mit LXX hᵃlōmō. — V. 29a l. mit Volz, Nötscher, Rudolph: kōwee. V. 32 ins. vor nibb'ē mit LXX hannᵉbī'īm (Volz, Rudolph, Nötscher, Dennefeld u. a.).

Der Umfang und die Echtheit dieser Verse ist umstritten. Ehrlich sieht mit Duhm, Cornill, Giesebrecht in V. 30 einen neuen Eingang. Volz, Rudolph, Dennefeld, Nötscher treten jedoch für die Einheit ein. Was die Echtheit anbelangt, so sind vor allem V. 30—32 stark umstritten. Eißfeldt[34], Rudolph, Dennefeld, Nötscher halten aber alle Verse für echt.

Ehrlich sieht in diesem Abschnitt den heftigsten Angriff des AT auf den Traum als Offenbarungsmittel. „Jeremia verurteilt die Propheten, die aus ihren Träumen weissagen."[35]

Jeremjah richtet sich in diesen Versen jedoch nicht gegen den Traum als Offenbarungsmittel[36], sondern „der Vorwurf richtet sich gegen die freie Erfindung von Träumen und das Prahlen damit mangels wirklicher Offenbarungen, also gegen selbstgefällige, eitle und betrügerische Anmaßung des prophetischen Amtes"[37]. Auch 27, 9; 29, 8; Dt 12, 2 kann hier nicht als Gegenbeweis herangezogen werden. Daß bei den echten Jahwepropheten des 6. Jh.[38] der Traum als Form des „Wortempfanges" immer mehr zurücktritt, läßt sich wohl daraus erklären, daß der Traum damals von *falschen* Propheten mißbraucht wurde, um das Volk zu verführen. Daß aber der Traum auf das Volk noch einen großen Eindruck machte, erklärt sich aus der Heftigkeit, mit der Jeremjah gegen die Träume der falschen Propheten vorgeht.

Jeremjah hat gehört, daß die Propheten im Namen Jahwes weissagen: „Ich hatte einen Traum" (V. 25). Wie kann jedoch Gott im Herzen derer sein, die Lüge weissagen und die verkünden, was sie selbst erdacht haben? Ohne Berufung schädigen sie nämlich Jahwes Sache, wie wirkliche Baalsdiener (vgl. V. 13; 2, 8), anstatt ihr zu dienen, wie sie in verlogener Weise vorgeben. Aus dem Vorliegenden geht nämlich ganz klar hervor, daß sie in *boshafter* Absicht ihre Lügen weissagten. Dies erklärt sich schon daraus, daß einer dem anderen seine Träume erzählt, wohl um in qualitativer und quantitativer Hinsicht reicheren Stoff zu haben. Ob die Propheten dabei die Träume selbst erfinden oder nicht,

---

[27] *I. Köberle*, Der Prophet Jeremia, Stuttgart ²1925, S. 178.

[28] *A. Penna*, Jeremia: GarB (1954) S. 190.

[29] *A. Condamin*, Le livre de Geremie, Paris 1920, S. 184.

[30] Rabbi Dr. *H. Freedmann*, Jeremia: SBB (1959) S. 158; ebenso *A. Scholz*, Kommentar zum Buche des Propheten Jeremias, Würzburg 1880, S. 280 und *F. Keil*, Bibl. Com. über den Propheten Jeremia: BCAT III, 2 (1872) S. 268—269.

[31] *F. Nötscher*, Das Buch Jeremias: EB 3 (1957) S. 297.

[32] *P. Volz*, S. 237

[33] *W. Rudolph*, S. 142.

[34] *O. Eißfeldt*, a. a. O., S. 71.

[35] *E. L. Ehrlich*, S. 156: vgl. auch *Rudolph*, S. 142—143.

[36] *J. Hänel*, S. 136—139.

[37] *F. Nötscher*, a. a. O., S. 296.

[38] *C. Schedl*, Chronologie, in: Bibliotheca Orientalis XVIII 5/6 (1961) S. 218—219; *ders.*, Geschichte des AT IV: Das Zeitalter der Propheten, Innsbruck 1962, S. 455—466; S. 465 unter: Zeitgleichen.

ist hier nicht gesagt. Dies legt jedoch 29, 9 nahe, wo von Träumen auf Bestellung die Rede ist. Deshalb kann man nicht so ohne weiteres die Behauptung *Jeremjahs*, daß die Propheten beabsichtigen, das Volk Jahwes vergessen zu machen, als eine Übertreibung hinstellen[39]. Was nämlich der göttlichen Autorität entbehrt, ist kraft- und wertlos. Es unterscheidet sich vom Wort Gottes wie leeres Stroh vom vollen Korn. Denn das Gotteswort erweist seine Echtheit durch die ihm innewohnende Kraft. Es ist „doch wie verzehrendes Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert" (V. 29).

Mit einer dreimaligen, sich steigernden Drohung legt nun Jeremjah diesen falschen Propheten Unehrlichkeit, Hohlheit und Täuschung des Volkes zur Last (V. 30—32).

Der Diebstahl der Worte besteht wohl darin, „daß diese Leute einander aushorchen und das so Erlauschte als eigenen geistigen, durch Offenbarung gewonnenen Besitz ausgeben"[40]. „Meine Worte" ist dann ironisch.

Die Propheten sprechen viele Worte. Ihre Worte sind jedoch ohne Saft und Kraft, weil sie jeder inneren Überzeugung entbehren, Pectus facit dissertum. Durch ihre erträumten Lügen und ihre Großsprechereien verführen sie das Volk (vgl. V. 27). Der Mann aus dem Volke konnte nämlich nicht immer Echtes vom Falschen in der Prophetie unterscheiden. Ärgerliches Leben (V. 14), eitles Prunken und Prahlen mit Traumoffenbarungen (V. 25—32) sowie Mangel an sittlichem Ernst (V. 17—22) bildeten wohl Anhaltspunkte dafür, doch ein fester, immer gültiger Maßstab fehlte, und fehlt auch heute noch. Der Rückschluß aus der Wirkung, von der Frucht auf den Baum (vgl. Mt 7, 15—20), ist meistens erst möglich, wenn das Unglück geschehen ist.

5. Lug und Trug

Jeremiah 27

9 Ihr nun, hört doch nicht auf eure Propheten, Wahrsager, *Träumer*, Zeichendeuter und Zauberer, die zu euch sagen: Ihr braucht dem König von Babel nicht untertan zu werden!
10 Denn Lüge weissagen sie euch (mit der Folge), daß sie euch aus eurem Lande bringen und ich euch verstoße, so daß ihr zugrunde geht.

V. 9 l. ḥōlemēkaem (Träumer), da es sich hier um eine Aufzählung von Wahrsageklassen handelt. — Die Echtheit ist stark umstritten. Wenn man auch nicht sagen kann, daß Jeremjah genau die gleichen Worte gesprochen hat, die jetzt in V. 1—11 stehen[41], so muß man sie doch mit Eißfeld[42] dem jeremjahnischen Gedankengut zuschreiben.

Rudolph[43], Dennefeld[44] und Nötscher[45] treten für die Echtheit ein.

---

39 Gegen *E. L. Ehrlich*, S. 157; vgl. *J. Hänel*, S. 137.
40 *F. Nötscher*, a. a. O., S. 297; vgl. auch *Rudolph*, S. 143 und *P. Volz*, S. 240.
41 *P. Volz*, S. 255. 42 *O. Eißfeldt*, a. a. O., S. 475—476.
43 *W. Rudolph*, S. 161. 44 *L. Dennefeld*, a. a. O., S. 323—324.
45 *Fr. Nötscher*, a. a. O., S. 307—308.

Mit dieser Stellungnahme *Jeremjahs* zum Traum werden wir zu einer der *markantesten Szenen* aus der politischen Tätigkeit des Propheten geführt. Am Königshof von Jerusalem erschienen Gesandte von Edom, Moab, Ammon, von Tyrus und Sidon (37, 3), um die gemeinsame Erhebung zu planen. Da tauchte unter diesen erlauchten Gästen der Prophet Jeremjah auf: er hatte Stricke und Jochstangen um den Hals hängen. So angetan trug er den Gesandten eine Botschaft an ihre Könige auf: Jahwe, der Schöpfer Himmels und der Erde, dem alle Völker gehören, hat beschlossen, sie in die Hand Nebukadnezars zu geben. Jedes Volk, das den Hals in das Joch des Königs stecke, könne weiterhin friedlich in seinem Lande wohnen, wer aber das Joch zerbricht, den erwartet Schwert, Pest und Untergang. Inmitten dieser Sprüche findet sich nun ein Vers, der noch einmal am Rande von *Träumen* spricht.

Wie sich Jeremjah gegen die *falschen Propheten* in der Heimat wendet (23, 25 bis 32), so scheut er es auch nicht, den *fremden Lügenpropheten* die Maske vom Gesicht zu reißen.

Neben vielen anderen Zauberern werden hier auch die *Träumer* genannt. Der Traum war ja bei den benachbarten Völkern sehr hoch im Kurs[46]. Es ist deshalb nicht auffällig, wenn Jeremjah von Träumern als einer besonderen Gilde spricht. Damit sind wohl die Spezialisten der Traumdeuterei gemeint, denn eigene Traumdeuterklassen hat es nicht gegeben[47].

Wie vor den Propheten und Wahrsagern, so warnt Jeremjah auch vor diesen Träumern, da sie sich in die Politik einmischen und das Volk aufwiegeln, sich dem Joche Babels nicht zu unterwerfen.

Ehrlich sieht auch hier eine Ablehnung des Traumes als Offenbarungsmittel[48]. Vom Traum als Offenbarungsmittel ist hier jedoch keine Rede[49]. Jeremjah warnt nur vor dem Gerede der Träumer, das er dem der Propheten, Wahrsager, Zeichendeuter und Zauberer gleichsetzt. Ihr Gerede stammt nämlich nicht von Gott, sondern hat als Quellgrund die eigenen Interessen. Der Traum dient nur als eine geeignete Fassung für ihre Spekulationen. Deshalb haben wir es hier mit den *gleichen* Lügenträumen zu tun wie in 23, 25—32. Der Offenbarungscharakter des Traumes steht hier genauso wie dort gar nicht zur Debatte.

Jeremjah 29
8 Ja, so spricht Jahwe der Heerscharen, der Gott Israels:
Daß euch euere Propheten, die unter euch sind, und eure Wahrsager nicht täuschen!
Hört nicht auf euere *Träumer*, die ihr selbst träumen heißt!
9 Lüge ist's ja, was sie euch in meinem Namen weissagen!
Ich habe sie nicht gesandt — Spruch Jahwes.

---

[46] Siehe 1. Kap. A.
[47] Ebd.
[48] *E. L. Ehrlich*, S. 159.
[49] *I. Hänel*, S. 139.

V. 8 hōlemēkaem, vgl. 27, 9. Von den meisten werden diese Verse für echt gehalten. Rudolph[50] aber versucht V. 8—9 an Stelle von V. 16—20 hinter V. 15 zu setzen, was Nötscher[51] aber ablehnt, da V. 21—23 von bestimmten Propheten handeln.

In seinem Brief an die Gefangenen von Babel verurteilt Jeremjah abermals die Propheten, Wahrsager und Träumer. Es gab also auch unter den Weggeführten in Babylonien prophetische Schwärmer, die ohne göttliche Sendung, sozusagen auf Bestellung träumten (vgl. 27, 9). Sie führten die Leute wohl durch politische Illusionen in die Irre (vgl. V. 21, 31; 27, 14—17) und machten sich dadurch den Babyloniern verdächtig.

V. 8. 9 enthalten deshalb auch die gleichen Vorwürfe wie 23, 25—27 und 27, 29. Nur ist hier noch hinzugefügt, daß die *Juden* selbst es sind, die die Träumer träumen heißen. Daß Jeremjah gegen derartige Träumereien zu Felde zieht, ist selbstverständlich. Denn Oniromantik ist mit der Jahwereligion unvereinbar. Gott läßt sich in seinen Offenbarungen nicht beeinflussen. Und wenn sich Gott jemandem im Traume offenbart, so offenbart er sich dem Betreffenden verständlich genug, so daß dieser überhaupt keiner Deutung bedarf.

Wie in 27, 9. 10, so liegt auch hier keine Ablehnung des Traumes als Offenbarungsmittel vor[52]. Jeremjah wendet sich nur deshalb gegen die Propheten, Wahrsager und Träumer, weil sie nichts anderes sind als Scharlatane. Die Quelle ihrer Weissagung ist nicht Gott, sondern ihr eigenes Interesse und das Interesse des Volkes.

Sacharjah 10
2 Teraphim aber reden Unheil,
und die Wahrsager schauen Lüge.
Nichts sind die Träume, die sie erzählen,
eitel der Trost, den sie spenden.
Drum zieh'n sie dahin einer Herde gleich,
schweifen umher, weil ein Hirte nicht da ist.

V. 2b ist stark umstritten und verderbt[53]. In V. 2bβ lesen wir mit Nötscher[54] jānū'ū. Ob es sich in V. 2 jedoch um einen vorexilischen (Horst[55]) oder um einen nachexilischen (Nowack[56], Sellin[57], Elliger[57a]) Vers handelt, ist heute kaum zu entscheiden.

Der Traum ist hier dem ḥzh der qōs°mīm parallel gesetzt (vgl. Jr. 27, 9; 29, 8). Was die Wahrsager schauen, ist Trug. Die Träume, die sie erzählen, sind erlogen.

---

50 *W. Rudolph*, S. 168. 51 *F. Nötscher*, a. a. O., S. 312—313.
52 Gegen *E. L. Ehrlich*, S. 160; vgl. *J. Hänel*, S. 139. 53 Siehe die Kommentare.
54 *F. Nötscher*, Zwölfprophetenbuch: EB 3, S. 828.
55 *Th. H. Robinson - F. Horst*, Die zwölf kleinen Propheten: HAT I 14 (1938) S. 241.
56 *W. Nowack*, Die kleinen Propheten: GHAT III, 4 (³1922) S. 379.
57 *F. Sellin*, Das Zwölfprophetenbuch: KAT 12 (1922) S. 504—505.
57a *K. Elliger*, Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharia, Maleachi: ATD 25 (1951) S. 147; vgl. auch *Eißfeldt*, a. a. O., S. 590—594.

Diese verantwortungslosen Propheten, „die mit Synkretismus, Mantik und angeblich von Gott verliehenen, in Wirklichkeit aber selbst erfundenen Träumen arbeiten (vgl. Jr 23, 16 32), erwecken bei den Leuten falsche Hoffnungen und machen das Volk rat- und führerlos wie eine Herde ohne Hirten (vgl. 13, 2—6)."[58] Wir haben also hier die gleichen Vorwürfe, wie sie bereits die vorexilischen Jahwepropheten erhoben haben (vgl. Jr 29, 7—8; Jr 23, 25—32; 27, 9—10). Ihr Trost ist nämlich haebael.

Die *Teraphim*, wohl kleine, menschengestaltige Götterbilder (Gn 31, 9 30—35; 1 Sm 19, 13—16; Os 3, 4), dienten ebenso zu Wahrsagerzwecken (Ez 21, 26). Und gleich wie sie steht hier auch der Traum im Dienste einer Wahrsagerklasse, die im AT abgelehnt wird. Die vermeintlichen Offenbarungsmittel, die ihnen zu Gebote stehen, werden in ihren Händen nur zur Quelle von Lug und Trug.

Hänel[59] sieht in der determinierten Wendung ḥᵃlōmōt haššāw' eine Abhebung dieser Träume der Falschheit von anderen und wahren Träumen. Der Einwand Ehrlichs[60], daß diese Determination bei der Mehrdeutigkeit der Lesarten keine Aussage über eine mögliche positive Stellungnahme zum Traum zulasse, kann einen nicht überzeugen. Es finden sich hier zwar keine direkten positiven Äußerungen über den Traum, indirekt geht jedoch klar hervor, daß es neben den *falschen Träumen* auch solche gibt, die diesen entgegenstehen, nämlich die *wahren Träume*. Würde der Traum in sich abgelehnt, so wäre die negative Beifügung vollkommen überflüssig.

Von einer Diskreditierung des Traumes als Offenbarungsmittel kann daher auch hier keine Rede sein.

6. Jahwe schweigt

1 Samuel 28

6 Er fragte Jahwe, doch Jahwe gab ihm keine Antwort, weder durch Träume, noch durch Lose, noch durch Propheten.

15 Samuel sprach zu Saul: „Warum störst du meine Ruhe und ließest mich heraufkommen?" Saul antwortete: „Ich bin in großer Not. Die Philister kämpfen gegen mich. Gott ist von mir gewichen und gibt mir keine Antwort mehr, weder durch Propheten noch in Träumen. Daher habe ich dich gerufen, um von dir zu erfahren, was ich tun soll."

Beim Anblick der Schlachtvorbereitungen der Philister erfaßt Saul ein kalter Schrecken (28, 5). Es war nun in Israel eine selbstverständliche Sache, daß man vor dem Krieg Jahwes Weisung einholte (14, 18). In seiner Unsicherheit befragte deshalb auch *Saul* trotz seines Blutbades von Nob den Herrn. Er versuchte es durch alle drei üblichen und erlaubten Mittel: durch *Träume*, *Losorakel* und *Propheten*.

---

[58] *F. Nötscher*, a. a. O., S. 828.
[59] *J. Hänel*, S. 139 f.
[60] *E. L. Ehrlich*, S. 163.

Was die Träume anbelangt, so ist hier nichts gesagt, wer diese haben soll. Es kann sein, daß sich Saul selbst einen Traum erhoffte, der dann aber ausblieb. Es kann sich aber ebenso um einen Traum seiner Seher handeln, die auch kein Orakel erhalten haben[61]. Bressans[62] Auffassung, daß die Nächte Sauls vor der Schlacht (17, 16) voll von Inkubationen waren, entbehrt jeder Grundlage. Auch die Feststellung Greßmanns: „die Traumdeuter haben keine Träume und die Propheten keine Vision"[63], ist nur teilweise richtig. Denn wer eigentlich als Träumer gedacht ist, erfahren wir nicht. Und eine besondere Gruppe von Traumdeutern oder Träumern kennt das AT nicht[64].

Auch V. 15 gibt keinen weiteren Aufschluß. Nur sind hier die *Urim* weggelassen.

So ist aus 1 Sam 28, 6 15 nur zu entnehmen, daß der Traum auch ein Mittel der Offenbarung Gottes sein kann.

7. In Träumen rede ich zu ihm

Numeri 12
6 Und es sprach *Jahwe:*
„Nun höret meine Worte!
Wenn *bei euch ein Prophet* ist,
so offenbar ich mich ihm in Gesichten,
rede zu ihm in Träumen.
7 Nicht so meinem Diener Moses?
Ihm ist mein ganzes Hauswesen anvertraut!
8 Mit ihm rede ich von Mund zu Mund,
sichtbar und nicht in Rätseln.
Er darf die Gestalt Jahwes erblicken.
Warum habt ihr euch nicht gescheut,
gegen meinen Diener, gegen Moses zu reden?"

Der hebräische Text von V. 6 b „wenn euer Prophet Jahwe ist" ist hier unverständlich. Deshalb haben ihn auch die alten Übersetzungen korrigiert[65]. Die vorgeschlagene und allgemein angenommene Korrektur lautet: „wenn bei euch ein Prophet ist". Das Wort Jahwe paßt nicht zu V. 6 b und kann mit LXX zu V. 6 a gezählt werden. — In V. 8 ist von mar'ae die Rede, während in V. 6 mar'ā steht. Es handelt sich hier offensichtlich um ein Wortspiel: mar'ā wird im Sinne von „Vision" gebraucht, mar'ae dagegen in einem volleren Sinn. Am besten liest man mit 10 MSS *Sm GLSTO* b°mar'ae (in Anschauung) und gibt es in Abhebung zu ḥīdōt (Rätseln) am besten mit *sichtbar* wieder.

Quellenmäßig wird das Stück von den meisten E zugeschrieben[66]. Das Stück stellt jedoch

---

61 *E. L. Ehrlich*, S. 139. 62 *G. Bressan*, Samuele: GarB (1954) S. 423.

63 *H. Greßmann*, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels: SAT (²1921) S. 113.

64 Siehe 1. Kap. A; *A. Caquot*, Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israël: *Les Songes*, S. 106—118.

65 *F. Hummelauer*, Commentarius in Numeros: CSS I, 3, 1 (1899) S. 100.

66 Siehe die Kommentare.

etwas so Besonderes dar, daß es sich schwer in die Auffassung des E einordnen läßt[67]. Heinisch[68] und Clamer[69] verlegen dieses Stück in die Königszeit.

Moses soll hier von allem Sehertum unterschieden werden. Dadurch wird die Einzigartigkeit seiner Stellung hervorgehoben. Den Propheten offenbart sich Gott in *Gesichten* und spricht zu ihnen in *Träumen*. Vision und Träume sind für die Propheten, wie aus ihrer Geschichte hervorgeht, Mittel für die übernatürliche Offenbarung. Hier sind diese Offenbarungsweisen Gottes an die Propheten in Abhebung zur Offenbarungsweise Gottes an Moses erwähnt. Mit Moses redet Gott von Mund zu Mund (V. 8).

Visionen und Träume vermitteln naturgemäß nicht ein so klares und sicheres Wissen, als wie es Moses zuteil wird. Mit dieser Gegenüberstellung werden die Ansprüche *Aarons* und *Marias* vollständig entkräftet. Moses, der sich im ganzen Hauswesen treu erwiesen hat, also nicht nur im Allerheiligsten und dem Tempel gegenüber, sondern in allem, was Israel betrifft — was oft als das Haus Israel bezeichnet wird (Jr 2, 26; 3, 18 20; 5, 11 12; Am 5, 1 4) —, ist Träger eines persönlichen und besonderen Amtes. Er besitzt das volle Vertrauen Gottes. Er steht dem ganzen Hauswesen vor, d. h. allem, was Israel betrifft. Er ist der Gesetzgeber und Verantwortliche im Gegensatz zu jenen, die nur zu einem Teil des Volkes gesandt sind, wie etwa Nathan und Achia.

Dies ist so ähnlich, wie wenn der Autor des Hebräerbriefes Christus Moses gegenüberstellt (Hebr 3, 5). Ohne daß er dabei die Ehre des Moses herabsetzen oder das ihm von Gott gegebene Lob verringern will, stellt er trotzdem fest, daß Christus Moses um alles überragt. Moses ist nämlich nur Diener des Hauses. Christus aber ist der Herr des Hauses (Hebr 3, 6).

Moses überragt seine Propheten zwar in keiner Weise so, wie er von Christus überragt wird, aber seine Stellung hebt ihn doch bedeutend von der der Propheten ab. Diese Sonderstellung zeigt sich vor allem darin, daß Jahwe mit ihm von Mund zu Mund spricht (vgl. Ex 33, 11 und Dt 34, 10), also sichtbar und nicht in Rätseln. Ja er darf sogar die Gestalt Jahwes *erblicken* (V. 8), im Gegensatz zum Schauen durch Visionen und Träume. Mit Bedacht ist hier für das Erblicken ein Wort gewählt, das sonst nie vom prophetischen Schauen gebraucht wird, sondern gewöhnlich „betrachten", „hinblicken" bedeutet[70], vgl. Ex 3, 6). In diesen Zusammenhang kann Is 38, 11 gestellt werden, wo das Gottschauen im Lande der Lebenden parallel zum hibbīt ādām (= einen Menschen anblicken) auf Erden gestellt ist.

Durch diese ganze Sonderstellung ragt *Moses* über die anderen Propheten weit hinaus. Und zwar überragt er sie nach *Thomas v. A.*[71] 1. „quantum ad

---

[67] *E. L. Ehrlich*, S. 137.

[68] *P. Heinisch*, Das Buch Numeri: BB I, 2 (1936) S. 53—54.

[69] *A. Clamer*, Les Nombres: SB 2 (1946) S. 311.

[70] *E. L. Ehrlich*, S. 138. Das Verb kommt nie im Qal vor, sondern mit einer Ausnahme nur im Hifil. Für das prophetische Schauen steht immer rā'ā oder ḥāzā.

[71] S. Th. II. II. q. 174 a. 4.

visionem intellectualem", auf Num 12, 8 beziehend; 2. „quantum ad imaginariam visionem"; 3. „quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponans".

Eine derartige Hervorhebung Moses' findet sich sonst im ganzen AT nicht. Am ähnlichsten ist Dt 34, 10, wo von einem j'd von Angesicht zu Angesicht die Rede ist, was nicht allein das intellektuelle Erkennen, sondern in einem viel weiteren Sinn eine „Erfahrung haben", ein „vertraut werden mit" bedeutet[72].

Durch dieses Herausheben Moses' wird aber weder der Traum noch die Vision in negativer Weise abgewertet oder gar als Offenbarungsmittel verneint. „Dem Traum und der Vision steht nicht ein anderes ‚Mittel' gegenüber, sondern eine menschliche Gestalt, die aus allem, was sonst als ‚Prophet' bezeichnet wird, herausgehoben werden soll. Ebensowenig findet sich hier ein Wertunterschied zwischen Vision und Traum, sie scheinen auf derselben Ebene zu stehen. Immerhin wird ihre Eindeutigkeit, wie es der Sache nach auch gegeben ist, insofern eingeschränkt, als sie als ḥīdōt (V. 8) gekennzeichnet werden (denn nur so kann man ḥīdōt beziehen). Der Traum war also ein anerkanntes Mittel, durch das JHWH zu den Propheten spricht."[73]

B. DER TRAUMINHALT

Entsprechend dieser Beurteilung der Ursachen des Traumes kann nach den Aussagen des AT auch der Inhalt des Traumes sowohl ein Spiegelbild des Herzens als auch eine göttliche Botschaft sein. Dementsprechend ist auch sein Wert. Träume, die nur ein Spiegelbild des Herzens sind, sind nichtig und flüchtig und können nur einen Toren in die Irre führen. Der Weise achtet nur auf den Traum, wenn er ihm eine göttliche Botschaft vermittelt, denn sein Weg ist schon gekennzeichnet und sichergestellt durch die *Torah*.

1. Nichtig und flüchtig

Psalm 73 (72)
20 Wie ein Traum, der beim Erwachen *vergeht!*
Man verachtet sein Bild beim Aufstehn.

Statt 'adōnāy bā'īr ṣalmām liest man am sinnvollsten 'ēnennū bā'ūr ṣalmō[74]. Die Ansichten gehen hier jedoch sehr auseinander[75].

Gleichwie in Jb 28, 8 und Is 29, 7 f. wird hier das Glück der Frevler mit der *Flüchtigkeit* des Traumes verglichen. Denn steht nur Gott, der jetzt vielfach zu schlafen scheint, einmal auf, so ergeht es dem Frevler wie einem lieblichen Traumbild, das der Mensch beim Erwachen als leeren Schein von sich weist. Bei Gott hat nämlich ihr Bild keinen Wert mehr.

---

[72] *E. L. Ehrlich*, S. 139. [73] Ebd.
[74] *F. Nötscher*, Die Psalmen: EB 4 (1959) S. 160; vgl. auch *E. L. Ehrlich*, S. 153.
[75] Siehe die Kommentare.

Job 20
8 Wie ein Traum fliegt er davon, und man findet ihn nicht mehr,
er wird verscheucht wie ein Gesicht in der Nacht.

In diesem Vers wird ebenfalls das Glück des Frevlers mit der Flüchtigkeit des Traumes verglichen. Wie der Traum vergeht und nicht mehr wiederkehrt, so rasch vergeht auch das Glück des Frevlers. Dieser Vergleich wirft jedoch *keinen* Schatten auf das Traumphänomen[76]. Es handelt sich hier nämlich lediglich um die Tatsache, daß Träume rasch auftauchen, schnell wieder vergehen und vom Menschen am Morgen meist schon vergessen sind (vgl. Is 29, 7; Ps 73, 20). So kommt auch der Frevler rasch zu Wohlstand, sinkt aber auch rasch wieder ins Elend, und niemand denkt mehr an ihn.

Interessant ist hier der parallele Gebrauch von ḥᵃlōm und ḥaezjōn lailā. Es wird kein Unterschied zwischen den beiden Begriffen herausgearbeitet. Dies ist für den Vergleich auch nicht nötig, denn der Vergleich bezieht sich nicht auf den Traum als das dem Nachtgesicht spezifisch verschiedene Phänomen, sondern einzig auf die *Flüchtigkeit,* die beiden gemeinsam ist.

2. Wie ein Traum

Psalm 126 (125)
1 Als Jahwe Sion wieder herstellte,
fühlten wir uns wie Träumende!

V. 1—3 können futurisch oder perfektisch verstanden werden. Der Inhalt spricht hier für die perfektische Form[77].

Der Traum dient hier zur Illustrierung einer besonders *gehobenen* Lebensstimmung. Für die Exilierten war die Rettung wie ein Traum. Die Befreiung aus der Knechtschaft gab ihnen eine solche Lebensfreude, daß sie sich vorkamen wie Träumende, denen es gegönnt ist, im Traume auf den Gefilden ihrer Sehnsucht zu weiden.

Der Ausdruck šūb šībat bedeutet ganz allgemein die große Wende vom Glück zum Unglück herbeiführen (Jb 42, 10); oft hat er aber, wie hier, die Bedeutung der Wiederherstellung des Volkes in Verbindung mit der Rückkehr aus dem Exil (vgl. Jr 29, 14)[78].

3. Wenn sie nicht vom Höchsten kommen

Sirach 34 (G 31)
G 1 Die eitle Hoffnung des Toren ist eine trügerische Erwartung,
und Träume regen Törichte auf.

---

[76] *E. L. Ehrlich,* S. 154.
[77] *R. Kittel,* Die Psalmen: KAT 13 (⁵ᵘ·⁶1929) S. 395—396; *F. Nötscher,* a. a. O., S. 277.
[78] *F. Nötscher,* a. a. O., S. 277.

2 Wie einer, der nach dem Schatten greift und dem Winde nachjagt,
so ist, wer sich auf Träume verläßt.
3 Ein Spiegelbild ist das Traumgesicht,
das Abbild eines Antlitzes gegenüber dem Antlitz selber.
4 Was kann vom Unreinen Reines,
und was von der Lüge Wahres (kommen)?
5 Wahrsagung, Zeichendeuterei und Träume sind nichtig,
und was du *erhoffst*, bildet das Herz sich ein.
6 Wenn sie nicht vom Höchsten zur Heimsuchung gesandt sind,
dann richte deine Aufmerksamkeit nicht auf sie.
7 (Schon) viele haben Träume in die Irre geführt,
und sie strauchelten an ihrem *Pfade*.
8 Ohne Trug geht das Gesetz in Erfüllung,
und die Weisheit in zuverlässigem Munde is vollkommen.

Nach G und Resten von H wäre V. 1 etwa zu lesen: rīq tiqwat nābāl, toḥaelaet kāzāb (Leer ist die Hoffnung des Toren, eine Erwartung der Lüge). V. 5 b ist tōhel oder ähnlich zu lesen. G hat mit: „wie einer Gebärenden" den Text mißverstanden. In V. 7 b ist wohl biśᶜbīlām zu lesen; G: „hoffend auf sie" [79].

In diesen Versen findet sich eine umfangreiche Illustrierung des Traumphänomens.

V. 1—3 spricht von der *Unwirklichkeit* der Träume. Nur den Tor, der nach dem Schatten hascht und dem Winde nachjagt, versetzen Träume, die nur ein Spiegelbild unserer Gedanken und Taten sind, in Aufregung.

V. 4—5 spricht von der *Unwahrheit* des Traumes. Einem Trugbild kann keine Wahrheit entspringen (vgl. Jb 14, 4). „Der Vergleich mit dem ‚Unreinen' kann an jede Art der levitischen Befleckung, aber auch allgemein an unreine Gegenstände anknüpfen." [80] Der ganze Vergleich will sagen, daß der Traum so wenig Wahrheit an sich hat, wie am *Unreinen* sich *Reines* und an der *Lüge* sich *Wahres* findet (V. 4). Ferner wird der Traum mit Wahrsagung und Zeichendeutung in Zusammenhang gebracht (vgl. Num 23, 23; Jr 29, 8). Alle gleichen sich darin, daß sie nichtig sind (V. 5 a).

All diese Aussagen über die Träume treffen aber nur dann zu, „wenn sie nicht vom Höchsten zur Heimsuchung gesandt sind" (V. 6 a). Wie ein Blitz funkt diese Anerkennung des Traumes als Offenbarungsmittel Gottes in diese Darlegung der falschen Zukunftsschau. Es ist hier klar gesagt, daß Träume auch von Gott kommen können. Gott kann Träume zur Warnung und Belehrung senden (vgl. Jb 33, 14—18). Ein Unterscheidungsmerkmal zwischen den *falschen* und den *wahren* Träumen wird hier jedoch nicht angegeben. Dies muß sich im einzelnen Fall aus dem Inhalt ergeben.

[79] *V. Hamp*, a. a. O., S. 660; *N. Peters*, a. a. O., S. 279—280. [80] *V. Hamp*, a. a. O., S. 660.

Die Ansicht *Ehrlichs*[81], daß der Autor hier vermutlich kaum ernstlich an Traumoffenbarungen dachte, sondern lediglich auf Grund der positiven Wertung des Traumes in der Vergangenheit eine unverbindliche Einschränkung machen wollte, um die Heilige Schrift nicht zu kritisieren, entbehrt jeder Grundlage.

Wenn die Träume jedoch nicht von Gott kommen, soll der Mensch nicht auf sie achten (V. 6b).

V. 7 begründet nun, warum man sich nicht auf die Träume verlassen soll. Viele sind nämlich im Vertrauen auf die Träume enttäuscht worden.

Das ganze Thema von der guten und schlechten Beratung gipfelt in V. 8, wo *Gesetz* und *Weisheit* gleichgesetzt werden. Im Gegensatz zu diesen wertlosen Träumen gehen nämlich die Verheißungen des Gesetzes sowie die Mahnworte der Belehrung (vgl. 33, 2) in Erfüllung.

C. DIE ANALYSE DER TRÄUME

Vergleicht man nun diese alttestamentlichen Aussagen über den Traum mit der dargelegten Traumauffassung der modernen Psychologie, so findet sich als zusätzliches Moment einzig das biblische Einbeziehen des Traumes in den Heilsplan Gottes. Damit ergibt sich für eine Strukturanalyse der alttestamentlichen Träume in Analogie zur modernen Traumanalyse folgender Weg:

In einem ersten Schritt, der *exegetischen Erklärung*, sind an Hand der biblischen Berichte, der Einfälle des Träumers (biographisches Material) und der Beziehungen zur zeitgeschichtlichen Umwelt die von außen gegebenen Übereinstimmungen zwischen den Elementen des Traumtextes und der gegenwärtigen bzw. zukünftigen Realsituation darzulegen.

In einem zweiten Schritt, der *psychologischen Analyse*, ist der Traum zunächst als Spiegelbild der aktuellen Gestimmtheit des Träumers im Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation aus „Tagesresten" und Erfahrungen des lebensgeschichtlich Vergangenen zu erhellen. Handelt es sich dabei um einen zukunftsweisenden Traum, so sind ferner noch im präkognitiven Bezugssystem die Koinzidenzen der Motive mit der zukünftigen Realsituation zu untersuchen. Sofern sich solche Koinzidenzen nachweisen lassen, haben wir es mit einem *präkognitiven* Traum zu tun. Wo ein solcher Nachweis jedoch nicht möglich ist, müssen wir von einem *prophetischen* Traum sprechen. Während nämlich bei der *Präkognition als symbolhafte Spiegelung der aktuellen Gestimmtheit eine zeitlich und räumlich undeterminierte Lebenssituation geschaut wird, die sich erst später dann als Wirklichkeit erweist*, wird beim *prophetischen Traum* dem Träumenden in einer *ganz bestimmten Form geoffenbart, daß eine bestimmte Lebenssituation in der Zunkunft eintreffen werde.*

In einem dritten Schritt, der *heilsgeschichtlichen Wertung*, ist schließlich gleichsam als letzte Ausfolgerung auf die heilsgeschichtliche Bedeutung des jeweiligen Traumes hinzuweisen.

---

[81] *E. L. Ehrlich*, S. 166.

5. KAPITEL

Die Träume in den Patriarchenerzählungen

In den Patriarchenerzählungen der Genesis finden sich die bedeutendsten Traumberichte des Alten Testaments. Da nun aber die Genesis ein genus literarium eigener Art bildet, muß hier zum rechten Verständnis der einzelnen Traumberichte eine kurze Stellungnahme zur Pentateuchkritik vorausgeschickt werden.

DIE QUELLEN DES PENTATEUCH

Es ist hier nicht der Ort einer auch nur einigermaßen erschöpfenden Charakterisierung der Quellenschriften des Pentateuch. Wir begnügen uns deshalb mit den wenigen Andeutungen, die in diesem Rahmen erforderlich sind.

In der alttestamentlichen Wissenschaft von heute ist nach fast zweihundertjähriger Forschungsarbeit die Erkenntnis herrschend geworden, daß die Bücher des Pentateuch aus mehreren durchlaufenden Quellenschriften bestehen, die erst später von Redaktorenhand mehr oder minder kunstvoll zusammengeschmolzen wurden. Von den zahlreichen Quellen, die die kritische Schule mehr oder weniger geltend gemacht hat, sind zur Stunde die Quellenschriften des *Jahwisten* (J), des *Elohisten* (E), das *Deuteronomium* (D) und die *Priesterschrift* (P) die befriedigendsten Anhaltspunkte für die Erschlüsselung des theologischen Gedankengutes des Pentateuch.

Zeitlich gesehen setzt man den J um 950 und den E um ein bis zwei Jahrhunderte später an. D steht literarisch gesondert da und findet sich im 5. Buch Moses. Die jüngste Quellenschrift ist P, deren eigentlichen Ausbau man in die nachexilische Zeit setzt, etwa zwischen 530 und 450.

Diese zeitlichen Ansätze sind jedoch nur Vermutungen und dürfen deshalb nicht überschätzt werden, vor allem auch deshalb nicht, weil sie nur die fertiggestellte literarische Komposition betreffen. Die Frage nach dem Alter der Einzelüberlieferungen, die von der jeweiligen Quellenschrift übernommen wurden, ist davon durchaus zu trennen[1]. Ferner ist noch besonders zu berücksichtigen, daß jede Quellenschrift und Einzelüberlieferung den Pulsschlag ihrer Zeit und ihres

[1] *G. v. Rad,* Das erste Buch Mose: ATD 2 (1950) S. 16.

Autors in sich birgt. Deshalb drückt jede dieser zusammengeschmolzenen Quellenschriften und der von ihnen übernommenen Einzelüberlieferungen ein gewisses Gedankengut, eine bestimmte Theologie[2] aus. Dazu kommt noch, daß jede Verschmelzung dieser Quellenschriften selbst wieder unter einem gewissen religiösen Gesichtspunkt geschehen ist. Und wie erstmals *J. Guidi*[3] und *Kard. Tisserant*[4] dargelegt haben, trachtet der semitische Autor den ursprünglichen Text soweit als möglich zu berücksichtigen, indem er ihm oft nur durch kleinste Korrekturen ein ganz neues Verständnis gibt.

Eine solide Exegese verlangt deshalb nicht nur, daß man die Texte in jene Zeitperiode und in jenes Milieu hineinstellt, in dem sie entstanden sind und zusammengestellt wurden, sondern der Exeget muß sich auch bemühen, das Wachsen und den Wandel des Textes und dessen Inhaltes im Laufe der Jahre herauszuarbeiten. Denn nur so kann der theologische Gehalt des Textes in seiner jetzigen Form annähernd ergründet werden. Dies besagt andererseits aber auch, daß die aufeinanderfolgenden Synthesen, aus denen der Pentateuch besteht, nicht als unorganische Verbundenheit betrachtet werden dürfen. Denn mögen sich auch literarisch und theologisch einzelne Partien ganz klar voneinander abheben, wie es z. B. in Gn 15 besonders deutlich zum Ausdruck kommt, so muß dabei dennoch nach jenem Sinn geforscht werden, den der Schlußredaktor trotz der oft krampfhaften Wahrung des ursprünglichen Textes für seine Zeit neu aktualisieren wollte.

Man wird also dem Sinn des jetzigen Textes keineswegs gerecht, wenn man ihn nach der literarkritischen Methode bis in die einzelnen Satzteile zergliedert — abgesehen davon, daß diese Zergliederung oft sehr fragwürdig ist — und dann die einzelnen Partien entsprechend dem mutmaßlichen Alter als ein selbstständiges Gedankengut behandelt, ohne sich weiter nach ihrer Bedeutung im jetzigen Textgefüge zu fragen.

Wir sehen deshalb in den oben erwähnten Quellenschriften und ihrer Charakteristik nur ein Mittel, um die Theologie des Pentateuch nach dem Sinngehalt des jetzigen Textes so annähernd als möglich zu ermitteln. Im Folgenden wollen wir nun die für unsere Arbeit in Frage kommenden beiden älteren Quellen etwas näher charakterisieren.

DER JAHWIST

Obwohl unter den Exegeten keine volle Übereinstimmung darüber besteht, welche Verse dem Jahwisten zuzuschreiben sind, stimmt man hierin doch in den wesentlichen Punkten überein, ja oft sogar bis in Details[5].

---

[2] *H. Cazelles,* Die Thora oder der Pentateuch: Einleitung in die Heilige Schrift I, hrsg. von *A. Robert* und *A. Feuillet,* Freiburg - Basel - Wien, S. 336.

[3] *I. Guidi,* L'historiographie chez les Sémites, in: RB 3 (1906) S. 509—519.

[4] *Kard. Tisserant,* Fragments syriaques des Jubilés, in: RB 30 (1921) S. 55—86 und S. 206 bis 232.

[5] *H. Cazelles,* a. a. O., S. 340.

Die *jahwistische* Erzählung setzt sich aus einheitlichen Einzelerzählungen zusammen, die jedoch untereinander durch einen durchlaufenden Faden verbunden sind. Da es sich hierbei vor allem um alte Traditionen handelt, die sich um die Heiligtümer des Südens bildeten, kann es sich beim Jahwisten nur um einen judäischen Autor handeln.

Sein Werk ist nach Inhalt und Form eine Synthese. Überlieferungen der Stämme und Heiligtümer sind in eins zusammengefaßt. Er hat seinen eigenen Wortschatz, doch am erkenntlichsten ist er durch seinen künstlerisch hervorragenden Stil, der in seiner konkreten und plastischen Ausdrucksweise die höchste erzählerische Kunstform erreicht. Man hat die künstlerische Meisterschaft dieses Erzählertums zu den größten Leistungen der Geistesgeschichte aller Zeiten gezählt[6].

Er hat keine geprägten Termini für die übernatürlichen Wahrheiten, sondern spricht in der Sprache des Volkes, für das er schreibt und mit dessen Problemen er sich auseinandersetzt: Schöpfung und Natur, Gott und Mensch, Sünde und Leid, Mann und Weib, Bruderzwist und Völkerverwirrung. Mit diesen Problemen setzt sich J auseinander und zeigt an Hand von Beispielen aus dem nationalen Leben, was das wahre Übernatürliche ist und wo das falsche wirkt. Dabei geht er dem menschlichen Leben nicht aus dem Wege, sondern streift in seinen Erzählungen auch alle menschlichen Schwächen und Skandale. Doch das Vertrauen auf die Natur und ihre Gesetze, wie das Bewußtsein der unmittelbaren Gegenwart Gottes, erfüllen ihn stets mit Zuversicht und Lebensfreude. In der Beschreibung dieser Verbundenheit mit Gott bedient er sich oft der kühnsten *Anthropomorphismen:* Jahwe besucht Adam und Eva, schließt selbst die Arche zu, besichtigt den Turm von Babel usw. Besonders bemerkenswert ist auch, daß sich der Jahwist ebenso für Zweitrangiges interessiert. Er bedient sich physikalischer Phänomene (Jahwe teilt durch den Ostwind das Schilfmeer) und hat ein besonderes Augenmerk für psychologische Vorgänge (Eifersucht — Liebe — Neid — Haß)[7].

Dies zeugt aber keineswegs von Naivität eines archaischen Erzählers; vielmehr handelt es sich hier „um jene Unbefangenheit und Unbedenklichkeit, die nur die Spur einer hohen und reifen Geistigkeit ist. Diese gläsern durchsichtige, aber auch gläsern zerbrechliche Geistigkeit der jahwistischen Erzählungen stellt jegliche Auslegung, die ja nicht wohl umhin kann zu vergröbern, vor eine schwere, fast unlösbare Aufgabe."[8]

DER ELOHIST

Das Werk des *Elohisten* kennt schon die Reichstrennung und ist deshalb wohl ein bis zwei Jahrhunderte später entstanden und wurde bald mit den Erzählun-

---

[6] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 17.
[7] *H. Cazelles*, a. a. O., S. 340.
[8] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 17.

gen des J verschlungen[9]. Es ist jedoch nicht sicher, daß es sich bei ihm um eine einheitliche Erzählung handelte[10].

Jedenfalls ist das Werk im Norden entstanden, denn in den Berichten über die Südstämme scheint es oft nichts anderes zu sein als eine matte Wiedergabe des J, während es über die Nordstämme wohl unterrichtet ist und im Gegensatz zum J in den Josefserzählungen nicht Juda, sondern Ruben einen besonderen Platz einräumt.

In Stil und Inhalt ist E bei weitem nicht so plastisch und dynamisch wie J. Er hält sich viel stärker an die sakrale Volksüberlieferung und stellt deshalb an die Leser nicht so hohe geistige Ansprüche. Dies zeigt sich besonders in seinem Grundriß. Er kennt keine Urgeschichte, sondern setzt bei Abraham ein[11].

Was E aber an Dynamismus verliert, gewinnt er an *moralischer Tiefe*. Gesetz und Offenbarung sind bei ihm mehr moralisch als kultisch. Er weiß wie J, daß alles Leben und alles Gute von Gott kommt, doch er beschreibt diese Verbundenheit des Menschen mit Gott nicht mit Ausdrücken der Väterlichkeit, sondern der Bundestreue, denn der Kernpunkt seiner Erzählung ist nicht der Segen, sondern der Bund. Deshalb ist bei ihm das Verhalten des Menschen zu Gott stark ins Geistige verlegt. Die Anthropomorphismen verschwinden.

„Im Zusammenhang mit dieser Distanzierung Gottes vom Menschen steht die große Bedeutung, die den Träumen zukommt. Sie sind jetzt die geistige Ebene, auf der Gottes Offenbarung den Menschen trifft; der neutrale Raum des Traumes ist gewissermaßen der dritte Ort, wo Gott dem Menschen begegnet. Aber auch da ist dem Menschen kein direkter Zugang zu Gottes Offenbarung gegeben, denn die Deutung des Traumes ist dem Menschen nicht ohne weiteres möglich, sondern sie geschieht in Kraft einer besonderen Erleuchtung, die von Gott kommt (1. Mos. 40, 8; 41, 15)."[12]

So klingt schon in der Redaktion des E das Echo der prophetischen Bewegung an[13]. Man vermutet sogar, daß das ganze Werk aus altprophetischen Kreisen stamme[14].

DIE SCHEIDUNG DER BEIDEN QUELLEN

Da die Verflechtung der beiden Quellen eine so innige ist, daß in vielen Fällen eine Scheidung äußerst schwierig ist und dann die Meinungen der Autoren sehr auseinandergehen, wollen wir von Fall zu Fall auf die Scheidung der beiden Quellen näher eingehen. Ebenso wird dann auf die theologischen Besonderheiten der beiden Überlieferungen Rücksicht genommen.

---

9 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 17.
10 *H. Cazelles*, a. a. O., S. 354.
11 *O. Eißfeldt*, a. a. O., S. 253; nach Eißfeldt beginnt die E-Erzählung mit Kap. 15.
12 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 18.
13 *H. Cazelles*, a. a. O., S. 356.
14 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 18.

I. Abraham

A. DIE BUNDESVISION

Genesis 15

12 Als die Sonne eben untergehen wollte, kam ein tiefer Schlaf über Abram, und siehe, Schrecken und tiefe Finsternis fiel auf ihn. 13 Da sprach er zu Abram: Du sollst wissen, daß deine Nachkommen als Fremdlinge in einem Land weilen werden, das ihnen nicht gehört; sie werden dienen müssen, und jenes (Volk) wird sie bedrücken vierhundert Jahre lang. 14 Aber ich werde von dem Volk, dem sie dienen, Rechenschaft fordern; danach werden sie mit reichem Besitz ausziehen. 15 Du selbst wirst in Frieden zu deinen Vätern eingehen, wirst begraben werden in glücklichem Alter. 16 Im vierten Geschlecht werden sie zurückkehren, denn noch ist die Schuld der Amorriter nicht voll. 17 Da ging die Sonne unter und dichte Finsternis entstand, und siehe, ein rauchender Feuerofen mit einer brennenden Fackel erschien, der zwischen jenen zerteilten Stücken hindurchging.

1. Exegetische Erklärung

Quellenmäßig sind diese Verse sehr gespalten. Vor allem hebt sich die Gottesrede V. 13—16 nach Inhalt und Form deutlich ab und „ist schon lange als ein Einschub erkannt“ [1]. Auf die Schilderung der Vorbereitung, des Schlafes und des Sonnenunterganges ist die Theophanie sicher gleich gefolgt. Ferner ist V. 17 mit der Angabe der Dunkelheit die unmittelbare Fortsetzung von V. 12.

In der quellenkritischen Beurteilung dieses Einschubes gehen die Ansichten jedoch auseinander.

Hoberg [2] hält mit Hummelauer [3] das ganze Kap. für einen einzigen inneren Vorgang. Ehrlich [4] sieht in ihm eine Verheißungsformel, die in der Tradition umging und von einem Redaktor eingeführt wurde. Procksch [5], Gunkel [6], Clamer [7], Cazelles [8] bezeichnen diesen Einschub als elohistisch. Zu dieser Ansicht neigt auch Rad [9].

Es sind zuviel der Widersprüche, als daß man dieses Kapitel als einen einheitlichen inneren Vorgang betrachten könnte (in V. 5 ist es Nacht, in V. 12 nähert sich die Sonne erst dem Untergang, V. 6 Abrams Glaube, V. 8 sein Zweifel). Dazu kommen noch die merkwürdigen Dubletten (V. 3 geht mit V. 2 parallel, V. 5 wahrscheinlich mit V. 4) [10].

V. 13—16 lediglich als einen Einschub eines Redaktors, d. h. soviel wie eine Glosse, zu betrachten, kann bei ihrer geschichtstheologischen Tragweite nicht bewiesen werden. Diese Verse passen vielmehr ganz in das Gedankengut des E (s. S. 105—107). Ferner ist in V. 16 von den Amorritern die Rede. So pflegt gerade E die vorisraelische Bevölkerung zu nennen [11].

---

1 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 158. 2 *G. Hoberg*, S. 167.

3 *F. Hummelauer*, Commentarius in Genesim: CSS I, 1 (1895) S. 387; ebenso *C. Dier*, S. 140.

4 *E. L. Ehrlich*, S. 38.

5 *O. Procksch*, S. 101. 6 *H. Gunkel*, S. 178.

7 *A. Clamer*, Genèse: SB 1, 1 (1957) S. 354.

8 *H. Cazelles*, a. a. O., S. 356.

9 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 153. 10 *Ders.*, a. a. O., S. 154.

11 *O. Procksch*, a. a. O., S. 288; *H. Gunkel*, S. 178; *A. Clamer*, a. a. O., S. 202; *O. Eißfeldt*, a. a. O., S. 243 und 253, sieht in Kap. 15 den Beginn der E-Erzählung; vgl auch *O. Procksch*, S. 102.

V. 12 ist von den Quellenkritikern in alle Teile zergliedert worden[12]. Den Anlaß zu einer Quellenscheidung innerhalb dieses Verses wurde vor allem durch den „tiefen Schlaf", die tardema, in V. 12 a gegeben. Das Schlafen Abrams passe nämlich nicht zu V. 17, der, wie der übrige Teil von V. 12, als jahwistisch bezeichnet wird, da dort Gott wirklich erscheint und Abraham ihn wirklich und nicht im Traume sieht[13]. Man schreibt deshalb V. 12 aβ E zu, da gerade für ihn das Schlafen beim Offenbarungsempfang charakteristisch ist[14].

Wir halten jedoch mit Rad[15] den ganzen V. 12 für jahwistisch, denn ohne den „tiefen Schlaf" von 12 aβ ist V. 17 nicht verständlich. V. 17 hat nämlich einen absolut visionären Charakter, und es spricht nichts für einen Wachzustand Abrahams[16]. Auch der Ausdruck tardema bildet weiter keinen Beweis für E, da er sich sonst nirgends bei E findet.

Während in V. 1—6[17] vom persönlichen Erben Abrams und dessen Nachkommenschaft die Rede ist, handelt es sich in der mit V. 7 beginnenden zweiten[18] Erzählung um die nationale Zukunft des aus seiner Nachkommenschaft sich bildenden Volkes, die durch den *Bundesbeschluß* Jahwes mit *Abram* gekennzeichnet (V. 17—18) und gesichert wird V. 14 18). Der eigentliche Bundesschluß geschieht nicht in einem Wortvertrag, sondern Abram fällt in einen *Tiefschlaf* (tardema) und schaut in einer Vision die *kārat̲ berīt̲*, die in einem Ofen mit einer brennenden Fackel, der zwischen die vorhin zerteilten Tiere hindurchgeht, symbolhaft zum Ausdruck kommt.

Die Schilderung dieser Vision wird allgemein als ein literarisches Kunstwerk bezeichnet. Wegen ihrer primitiven und originellen Beschreibung des Aussehens Jahwes und ihrer heilsgeschichtlichen Tragweite sieht man hierin einen der altertümlichsten und hochprophetischen Abschnitte der Genesis[19], der zwar von J ausgestaltet, aber nicht erstmalig von ihm gestaltet wurde[20]. Rad sagt, daß die Erzählung vom Bundesschluß Gottes (V. 7—18), abgesehen vom großen Einschub V. 13—16, zum Ältesten in der Überlieferung von den Erzvätern gehöre[21].

In der Auslegung dieser Vision gehen die Autoren jedoch auseinander.

Wie schon in der Quellenscheidung gezeigt wurde, herrscht in bezug auf V. 12 eine große Uneinigkeit. Abgesehen davon, daß die meisten Autoren die „große Finsternis" als eine Glosse bezeichnen[22], zählen beinahe alle den „tiefen Schlaf", die tardema, zu E, während der übrige Teil von V. 12 zu J gerechnet wird. Ebenso wird V. 17 zu J gerechnet[23], der die unmittelbare Fortsetzung von V. 12 bildet. Daraus muß natürlich auch gefolgert werden, daß die Vision nicht in

---

[12] Siehe die Kommentare. [13] *H. Gunkel*, S. 178. [14] Siehe die Kommentare.

[15] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 153.

[16] *H. Gunkel*, S. 178, sieht in V. 17 eine wirkliche Erscheinung Jahwes und nicht eine Vision im Zustand des Schlafes.

[17] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 160; *H. Gunkel*, S. 177; *A. Clamer*, a. a. O., S. 261; *O. Procksch*, S. 102; *E. L. Ehrlich*, S. 37. [18] Ebd. [19] *H. Gunkel*, S. 181; *O. Procksch*, S. 105.

[20] *O. Procksch*, S. 105.

[21] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 159; *H. Junker*, Das Buch Genesis, in: EB 1 (1955) S. 66; *M. Hetzenauer*, Commentarius in librum Genesis, Graz 1910, S. 263.

[22] *O. Procksch*, a. a. O., S. 101; *H. Gunkel*, S. 178; *A. Clamer*, a. a. O., S. 266.

[23] Siehe die Kommentare; vgl. *Cazelles*, a. a. O., S. 349.

der tardema geschaut wird. Procksch[24] hat dem auch Rechnung getragen, indem er sagt, daß sich Abram nach J in der maḥᵃzae (V. 1) und nicht in der tardema befindet. Diese Ansicht steht aber ihrerseits wieder mit der literarischen Verschiedenheit und dem verschiedenen Alter von V. 1 und 17 sowie mit dem vorliegenden Text in Widerspruch. So ist die inkonkrete Art der Gotteserscheinung von V. 1 ein Merkmal später Entstehung[25], während hingegen V. 17 in seiner ganz konkreten und primitiven Art in früheste Zeit weist[26]. Ferner liegt nach dem jetzigen Text zwischen der maḥᵃzae in V. 1 und der Bundesvision in V. 17 ein voller Tag dazwischen[27]. Man sieht deshalb auch fast allgemein in V. 1—6 und V. 7 f zwei verschiedene Erzählungen[28].

Rechnet man hingegen die tardema in V. 12 zu J, dann fallen alle diese Schwierigkeiten weg. Man ist dann auch nicht gezwungen, die so bildhafte Beschreibung, wie sich die tardema Abrams bemächtigt, als eine Glosse[29] zu bezeichnen. Die „tiefe Finsternis" ist eine erklärende Opposition zum „Schrecken" (aima). Der Schrecken ist die Erschütterung der Seele, die sich bei Visionen und Ekstasen, beim Nahen einer übernatürlichen Macht, notwendigerweise einstellt; während die „tiefe Finsternis" das vollständige Verschwinden der Sinneswahrnehmung und die dadurch entstehende Abschließung der Seele von der Außenwelt zum Ausdruck bringt[30].

V. 12 würde also in seinem Zusammenhang mit dem übrigen Text mit anderen Worten folgendermaßen lauten: Als nämlich Abram nach dem Auftrag Jahwes die Tiere zubereitet hatte und sich die Sonne schon dem Untergang neigte, bemerkte er mit Schrecken, wie seine Sinneskraft zu schwinden begann und alles um ihn dunkel wurde. Sein Geist aber öffnete sich dabei zu einem Wachsein höherer Art.

V. 17, der die unmittelbare Fortsetzung von V. 12 bildet und durch den großen Einschub von V. 13—16 davon getrennt ist, schildert nun in einer ganz originellen Weise die in der tardema geschaute Vision. Als die Sonne untergegangen war und es ganz dunkel wurde, was auch die gänzliche Sinnesberaubung Abrams bedeuten kann, erschien ein rauchender (Feuer)ofen und eine Feuerfackel; das ging durch die geteilten Stücke hindurch, von denen in V. 10 die Rede ist.

Die Erschlüsselung dieser Vision, die in ihrer Originalität in der Genesis einmalig dasteht, hat zu den kühnsten Spekulationen geführt.

---

24 *O. Procksch*, S. 183; nach *Gunkel* befindet sich Abram im Wachzustand und sieht die Erscheinung nicht im Schlafe. Vgl. S. 178.

25 *H. Gunkel*, S. 183; *G. v. Rad*, a. a. O., S. 160.

26 Siehe Anm. 19—21; *Gunkel*, S. 183.

27 *C. Dier*, S. 141, wendet dagegen ein, daß sich hierfür im Text keine Indizien finden, sondern daß V. 1 das ganze Kapitel beherrsche.

28 Siehe Anm. 17—18.

29 *H. Gunkel*, S. 178; *O. Procksch*, S. 101; *E. König*, S. 488; *A. Clamer*, a. a. O., S. 266.

30 *G. Hoberg*, S. 170; *G. v. Rad*, a. a. O., S. 158.

a) Der Tannur

Da der *Tannur*, eigentlich der Backofen, die Form eines nach oben verjüngten Zylinders hatte, an dessen Außen- und Innenseiten die Brotfladen klebten[31], hat man gemeint, diese Erscheinung als einen Hinweis an den anderen Bundesschluß unter Moses am Sinai (Ex 19ff; 20, 8) betrachten zu müssen[32]. Nach Procksch scheint das merkwürdige Bild eine Vision des wegen der weiten Entfernung winzig erscheinenden Sinaiberges, „eine geheimnisvolle Prophetie für den Aufenthalt für Abrams Geschlecht am Bundesberg“[33] zu sein. Denn am Sinai wird mit Moses — wie hier mit Abram — ein Bund geschlossen, dessen Inhalt die Verpflichtung zwischen Jahwe und Israel darstellt[34]. Corn. a Lapide sieht wegen Dt 4, 20 im rauchenden Ofen ein Bild der Knechtschaft in Ägypten[35]. Eine weitere Parallele sieht man auch in der Erscheinung Jahwes im brennenden Dornstrauch (Ex 3, 2ff) und in der Feuersäule (Ex 13, 21)[36]. Nach Gunkel[37] hat der Verfasser von V. 17 diese Mosessagen aufgenommen und so eine fremdartige Vorstellung in die Vätersagen gebracht, denn diese Art von Theophanie, die Jahwe als einen Feuergott erscheinen läßt, der in finsterer Nacht seine Majestät zeigt, erkläre sich ursprünglich daraus, daß Jahwe nach dem ältesten Glauben Israels der Gott des Vulkans gewesen sei[38]. Dagegen spricht das hohe Alter dieses Verses. Hoberg erklärt den „Rauch“ als eine erklärende Opposition des Ofens: „ein Ofen, ein Rauch = rauchender Ofen“[39]. Dasselbe trifft nach ihm auch für den folgenden Ausdruck zu: „eine Fackel, ein Feuer = eine hell brennende Fackel“, so daß die ganze Verbindung besagt: Rauch, in welchem Flammen sichtbar waren, d. h. das Opfer wurde durch Feuer verzehrt, divisiones, metonymisch, die einzelnen Teile des Opfers“[40].

Diese Aufzählung der Deutungen des Tannur könnte noch weiter fortgeführt werden. Es zeigt sich aber jetzt schon, daß diese Verschiedenheit der Auslegungen in der entsprechenden Auffassung von *kārat berīt* ihre eigentliche Wurzel hat.

b) Kārat̲ berīt̲

Hoberg[41] sieht mit Corn. a Lapide und I. Chrysostomus[42] hierin lediglich eine Beschreibung der Opferverbrennung. Gunkel[43] sieht in diesem Durchgehen durch

---

[31] *S. Benzinger*, Hebräische Archeologie: Grundriß der theol. Wissenschaft, hrsg. v. *Achelis, Baumgartner, Benzinger* u. a., II, 1 (²1907) S. 65; *G. Dalman*, Arbeiten u. Sitten in Palästina 4: Schriften des Deutschen Palästina Instituts 7, hrsg. von *G. Dalman*, Gütersloh 1935, S. 88—124. Abbildungen auf Tafel 17—25 a; *K. Galling*, Biblisches Reallexikon: HAT I, 1 (1937), Backen und Backofen in Babylon, Spalte 75—77.

[32] *O. Procksch*, S. 104; *I. Chaine*, S. 213; *A. Clamer*, a. a. O., S. 265.

[33] *O. Procksch*, S. 104. [34] Ebd.

[35] *Corn. a Lapide*, Commentaria in Scriptura sacra 1: In Pentateuchum Mosis, Genesis, Exodus, Paris 1868, neue Ausgabe, S. 205.

[36] Ebd.; *H. Gunkel*, S. 181; *H. Junker*, a. a. O., S. 66; *I. Chaine*, S. 213; *A. Clamer*, S. 265; *E. König*, S. 489.

[37] *H. Gunkel*, S. 181—182.

[38] *Ders.*, S. 182; *E. Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906, S. 69f.

[39] *G. Hoberg*, S. 172. [40] Ebd. [41] Ebd.

[42] Vgl. *M. Hetzenauer*, S. 262. [43] *H. Gunkel*, S. 180.

die geteilten Tiere die heilige Handlung einer Bundesschließung, die nach ihm immer im Rahmen einer Mahlzeit stattfand. In unserem Falle handle es sich um eine der feierlichsten und schauerlichsten dieser Zeremonien. „Tiere werden geschlachtet und in Stücke geteilt: dann gehen beide Partner in der blutigen Gasse durch die Stücke hindurch, indem sie Fluchworte sprechen: möge die Gottheit den Bundesbrüchigen in Stücke zerhauen, wie diese Tiere." [44] Dieser Ansicht ist auch Procksch. Er hält aber diesen Ritus der Bundesschließung nicht so sehr für eine der feierlichsten und schauerlichsten Bundeszeremonien, sondern vielmehr für einen verblaßten Fluchritus [45].

Die Idee dieses Ritus besteht nach E. Meyer [46] darin, daß sich der Durchschreitende gleichermaßen in das Tier einschließt und sich im Falle eines Bundesbruches mit dem Schicksal des Tieres identifiziert. Nach ihm ist dies die jüdische Bundesformel, im Gegensatz zu dem sonst vorkommenden Bundesmahl. Doch eine ähnliche Bundesformel findet sich auch bei vielen anderen Völkern [47]. In den Texten von *Mari* findet sich für die Bundesschließung der Ausdruck „den Esel des Bundes schlachten" oder einfach „den Esel schlachten". Auch Jeremjah kennt diesen Brauch (Jr 34, 18—20).

Damit ist aber noch nicht gesagt, daß diese Parallelen direkt auf unseren Fall angewendet werden können. Eine Schwierigkeit ergibt sich schon aus der unklaren Etymologie von „berīṯ", das die verschiedensten Auslegungen gefunden hat [48]. Wegen Jr 34, 18—20 findet die von *E. Dhorme* [49] gemachte Ableitung aus dem *akkadischen berîtu:* „zwischen beiden" eine größere Zustimmmung [50]. Freilich haben die in den Maritexten genannten Bezeichnungen für Bundesschließung, die dem Semitischen des Westens angehören, mit dem Akkadischen nichts gemeinsam, doch werfen auch sie ein Licht in das Verständnis von V. 17. Zur Zeit der Patriarchen nannten sich die Sichemiten die *Benê Ḥamor* (Gn 33, 19; vgl. Jos 24, 32; Richt 9, 28), und etwas später sehen wir (Richt 9, 4), daß sie *Ba'al-berit,* den Baal des Bundes anbeteten. Die Bezeichnung Benê Ḥamor, die Söhne des Baal, scheint also nach den Texten von *Mari* die Bedeutung von „Söhne des Bundes" zu haben.

Sicherlich kann damit nicht direkt auf die Bräuche der Patriarchen geschlossen werden, doch weisen diese Bräuche und die im Semitischen und aus früherer Zeit reichlich bezeugten Bundesopfer, bei denen der Übertreter des Bundes mit dem Schicksal des geschlachteten Tieres bedroht wird, darauf hin, daß es sich bei der in V. 17 geschilderten eigentümlichen Zeremonie um eine *offizielle*

---

44 *Ders.*, S. 181. 45 *O. Procksch*, S. 104.

46 *E. Meyer*, a. a. O., S. 560 u. A. 1; nach ihm auch *Procksch* und *Gunkel*.

47 *I. Henninger*, Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres, in: Biblica 34 (1953) S. 344 bis 353. Dort ist auch eine reiche Literaturangabe; *J. G. Frazer*, Folk-Lore in the Old Testament, London 1918, S. 391—428 (Part II, The Patriarchal Age. Chapter I, The Covenant of Abraham).

48 Siehe die Kommentare.

49 *E. Dhorme*, in: RHR 114 (1936) II, S. 105.

50 *R. P. de Vaux*, Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes, in: RB 56 (1949) S. 24.

Bundesschließung zwischen Jahwe und *Abram* handelt, die nicht einmalig dasteht, sondern *ganz* in die altorientalische Umwelt hineinpaßt[51].

Die Frage, ob es sich bei diesen Zeremonien um ein Opfer, um ein Opfer mit einem Opfermahl oder nur um eine mystisch sakramentale Vereinigung handelte, kann nicht sicher beantwortet werden[52]. Frazer[53] führt eine ganze Anzahl von Beispielen an, die das (wenigstens teilweise) Verzehren des Fleisches oder Blutgenuß u. ä. belegen. v. Rad sagt, „daß die Fleischstücke weder verbrannt noch verzehrt, sondern als fluchbehaftet verscharrt wurden, spricht eher dagegen“[54]. Gegen den Opfercharakter äußern sich auch Wendel[55] und Heinisch[56]; letzterer ist jedoch, wie v. Rad, etwas zurückhaltend. Es ist leicht verständlich, daß ein so weitverbreiteter Brauch die verschiedensten Varianten aufwies; und es könnte wohl sein, daß das gemeinschaftsbildende Element teilweise durch ein Mahl zum Ausdruck kam, teilweise nicht. Es scheint jedoch, daß im semitischen Kultbereich bei diesem Ritus die *mystisch-sakramentale Vereinigung* im Vordergrund stand[57]. Das Überraschende und auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht Einzigartige dieser Bundeszeremonie liegt jedoch darin, „daß Gott selbst unter den Formen, die unter Menschen die stärkste vertragliche Sicherheit garantieren, mit Abram ein Gemeinschaftsverhältnis eingeht“[58]. Es handelt sich hier gleichsam um eine Art göttliche Verschwörung. Diese „Selbstverschwörung“ Gottes paßt ganz in das anthropomorphe Gottesbild des Jahwisten, und es ist eine falsche Vergeistigung aus späterer Sicht, wenn man hiergegen mit theologischen Bedenken anrückt[59].

Die Bundesvision kann also in ihrer ursprünglichen Bedeutung *nicht* als eine *hochprophetische* Erzählung bezeichnet werden. Die von den Autoren gemachten Identifizierungen und Vergleiche sind, so nahe sie auch liegen mögen, lediglich Rückprojektionen, denn in der Vision waren sie keinesfalls schon intendiert. Ferner sind die Vergleiche eine allzustarke Vergeistigung dieser an sich so stark anthropomorphen und erdgebundenen Erscheinung Gottes. v. Rad sagt deshalb auch, man solle nicht viel fragen, was diese seltsame Erscheinung zu sagen hat, sondern man sehe zu, „daß man die gewollte materielle Schwere der Erscheinung nicht ins Geistige verflüchtige und durch die Unterstellung eines dem Menschen einsichtigen Sinnes die Bedeutung des Ganzen, die doch in der Gabe einer ganz realen Garantie liegt, wieder ins Geistige verschiebt“[60].

Zur hohen *prophetischen* Erzählung ist die Bundesvision erst für die *Nachkommen* geworden. Dies kommt besonders deutlich durch die in V. 13—16 eingeschobene Erklärung, warum die an Abram gemachte Verheißung noch nicht

---

[51] *C. Schedl,* Das Bundesvolk Gottes: Geschichte des Alten Testaments I, Innsbruck 1956, S. 40.
[52] *G. v. Rad,* a. a. O., S. 157; *P. I. Henninger,* a. a. O., S. 351—352.
[53] *I. G. Frazer,* a. a. O., S. 394—397 399 402 f 406 414—416.
[54] A. a. O., S. 157; ebenso *Johs. Pedersen,* Der Eid bei den Semiten, Straßburg 1914, S. 50 f.
[55] *A. Wendel,* Das Opfer in der altisraelischen Religion, Leipzig 1927, S. 113 f.
[56] *P. Heinisch,* Das Buch Genesis: BB 1 (1930) S. 231.
[57] *P. I. Henninger,* a. a. O., S. 352. [58] *G. v. Rad,* a. a. O., S. 157.
[59] *P. I. Henninger,* a. a. O., S. 351. [60] *G. v. Rad,* a. a. O., S. 159.

in Erfüllung gegangen ist, zum Ausdruck. Die Schuld lag nicht an Jahwes mangelnder Macht. Der leidensreiche Zwischenakt der Nachkommenschaft Abrams unter der ägyptischen Knute war nicht unvorhergesehen. Jahwe hat das alles vielmehr von Anfang an gesehen, doch die Schuld der Amorriter, der vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans, ist noch nicht voll. Gott mißt nämlich den Völkern ihre Zeiten zu.

Im Text, der uns jetzt vorliegt, ist also die ursprünglich konkrete Bedeutung des Bundesschlusses zum Garanten der dereinstigen Besitznahme des Landes geworden.

V. 12 bildet gleichsam die Disponierung Abrams für die Offenbarung Jahwes über seine Nachkommenschaft. Während V. 17 als Abschluß dieser, wenn auch hoffnungsvollen, so doch sehr harten Weissagung die unerschütterliche Bürgschaft für die dereinstige Erhebung Israels darstellt. Jahwe schreitet zum Zeichen seiner Bundestreue gegen Abram und seine Nachkommenschaft durch die zerteilten Tiere hindurch.

2. Psychologische Analyse

a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Was die Bundesvision als psychologisches Phänomen betrifft, so könnte hier auch an eine Art Trancezustand gedacht werden, weil die tardema Abram geradezu überfällt, und zwar bei hellem Tag. Da jedoch ausdrücklich von einem Tiefschlaf gesprochen wird, so muß man jedenfalls, was die Bundesvision selbst (V. 17) betrifft, von einer Traumvision sprechen, da man ja das bildhafte Schauen im Schlaf als solche bezeichnet. Mag also die tardema in unserem Falle auch auf eine außerordentliche Weise eingetreten sein, was durch die Erwähnung der tiefen Finsternis und des Schreckens, die Abram befallen, sehr naheliegt, so handelt es sich im Effekt nach dem gegebenen Text trotzdem um einen tiefen Schlaf, also einen natürlichen Schlaf, und nicht etwa um einen Trancezustand. Folglich handelt es sich bei der Bundesvision um eine Traumvision, und man müßte daher richtiger von einem Bundestraum sprechen.

Die nähere psychologische Analyse des Bundestraumes (V. 17) ergibt sich aus der exegetischen Erklärung von selbst.

Die ganze Zeremonie des Bundesschlusses ist nämlich ganz aus den Tagesresten Abrams zu erklären, zumal das Teilen der Tiere dem Schlafe unmittelbar vorausgegangen ist, und ferner das Durchschreiten derselben, wie schon dargelegt wurde, ganz in die orientalische Umwelt Abrams paßt. Daß dabei Jahwe selbst es ist, der durch die geteilten Tiere hindurchschreitet, paßt so ganz zum anthropomorphen Gottesbild Abrams. Was nun schließlich die Gestalt des rauchenden Feuerofens betrifft, so kann hier nur auf die Symbolsprache des Traumes hingewiesen werden. Warum jedoch Abram Gott gerade in diesem Bild des brennenden Feuerofens versinnbildet durch die geteilten Tiere schreiten sieht, kann hier nicht mehr näher erklärt werden, weil uns für die diesbezügliche Gestimmtheit Abrams jedwede näheren Anhaltspunkte fehlen. Dies beeinträchtigt aber in keiner Weise das Verständnis des eigentlichen Inhalts des Traumes.

b) Präkognitives Bezugssystem

Da nach unserer Quellenscheidung der eigentliche Bundestraum nur auf V. 17 bezogen ist, wobei V. 12 die Einleitung dazu bildet, die Gottesrede von V. 13 bis 16 aber als späterer Einschub bezeichnet wird, finden sich hier keine zukunftweisenden Aussagen, so daß von Beziehungen zu einer künftigen Realsituation hier nicht gesprochen werden kann.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Läßt sich auch der Bundestraum rein psychologisch gesehen als Ausdruck der aktuellen Lebenssituation erklären, so erweist er sich in der heilsgeschichtlichen Betrachtung als der Grundpfeiler des Jahweglaubens des Bundesvolkes für alle Generationen. Er bildet von nun an für das Bundesvolk in all seinen Generationen die Quelle des Lebens und der Hoffnung (vgl. Gn 15, 13—16 18; 17, 1 bis 14 19; Ex 2, 24; 6, 4—8; Lv 26, 43—45; Dt 9, 5; 29, 13; Richt 2, 1; Ps 105, 8—10; Neh 9,7—8; Sir 44,19—23; Lk 1,54—55 72—73), aber auch des Fluches bei treuloser Verletzung des Bundes (vgl. Dt 29, 11—13; Ez 16, 8—63).

B. DER TRAUM DES ABIMELECH

Genesis 20

1 Abraham zog weiter von dort nach dem Südlande, und ließ sich nieder
zwischen Kades und Schur, und weilte als Fremdling in Gerar. 2 Und
Abraham sagte von seiner Frau Sara: Sie ist meine Schwester. Da schickte
Abimelech, der König von Gerar, hin und ließ die Sara holen. 3 Aber Gott
kam zu Abimelech im Traume des Nachts und sprach zu ihm: Siehe, du
wirst sterben wegen des Weibes, das du genommen hast; sie ist nämlich
eine Ehefrau. 4 Abimelech aber war ihr noch nicht nahe gekommen, und
er sprach: Herr, wirst du unschuldige Leute töten? 5 Hat er nicht selbst
gesagt: Meine Schwester ist sie? Auch sie hat gesagt: Mein Bruder ist er.
Mit reinem Gewissen und mit reinen Händen habe ich dies getan. 6 Da
sprach Gott zu ihm im Traume: Auch ich weiß wohl, mit reinem Gewis-
sen tatest du das, und darum hielt ich dich davon zurück. 7 Nun also, gib
das Weib des Mannes zurück: denn er ist ein Prophet, und er soll Für-
bitte für dich einlegen, daß du am Leben bleibest. Wenn du sie aber nicht
zurückgibst, so wisse, daß du gewiß sterben wirst, du mit all den Deinigen.

1. Exegetische Erklärung

Dieses Kapitel wird, wo überhaupt mit der Existenz dieser Quellenschrift gerechnet wird, einstimmig dem Elohisten zugeschrieben.

Stofflich entspricht die Erzählung bis in Einzelheiten der jahwistischen Perikope vom Verrat der *Ahnfrau* (Gn, 12, 10—20). Es legt sich deshalb die Frage nahe, ob dem Verfasser der Genesis dieselbe Begebenheit in verschiedener Form vorlag und von ihm in den beiden Fassungen in die Darstellung eingebaut wurde. Die Frage ist schwer zu entscheiden. Es gibt diesbezüglich die verschiedensten Behauptungen, auf die jedoch in diesem Rahmen nicht näher eingegangen werden

kann. Man sucht aber vergebens nach Beweisen[61]. Warum sollte sich dasselbe Abenteuer unter ähnlichen Voraussetzungen nicht wiederholt haben[62]. Nicht nur im Altertum, sondern auch jetzt noch geschieht es, daß im Orient Frauen geraubt werden. Ferner weisen die Erzählungen in manchen Nebenumständen beachtenswerte Differenzen auf.

Wir halten es deshalb nicht für notwendig, in unserer Auslegung auf die verschiedenen Parallelen näher einzugehen.

Abraham kommt nach Gerar (Tell-Gemme?[63]) und läßt sich dort nieder. Aus Angst vor Verfolgungen wegen seiner Frau gibt er diese als Schwester aus, und so holte sich *Abimelech Sara* in seinen Harem. In der Nacht (wie aus V. 17 hervorgeht, ist damit nicht die darauffolgende Nacht gemeint[64]) erscheint Elohim dem Abimelech in einem Traume. Näheres über die Erscheinung[65] Gottes wird nicht berichtet: Abimelech hörte Gott nur sprechen.

Diese Art der göttlichen Offenbarung weist auf eine schon *entwickelte* Epoche der Jahwereligion hin[66], denn die Anthropomorphismen sind schon ganz zurückgetreten. Die Offenbarung im Traum stellt die geringste Vermengung der Gottheit mit dem Irdischen dar[67]. Diese Art der Gotteserscheinung ist jedoch nicht neu. Die Traumgestalt Gottes gilt vielmehr als die älteste Gotteserscheinung überhaupt[68]. Die Jahwereligion hat diesen Begriff aufgenommen, um dadurch die Transzendenz Gottes besser zum Ausdruck zu bringen[69]. Hieraus darf jedoch nicht geschlossen werden, daß der Traum lediglich ein Stilmittel sei[70]. Gott paßt sich nämlich in seinen Offenbarungen der jeweiligen Fassungskraft und Weltanschauung des Menschen an. Deshalb ändert sich die Form seiner Offenbarung mit der geistigen Entwicklung des Menschen. Unsere Erzählung, die durch die Wiederholung der Formel b° ḥ°lōm, die „Transzendenz" und Geistigkeit Gottes besonders unterstreicht[71], setzt eine schon nachdenkliche, ja empfindsame und theologisch verfeinerte Leserschaft voraus[72].

a) Du mußt sterben . . .

Elohim droht dem Abimelech wegen Ehebruch mit dem Tode. Wie aus V. 7 hervorgeht, drohte Elohim dem Abimelech jedoch nicht deshalb mit dem Tode, weil er eine Verheiratete genommen (Dt 22, 22), sondern vielmehr unter der Bedingung, daß er Sara nicht zurückgibt, nachdem er weiß, daß sie die Gattin eines anderen ist (V. 7)[73]. Bis jetzt hat er im besten Gewissen gehandelt. Außer-

---

61 *C. Dier*, S. 176. 62 Ebd.; *C. Schedl*, a. a. O., S. 52.

63 *C. Schedl*, a. a. O., S. 51, Anm. 44.

64 *O. Procksch*, S. 292; gegen *E. L. Ehrlich*, S. 125.

65 *O. Procksch*, S. 292. 66 *H. Gunkel*, S. 221.

67 *H. Gunkel*, S. 221; *A. Clamer*, a. a. O., S. 300.

68 *O. Procksch*, S. 292; *H. Gunkel*, S. 292, vgl. auch Kap. 1, A.

69 Siehe Kapitel 5, Die Quellen des Pentateuch: Der Elohist, S. 55—56.

70 Gegen *E. L. Ehrlich*, S. V.

71 *H. Gunkel*, S. 292; *A. Clamer*, a. a. O., S. 300; *O. Procksch* bezeichnet diese Wiederholung für überflüssig, S. 295. Diese findet sich jedoch auch in der LXX: Kath' hypnon.

72 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 193.

73 *G. Hoberg*, S. 207; *A. Clamer*, a. a. O., S. 300.

dem hat er die Ehe mit ihr noch nicht vollzogen (V. 4). Er ist deshalb subjektiv unschuldig und infolgedessen nicht strafbar.

Da diese Drohung an einen Heiden gerichtet ist, setzt sie voraus, daß auch bei den anderen Völkern der Ehebruch ein großes Vergehen war, auf dem die Todesstrafe stand[74]. Nach dem Hammurabi-Kodex § 129 müssen die beiden Komplizen ins Wasser geworfen werden[75]. Es gab also auch schon in alter Zeit eine gewisse internationale, durch die Religion geschützte Sittlichkeit (vgl. auch V. 9 und 39, 9). Die Ansicht[76], die auf *Fl. Josephus* zurückgeht, daß Abimelech in einer schweren Krankheit, nachdem ihn die Ärzte aufgegeben hatten, sich an Gott wandte und dabei diese Drohung erhalten hätte, ist nicht unmöglich, kann aber aus dem vorliegenden Text nicht bewiesen werden.

b) Herr, willst du Unschuldige töten?

Die Todesdrohung hat Abimelech selbst wohl so aufgefaßt, daß Gott ihn sofort umbringen wolle[77]. Er findet es dabei für selbstverständlich, daß diese Strafe auch das ganze Volk treffe. Diese Identifizierung ist jedoch kaum als eine Kollektivhaftung, „sondern eher als eine Herrscherstrafe aufzufassen, durch die ein König an seinem Eigentum gestraft wird (vgl. 2 Sm 24, 15 ff)“[78].

Im Bewußtsein seiner Unschuld, die der Erzähler durch die Bemerkung, daß Abimelech sich Sara noch nicht genähert hat, besonders hervorhebt, und in der Kenntnis der ungeheuren Folgen dieser Drohung für sich und die Seinen, wagt es Abimelech, mit Gott zu rechten. Über die nähere Art der Gotteserscheinung ist hier jedoch nichts gesagt[79]. Er macht die Unkenntnis über die Frau geltend und bezeugt, daß er mit reinem Herzen und mit reinen Händen Sara zu sich genommen habe (V. 4—5).

Wie kann nun Gott einem Unschuldigen mit dem Tode drohen? Dies erklärt sich aus der damaligen Rechtsgepflogenheit. Bei den *Hebräern*, wie in der Antike überhaupt, hatte nämlich der äußere Akt eine besondere iuridische Geltung, aus welch innerer Absicht auch immer er entspringen mochte. Zwar finden sich in den älteren Kodizes auch öfter Unterscheidungen zwischen gewollten und nichtgewollten Handlungen, wie im Bundeskodex (Ex 21, 12—14) und im Hammurabikodex (§ 103 und § 130)[80], doch die Vorschriften berücksichtigen in den beiden Kodizes nur die äußeren Handlungen[81].

---

[74] *H. Gunkel*, Die Urgeschichte und die Patriarchen (Das erste Buch Moses): SAT I, 1, Göttingen [2]1921, S. 162.

[75] *H. Greßmann*, Altorientalische Texte und Bilder zum AT 1, Tübingen 1909, S. 140—171; darin: deutsche Übersetzung der Gesetze Hammurabis, S. 155: § 129.

[76] Fl. Josephus, Antiquitates Jud. I, 208. *M. Hetzenauer*, S. 308. Diese Ansicht vertritt auch *Hoberg*, S. 209.

[77] *H. Gunkel*, S. 221.

[78] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 194.

[79] Vgl. *E. L. Ehrlich*, S. 125, Anm. 4: die Stellung der jüd. Erklärer zu dieser Stelle.

[80] *H. Greßmann*, a. a. O., S. 152: § 103 und S. 155: § 130; vgl. auch *W. Thomas*, Documents from Old Testament Times, London 1958, S. 27—37.

[81] *A. Clamer*, a. a. O., S. 300.

Abimelech ist also in den Augen des Gesetzes ein Ehebrecher und infolgedessen des Todes schuldig. Er weiß als gottesfürchtiger Mann aber auch, daß Gott vor allem auf die Reinheit des *Herzens* und der *Hände* schaut und nicht so sehr auf die vollbrachte Tat. Er hält es daher, wie Abram (18, 23 25), für Gottes unwürdig, ihn auf Grund einer äußeren Handlung, die er frei von jeder schlechten Absicht gesetzt hat, zu töten.

Dieses Vertrauen auf die göttliche Gerechtigkeit sollte ihn nicht enttäuschen, denn Gott hat seiner Unwissenheit Rechnung getragen, indem er es nicht zuließ, daß Abimelech Sara berührte, um so alle weiteren Folgen hintanzuhalten. Gunkel sieht darin ein Rückgängigmachen der Drohung von seiten Gottes[82]. Dies ist aber nicht nötig, wenn man V. 3 konditional auffaßt. Wie aus V. 17 hervorgeht, schlug Gott den ganzen Harem des Abimelech mit einer Geschlechtskrankheit, die einen Verkehr unmöglich machte[83]. Dies zeigt, wie tief Gott in das Menschenleben eingreift, und daß auch ein rein objektives Geschehen nicht ohne Nachklang ist, besonders dann nicht, wenn es den *Seinen* angetan wird.

Um wieder alles in Ordnung zu bringen, muß Abimelech nicht nur das Weib zurückgeben, sondern es bedarf auch der Fürbitte *Abrahams*, des *Propheten*. So wird Abraham trotz seiner natürlichen Schwächen und der Beschämung, die er durch das Herausheben der Tadellosigkeit des Abimelech über sich ergehen lassen mußte, als Prophet, als Vertreter Gottes, so erhoben, daß sich vor ihm selbst der in diesem Falle gerechter erscheinende heidnische König beugen und von seiner Fürbitte die Befreiung von der über ihn und sein Haus verhängten Schuld erwarten muß. Dadurch zeigt Gott dem Philisterkönig, daß er es unter keinen Umständen duldet, einem Propheten ein Leid anzutun.

Durch die Einbeziehung dieser Frage, inwieweit der heidnische König schuldig ist und wie er davon befreit werden kann, ist ein ganz neues theologisches *Anliegen* in die Geschichte aufgenommen[84]. In Gn 12, 10—20 wird diese Frage gar nicht gestellt. Damit erreicht dieses ungeheure Geflecht von *moral-theologischen* Problemen seinen Höhepunkt. v. Rad sagt deshalb auch, daß es schwerlich noch eine Patriarchengeschichte gebe, „die ihrem gedanklichen Gehalt nach so kompliziert und problemgeladen ist. Sie ist so geworden, weil der archaische Stoff von einem Erzähler umgeformt wurde, der selbst — ohne das Altübernommene preiszugeben — in einer Atmosphäre reiferer Vorstellungen und Anliegen lebte und für eine solche, d. h. wesentlich verfeinerte Leserschaft schrieb.“[85]

Die Bezeichnung Abrahams als eines *Propheten* erklärt sich aus der Herkunft der Quellenschrift. Die Quelle E stammt ja vermutlich aus prophetischen Kreisen,

---

82 *H. Gunkel*, S. 222.

83 *H. Gunkel*, S. 224; *G. Hoberg*, S. 208, verneint einen Kausalnexus zwischen der Enthaltsamkeit und der Krankheit, da dies aus dem Wortlaut nicht hervorgehe. Dies ergibt sich jedoch aus dem Zusammenhang.

84 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 194—196.

85 *Ders.*, a. a. O., S. 194 196.

wie sie etwa in 2 Kg 2—4 geschildert sind[86]. Also aus einer Periode, in der die prophetische Bewegung noch viel enger an den Kultus gebunden war als in der Zeit der großen Propheten. Man vermutet deshalb in unserer Erzählung eine anachronistische Zurückdatierung einer kultischen Amtsbezeichnung in die Frühzeit Israels[87]. Der *Nabi* sei nämlich scheinbar für E der höchste Ausdruck für den *homo religiosus*, da *Abraham* und *Moses* (Dt 31, 10), die beiden größten von ihm geschilderten Männer, als solche bezeichnet werden. Daß dies mit dem Propheten *Elias* zusammenhänge, der das Prädikat ha nabia führte (1 Kg 18, 22 36), da er der größte Gottesmann zur Zeit des E gewesen sei, und deshalb E als Verehrer des in Elias verkörperten Prophetentums gelte[88], kann wohl nicht bewiesen werden. Es geht aber andererseits aus V. 7 auch nicht hervor, daß hier Nabi lediglich als Fürbitter gemeint ist[89]. Denn die wirksame Fürbitte wird nicht als *Grund* der Prophetenstellung Abrahams erwähnt, sondern sie wird vielmehr als eine *Konsequenz* dieser Stellung erwartet, wie zum Beispiel auch bei Samuel das Beten für das Volk und dessen Belehrung über den guten Lebensweg als eine prophetische Leistung erwähnt wird (1 Sm 12, 23; Jr 7, 16; 11, 14: 14; 11)[90]. Es kann daher auch nicht gesagt werden, daß hier das starke Zurücktreten des ekstatischen Elementes am Prophetentum hinter das sittliche Moment[91] auf eine Zeit weise, wo das Charakteristische der Prophetie schon sehr zurückgetreten war und man jeden Gottesmann Prophet nannte[92]. Denn hier war gerade das *Wesen* des Prophetentums hervorgehoben: nämlich seine göttliche Macht auf Grund seiner besonderen Verbindung mit Jahwe. Abraham ist der Botschafter Jahwes auf Erden. Die Bezeichnung Abrahams als Nabi ist deshalb hier im vollsten Sinne des Wortes aufzufassen. Denn wie V. 7 und 17 zeigen, bedeutet hier *Nabi* mehr als einen gewöhnlichen Gottesmenschen, nämlich den *Mittler* zwischen Jahwe und den Menschen, womit gerade das Wesen des Prophetentums bezeichnet wird. Nur durch seine Fürbitte gibt es für Abimelech eine Rettung. Jahwe steht in der unwiderruflichen Treue zu seinem Bund ganz auf seiten Abrahams.

2. Psychologische Analyse

a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Abimelech, ein rechtschaffener Mann, wird samt seinem Harem von einer *Geschlechtskrankheit* befallen, die einen tödlichen Ausgang befürchten läßt. Der Eintritt der Krankheit fällt mit der Heimholung *Saras* in seinen Harem zusammen.

Eine Krankheit wurde nun aber allgemein als eine Strafe Gottes aufgefaßt. Es kann deshalb wohl geschlossen werden, daß Abimelech in seiner Not sich Gedanken machte über ein etwaiges Vergehen bei der Heimholung Saras, da er gerade bei ihrem Eintritt erkrankte.

---

86 *Ders.*, a. a. O., S. 195. 87 Ebd.
88 *O. Procksch*, S. 283 u. 293.
89 *H. Gunkel*, S. 222; vgl. auch *E. L. Ehrlich*, S. 127.
90 *E. König*, S. 522. 91 *O. Procksch*, S. 293. 92 *H. Gunkel*, S. 222.

Dieser Zusammenhang von der Heimholung Saras mit der Erkrankung Abimelechs ergibt sich aus der Aufnahme Saras in seinen Harem und der Erwähnung, daß er ihr noch nicht nahegetreten ist. Wäre er nämlich schon vor der Heimholung Saras erkrankt, so würde er Sara kaum haben holen lassen. Wäre er hingegen erst später erkrankt, so würde er ihr sicher nahegetreten sein. Im Hinblick auf diesen Zusammenhang mußte sich Abimelech sozusagen der Gedanke aufdrängen, daß Sara vielleicht die Frau Abrahams sei. Eine andere Erklärung konnte es für eine so strenge Strafe nicht geben.

Damit ergibt sich für die aktuelle Bedeutung des Traumes folgender Zusammenhang: Die Erscheinung Gottes und die Auseinandersetzung mit ihm erweisen sich vollkommen als ein Spiegelbild der seelischen Innenwelt des Abimelech, der die Strafe der Krankheit mit der Heimholung Saras in Beziehung bringt, darin einen Ehebruch vermutet, sich aber vollkommen unschuldig weiß und deshalb die göttliche Strafe nicht verstehen kann.

b) Präkognitives Bezugssystem

Im Gegensatz zu den Zusammenhängen des Traumes mit der aktuellen Lebenssituation läßt sich seine künftige Realsituation weder durch die prospektive noch durch die *präkognitive* Funktion des Traumes erklären. Die künftige Realsituation ist nämlich die Folge einer gestellten Bedingung, wobei die Bedingung selbst in einem *logischen,* aber in keinerlei kausalem Zusammenhang mit der folgenden Realsituation steht. Denn die Ursache der kommenden Realsituation zeigt sich als freie Setzung von dritter Seite nach Einlösung der von dieser Seite gesetzten Bedingung. Dazu kommt noch, daß die Ursache der künftigen Realsituation auch die Ursache der im Traum gestellten Bedingung ist (V. 17). Wir haben es also hier mit einer Macht zu tun, die nicht nur außerhalb der Gesetze von Raum und Zeit wie auch außerhalb des Träumenden selbst steht, sondern dazu noch über ihn frei verfügen kann. Und diese Macht ist, wie uns die Bibel berichtet, Jahwe selber. Es handelt sich hier also nicht um einen *präkognitiven,* sondern um einen *prophetischen* Traum.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Gott bedient sich eines Traumes, um einerseits dem heidnischen König seine universale Macht zu zeigen, indem er auch von ihm die Heiligkeit der Ehe fordert und es nicht erlaubt, einem Propheten, seinem Bundesgenossen, ein Leid anzutun, anderseits um ihm aber auch seine Gerechtigkeit kundzutun, indem er seine Rechtschaffenheit belohnt.

Damit will Jahwe dem geängstigten *Abraham* zu erkennen geben, daß er seinen Bund unter allen Umständen aufrechterhält und die Verwirklichung seiner Verheißung gegen jeden Eingriff irdischer Machthaber sicherzustellen vermag. Hierin liegt die vorbildliche Bedeutung dieses Ereignisses für die zukünftige Stellung Israels zu den umwohnenden Völkern. Israel braucht sich nur an Jahwe zu klammern, seinem Bund treu zu bleiben, und kein Feind wird ihm schaden, denn Jahwe wird für es kämpfen.

II. Jakob

A. DIE GROSSE VERHEISSUNG

Genesis 28

10 Jakob ging also fort von Beerseba, fort in der Richtung nach Haran.
11 Da traf er auf eine „Stätte" und übernachtete dort, denn die Sonne
war untergegangen. Er nahm einen von den Steinen der Stätte, machte
ihn zu seinem Kopfkissen und legte sich dann an jener Stätte nieder. 12
Er träumte, und siehe, da war eine Treppe, die auf der Erde stand und
deren Spitze zum Himmel reichte, und die Engel Gottes stiegen auf ihr
auf und nieder. 13 Und Jahwe stand darauf und sprach: Ich bin Jahwe,
der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaaks; das Land, auf
dem du ruhst, werde ich dir und deiner Nachkommenschaft geben. 14
Deine Nachkommenschaft wird wie der Staub der Erde werden, und du
wirst dich ausbreiten nach Westen und nach Osten, nach Norden und nach
Süden, und alle Geschlechter der Erde sollen gesegnet werden durch dich
und durch deine Nachkommenschaft. Siehe, ich bin mit dir, und ich werde
dich behüten überall, wohin du gehst; ich werde dich auch zurückführen
auf diesen Boden, denn ich werde dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt
habe, was ich dir zugesichert. 16 Da erwachte Jakob aus seinem Schlaf
und sprach: Fürwahr, Jahwe ist an diesem Orte, und ich wußte es nicht!
17 Er geriet in Furcht und sprach: Wie furchtbar ist dieser Ort! Hier ist
nichts anderes als das Haus Gottes und hier ist die Pforte des Himmels!

1. Exegetische Erklärung

Trotz der Geschlossenheit dieses Traumberichtes findet die Forschung hier einige Unebenheiten im Aufbau, ein Ineinander einer jahwistischen und elohistischen Rezension. Neben dem Wechsel des Gottesnamens sieht man in V. 16 und 17 zwei Parallelen [1]. Außerdem findet man eine Abhebung zwischen der Vision der Leiter (V. 11—12) und der Gottesoffenbarung (V. 13—16). In der näheren Bestimmung gehen die Ansichten jedoch etwas auseinander [2]. Am ehesten überzeugt noch die Quellenscheidung von Eißfeldt [3], Rad [4], Clamer [5] und Cazelles [6], die die Verse 10—12 17 dem Elohisten und die Verse 13—16 dem Jahwisten zuschreiben. Das ganze Stück weist in sich jedoch eine solche Geschlossenheit auf, daß man es wohl mit Volz [7] als ein einheitliches Ganzes bezeichnen muß, denn eine Trennung zwischen Traumbericht (V. 11—12) und Gottesoffenbarung (V. 13—16) ist zumindest inhaltlich nicht möglich, da der ganze Bericht nur als eine einzige Traumszene richtig verstanden werden kann.

Deshalb ist auch mit LXX, Vulg. Syr., Hoberg [8], Hetzenauer [9], Volz [10], Rad [11] und Junker [12]

---

[1] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 247; *H. Gunkel*, S. 316.

[2] *E. L. Ehrlich*, S. 28; dort findet sich eine übersichtliche Zusammenstellung der einzelnen Quellenscheidungen.

[3] *O. Eißfeldt*, a. a. O., S. 266; 265. [4] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 247.

[5] *A. Clamer*, a. a. O., S. 364. [6] *H. Cazelles*, a. a. O., S. 350 357.

[7] *P. Volz*, Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik, in: BZATW 63 (1933) S. 73—75.

[8] *G. Hoberg*, S. 281. [9] *M. Hetzenauer*, S. 416. [10] *P. Volz*, a. a. O., S. 75.

[11] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 246. [12] *H. Junker*, a. a. O., S. 99.

das *'ālaw* auf die Leiter zu beziehen und nicht auf Jakob, wie dies Gunkel[13], Procksch[14], Ehrlich[15] und Clamer[16] machen.

a) Auf dem Weg nach Haran

Jakob verläßt *Beerseba*, seinen letztgenannten Aufenthaltsort (26, 23), und macht sich auf die Flucht nach *Haran*. Bei Sonnenuntergang stößt er auf eine „Stätte" und bleibt daselbst über Nacht. Er nimmt sich einen Stein, legt sich diesen zu Häupten und läßt sich zum Schlafen nieder.

Um welche „Stätte" es sich hierbei handelt, ist nicht ausdrücklich gesagt. Da sich aber die Patriarchen vom religiösen Verkehr mit der heidnischen Landbevölkerung nicht gänzlich getrennt hatten, sondern teilweise mit ihr religiöse Gemeinschaft pflegten (vgl. 14, 18 u. 25, 22), ist hier wohl eine *heilige* Stätte gemeint[17]. Dies ergibt sich auch aus dem mit Artikel versehenen makôm[18] (vgl. auch 12, 6a; 35, 7; Dt 12, 13). Das arabische maqâm hat heute noch diese Bedeutung[19]. Vor allem deuten V. 16—17 auf eine schon vorhandene Kultstätte hin[20]. Hingegen ist es unmöglich, hierfür auch den *Stein* (V. 11), den Jakob später als Massebe errichtet, ins Treffen zu ziehen. Dieser wird ja erst von *Jakob* als Massebe errichtet. Damit fällt auch das mythische Wesen[21] dieses Steines weg, denn es spricht nichts dafür, daß es sich bei diesem Stein schon von allem Anfang um eine Massebe gehandelt hat. Im Gegenteil, der ganze Traumbericht ist hier vielmehr ausschließlich auf die *Verheißung* an Jakob und die damit verbundene Entstehung des Heiligtums durch die Errichtung des Steines als Massebe hingeordnet. Ob dabei das frühere Heiligtum zu dieser neuen Bedeutung für Israel erhoben wird oder ob es sich um eine gänzliche Neugründung handelt, kann aus diesen Versen nicht beantwortet werden, da sie sich lediglich auf die künftige Stätte der Gottesverehrung beziehen (vgl. V. 20 bis 22)[22]. Deshalb führt auch der Autor den Leser in spannender Weise in den noch namenlosen und unbewohnten Ort, des später so berühmten *Bethel*, um die Traumvision wie ein Blitz aus heiterem Himmel wirken zu lassen, die den Grundstein zum späteren Heiligtum legen soll.

b) Der große Traum

Jakob schläft ein und beginnt zu träumen. Er sieht eine *Stiege* (sullām, ein Terminus, der sich sonst in der Bibel nicht findet), die auf der Erde aufgestützt bis in den Himmel reicht und auf der Engel auf- und niedersteigen.

Das hebräische Wort *sullām* bedeutet nach seiner wahrscheinlichsten etymologischen Herkunft (von sālal, aufschütten) eher einen aufgeschütteten Treppen-

---

13 *H. Gunkel*, S. 318; er gibt aber zu, daß man nach dem Zusammenhang das ‚alaw' auf die Treppe beziehen müsse.

14 *O. Procksch*, S. 165. 15 *E. L. Ehrlich*, S. 29.

16 *A. Clamer*, a. a. O., S. 365. 17 *H. Junker*, a. a. O., S. 78.

18 *E. König*, S. 577—578. 19 *Ders.*, S. 450.

20 *H. Gunkel*, S. 319; *G. v. Rad*, a. a. O., S. 248; *A. Clamer*, a. a. O., S. 366.

21 *O. Procksch*, S. 330—331. 22 *H. Junker*, a. a. O., S. 98.

aufstieg als eine vom Himmel herabgelassene Leiter[23]. Für die Auslegung des Traumes ist dieses Stiegensymbol von besonderer Bedeutung. Die Grundidee dieses Symbols finden wir in den altorientalischen *Ziggurats* oder Stufentürmen ausgedrückt. Die Idee dieser Stufentürme ensprang dem Verlangen des Menschen, sich von der Erde zu erheben (deshalb auch die Heiligtümer auf den Bergen) und eine Verbindung zwischen Himmel und Erde herzustellen, um sich so durch diese innige Verbindung mit Gott das Leben zu sichern[24]. Deshalb führten bei diesen Stufentürmen gewaltige Freitreppen auf die höchste Stufe mit dem Heiligtum, dem Himmel, das als himmlische Wohnung gedacht war[25]. A. Parrot[26] sieht in unserem Text die beste Bestätigung für die archäologischen Beweise, die er zur Charakterisierung der babylonischen Stufentürme erbrachte.

Diese Vorstellung der Himmelsleiter findet sich auch bei anderen Völkern. So steigt z. B. im Ägyptischen der Geist des Toten auf einer Leiter zum Himmel empor[27]. Inwieweit jedoch diese symbolischen Auffassungen der Leiter auf babylonischen Einfluß zurückgehen, kann wohl nicht immer genau abgegrenzt werden, da der in ihnen ausgedrückte Gedanke die Lebensfrage der Menschheit schlechthin darstellt und das dafür verwendete Symbol sich für den menschlichen Sinn sozusagen von selbst ergibt.

Es kann deshalb auch die Vision Jakobs nicht *direkt* auf das Babylonische übertragen werden, wenn sie auch in der Grundidee übereinstimmt und von hier aus ein besonderes Licht auf sie fällt.

So ist das Auf- und Niedersteigen der Engel auf dem *sullām* wohl kaum als eine Art Kultfeier der himmlischen Heerscharen vor Gott aufzufassen und den Prozessionen, die auf den Treppen der Stufentürme auf- und niederschreiten, gleichzusetzen. Aus dem Zusammenhang legt sich vielmehr eine andere Vorstellung nahe. „Aus dem ‚Himmelsheer', das Jahwes Thron in seiner himmlischen Wohnung dienstbereit umsteht (vgl. Ps 29; 1 Kg 22, 19), steigen zahlreiche Engel als Diener und Werkzeuge der göttlichen Weltregierung auf dem sullām des himmlischen Heiligtums auf und nieder. Diese Erscheinung soll Jakob die beruhigende Geweißheit geben, daß sein Schicksal unter ihrem Schutze steht (vgl. zu diesem Gedanken 32, 2—3; 48, 15—16). Diese Auffassung des sullām macht Jakobs Rede und Handlungsweise in V. 16—19 leicht verständlich."[28]

Die Engel, die heruntersteigen, sind die göttlichen Boten, die den Menschen Gottes Befehl bringen, die hinaufsteigen, sind die Boten der Menschen, die Gott ihre Gebete und Bitten bringen[29]. Es ist also auch der Himmel als Residenz Gottes von der Erde nicht getrennt. Die Anspielung Jesu auf die *Stiege Jakobs* (Jo 1, 51) sagt viel wahrscheinlicher, als daß Jakob einschlief, daß der Himmel über ihrem Meister offen ist und daß durch seine Gegenwart eine beständige

---

[23] *H. Junker*, a. a. O., S. 98. [24] *A. Clamer*, a. a. O., S. 365.
[25] Ebd.; *H. Junker*, a. a. O., S. 98.
[26] *A. Parrot*, Ziggurats et Tour de Babel, Paris 1949, S. 217.
[27] *A. Erman*, La religion des Égyptiens, Paris 1937, S. 332 und 256.
[28] *H. Junker*, a. a. O., S. 99.
[29] *A. Clamer*, a. a. O., S. 365.

Verbindung zwischen Himmel und Erde besteht[30]. Im Rahmen dieser Traumvision gibt nun Jahwe, der am Ende der Leiter steht (V. 13), dem Jakob die Doppelverheißung von Landbesitz und Vermehrung der Nachkommenschaft wie einst dem *Abraham* (15, 13—16).

2. Psychologische Analyse

a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Jakob hat sich von seinem Vater den *Erstlingssegen* erschlichen (27, 23) und dadurch den Haß seines älteren Bruders zugezogen, der ihn nun verfolgt (47, 41). *Rebekka* sucht deshalb Jakob in Sicherheit zu bringen (47, 42—46), indem sie *Isaak* dazu überredet, Jakob nicht mit einer Hethiterin zu verheiraten (27, 46). Isaak schickt daraufhin Jakob zu *Laban* nach *Paddan-Aram*, um sich eine seiner Töchter zur Frau zu nehmen (28, 1—7). Auf dem Weg dorthin hat nun Jakob den Traum der *Himmelsleiter*.

Stellt man nun den Traum in Beziehung zu dieser aktuellen Lebenssituation Jakobs, so findet man darin ganz ungezwungen eine sehr klare Entsprechung. Die Vision der Leiter als Symbol der Verbindung mit Gott, zu dem sie emporführt, bringt nämlich so recht die seelische Verfassung Jakobs zum Ausdruck. Er hat sich den Erstlingssegen erschlichen und muß nun vor seinem Bruder fliehen. Daß sich Jakob in dieser Lage nicht sehr wohl fühlt und sich dabei mit dem Gedanken befaßt, ob sein erschlichener Segen ihm wirklich zum Segen gereichen wird, ist kaum anders denkbar. Ohne den Segen Gottes gibt es für ihn ja wenig Hoffnung (vgl. 35, 3). So wird für ihn der Schutz Gottes zur existentiellen Forderung. Im Traum kommt nun diese von Angst getriebene existentielle Not bildhaft und akustisch zum Ausdruck. Die Himmelsleiter ist geradezu das Spiegelbild dieser inneren Sehnsucht nach dem Schutz und dem Segen Gottes, der durch die Verheißung noch näher bestimmt und erweitert wird.

b) Präkognitives Bezugssystem

Was jedoch die zukünftige Realsituation dieses Traumes anbelangt (33, 17—20 23—26; 46, 1—47; 49, 12—13; Jos 1—12, 24), die in der Verwirklichung seiner Verheißung liegt, lassen sich jedoch keine Entsprechungen aufzeigen. Bei den Verheißungen im Traum handelt es sich nämlich nicht um eine Vision, die sich in der Zukunft dann als eine Realsituation erweist. Im Gegenteil, die zukünftige Realsituation wird von Jakob im Traum überhaupt nicht geschaut, sondern sie wird ihm vielmehr als eine zukünftige Begebenheit kundgetan. Dabei handelt es sich, wie die künftige Realsituation zeigt, um ein *tatsächliches* Vorausverkünden.

So birgt also der durch die aktuelle Lebenssituation bedingte Traum im Spiegelbild der inneren Lebenssituation Jakobs auch noch ein reales Vorausverkünden der Zukunft. Und zwar geht diese Verheißung wie beim Traum des Abimelech (20, 3—8 17) von einer Person aus, die sich selbst als die Ursache

---

30 *F. M. Braun*, Evangile selon S. Jean: SB 10 (1950) S. 327.

der späteren Realsituation ausgibt und folglich, wie die spätere Realsituation zeigt, der Herr der Geschichte selbst sein muß, nämlich Jahwe.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Durch diesen Traum wird eine *neue Ära* für Israel aus der Wiege gehoben. Was *Isaak* durch seinen Segen grundgelegt hat, bekommt in diesem Traum seine göttliche Bestätigung und Sendung. Jahwe drückt der großen Sehnsucht *Jakobs*, die im Traum im Symbol der Leiter und der damit verbundenen Verheißung zum Ausdruck kommt, seinen Stempel auf. So wird dieser Traum zur *großen Verheißung Israels*, und zwar durch die Errichtung der Massebe zum bleibenden Gedächtnis.

B. DIE GESPRENKELTEN BÖCKE

Genesis 31

10 Einmal, als das Kleinvieh sich begattete, erhob ich meine Augen und
sah im Traume, wie die Böcke, die das Kleinvieh besprangen, fußgeleckt,
gesprenkelt und scheckig waren. 11 Da sprach der Engel Gottes zu mir
im Traume: Jakob! Ich sagte: Hier bin ich. 12 Da sprach er: Erhebe doch
deine Augen und sieh, alle Böcke, die das Kleinvieh bespringen, sind fuß-
gefleckt, gesprenkelt oder scheckig. Denn ich habe alles gesehen, was
Laban dir antut. 13 Ich bin der Gott von Betel, wo du deine Massebe
gesalbt, wo du mir ein Gelübde gelobt hast. Mache dich nun auf und
ziehe fort aus diesem Lande und kehre zurück in dein Heimatland.

1. Exegetische Erklärung

Seit Wellhausen[31] hat man die Verse 10, 12 fast ausschließlich als einen ungünstigen Einschub betrachtet (vgl. Eichrodt[32], Volz[33], Gunkel[34], Noth[35]). Ehrlich[36] entscheidet sich bei V. 10 12 für E, während Procksch[37] sie als Abschluß hinter 42a stellt und J zuschreibt. Auch Heinisch[38] möchte V. 4—16 auf eine andere Überlieferung zurückführen.

Chaine[39], Clamer[40], Cazelles[41], Eißfeldt[42] schreiben diese Verse E zu. Von Rad[43] schreibt V. 5—13 dem E zu, ausgenommen V. 12, den er als ungeschickten Einschub bezeichnet.

So stehen sich hier zwei starke Fronten gegenüber. Die einen sehen in V. 10 12 einen ungünstigen Einschub, während andere diese Verse E zuschreiben, außer Procksch, der sie J zuschreibt.

V. 11 13 werden hingegen von allen E zugeschrieben. Die Ansicht Prockschs, daß V. 10 12 hinter V. 42a gehöre, ist gezwungen. Ebenso wird die Behauptung, daß V. 10 12 in den gegebenen Rahmen nicht hineinpassen, dem Text nicht gerecht.

---

[31] *J. Wellhausen*, Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT, Berlin [2]1889, S. 39—40.

[32] *W. Eichrodt*, Die Quellen der Genesis von neuem untersucht, in: BZAW 31 (1916) S. 87.

[33] *P. Volz*, a. a. O., S. 97. [34] *H. Gunkel*, S. 345.

[35] *M. Noth*, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948, S. 100—103.

[36] *E. L. Ehrlich*, S. 132—133. [37] *O. Procksch*, S. 178.

[38] *P. Heinisch*, a. a. O., S. 319. [39] *J. Chaine*, S. 332—333.

[40] *A. Clamer*, a. a. O., S. 381. [41] *H. Cazelles*, a. a. O., S. 357.

[42] *O. Eißfeldt*, a. a. O., S. 245, 266. [43] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 267—268.

a) Die gesprenkelten Böcke

Die V. 10—13 bilden vielmehr eine *einheitliche* Traumvision. Das von *Jakob* im Traum geschaute Bespringen der gesprenkelten Böcke bildet den Anknüpfungspunkt für die Offenbarung Gottes, in der Jakob auf die Vergütung durch Gottes Eingreifen aufmerksam gemacht wird, und zwar gleichsam als Vorbereitung auf den in V. 13 ausgesprochenen Befehl, das Land zu verlassen und zu seinen Verwandten zurückzukehren. Dagegen spricht auch nicht, daß sich der Trauminhalt von V. 10 12 fast ganz mit dem von V. 8 deckt. Dies ermöglicht gerade erst das Verständnis von V. 10 u. 12, wo auf die Erwähnung des Bespringens gleich der Satz folgt: „Ich habe ja alles gesehen, was Laban dir antat." Dieser Satz wäre ohne das Vorhergehende vollkommen unverständlich, weil die begonnene Geschichte nicht zu Ende geführt würde. Es müßte vielmehr noch folgen, wie eigentlich das Bespringen der gesprenkelten Böcke Jakob zustatten gekommen ist[44]. Auch der Befehl an *Laban*, in die Heimat zu ziehen (V. 13), wäre vollkommen unlogisch. Er müßte erst später folgen, als die Herden auch diesmal geworfen hätten[45].

Betrachtet man hingegen V 10—13 als Darstellung eines Traumgesichtes, so fallen alle diese Schwierigkeiten weg, und es ergibt sich folgendes harmonisches Bild: *Jakob* sieht im Bespringen der gesprenkelten Böcke das Wachsen seines Reichstums versinnbildet. Es handelt sich hier nicht um eine Offenbarung, sondern lediglich um eine Traumerinnerung dessen, was in V. 8 berichtet wird.

b) Gott hält sein Versprechen

In diesen Traum hinein ergeht nun die Offenbarung Gottes (V. 11). *Engel Gottes* ist hier gleichbedeutend mit Elohim[46]. Gott zeigt Jakob durch den Hinweis auf seinen im Traume symbolhaft ausgedrückten Reichtum, daß er an seiner Seite steht und daß er es ist, der ihm gegen Laban zu seinem Recht verhilft. Hier folgt nun geradezu notwendig V. 13. Denn erst dadurch, daß sich der Engel Gottes als *Gott von Bethel* zu erkennen gibt, sagt Gott Jakob, daß die Gerechtigkeit, die ihm zuteil wird, ja ein notwendiger Ausfluß seines Versprechens in Bethel ist. Gott hält seinen Vertrag. Damit besteht für Jakob die Pflicht, sein Versprechen einzuholen. Deshalb erinnert ihn Gott an den *Mahlstein*, den er in Bethel aufgestellt hat, und an das dort abgelegte *Gelübde* (Gn 28, 22). Er fordert ihn auf, in seine Heimat zurückzukehren.

2. Psychologische Analyse

Jakob steht bei *Laban* in Ungnade, weil sich sein Reichtum, nachdem dieser ihn 20 Jahre (V. 38) betrogen hatte, zusehends vermehrt. Dier Herden werfen immer Tiere jeder Farbe, die Laban dem Jakob zuspricht (V. 8). Es versteht sich, daß man sich bei derartigen Abmachungen zur Zeit des Bespringens nach der Zahl der Kreuzungen umsieht, nicht nur um das Bespringen der Böcke nach

---

44 *H. Gunkel*, S. 342. 45 Ebd.

46 *A. Clamer*, a. a. O., S. 382; vgl. auch *Procksch*, S. 347.

Möglichkeit zu beeinflussen, sondern auch um den vermutlich zukommenden Teil abzuschätzen. Freilich kann hierbei eine sichere Bilanz nie gezogen werden. Deshalb ist auch Jakob über seine ständigen Vorteile überrascht und sieht darin eine Fügung Gottes (V. 7 8).

Vergleicht man nun diese aktuelle Lebenssituation Jakobs mit seinem Traum, so findet man, daß sich der ganze Trauminhalt aus den „Tagesresten" erklären läßt. Ganz klar hebt sich das Bespringen der Böcke ab; aber auch zur Offenbarung Gottes lassen sich Beziehungen erkennen. Jakob hat ja das Bespringen der Böcke als göttliche Fügung angesehen (V. 8), was nun im Traum durch die Assoziierung mit der Erinnerung an das Versprechen von Bethel (V. 13; vgl. 28, 13—16) in Form eines Zwiegespräches Gestalt annimmt. Gott fordert Jakob auf, seine Augen zu erheben und das Bespringen der Böcke zu seinen Gunsten zu beobachten, worin die Vermehrung seines Reichtums versinnbildet ist (Darstellung des pars pro toto). Hieran knüpft sich nun die *Erinnerung* des Versprechens Gottes in Bethel: „Denn ich habe alles gesehen, was Laban dir antut. Ich bin der Gott von Bethel, wo du eine Massebe gesalbt, wo du mir ein Gelübde gemacht hast" (V. 12 13).

Die seelische Triebfeder dieses Traumes bildet die *Sehnsucht* Jakobs nach dem Hause seines Vaters (V. 30). So finden die beiden Themen des Traumes (Wachsen des Vermögens — Versprechen von Bethel) in der Aufforderung, nach Hause zu ziehen, ihren harmonischen Ausklang. Die nötige Ausrüstung ist vorhanden. Gott steht auf meiner Seite, was kann mich da noch an der Heimreise hindern; also ziehen wir heim.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Der Traum hat das Problem der *Heimreise* Jakobs gelöst. Er bildet so einen weiteren Meilenstein in der Verheißung Gottes an *Abraham, Isaak* und *Jakob*. So ist auch dieser Traum, obwohl ganz und gar ein Spiegelbild der Innenwelt Jakobs, eingebaut in den Heilsplan Gottes. Gott offenbart nämlich seine Weisungen nicht nur durch außerordentliche Wunder, sondern meistens durch die *Stimme des Herzens*.

C. GOTT WARNT LABAN

Genesis 31

24 Gott aber kam zu dem Aramäer Laban des Nachts im Traume und sprach zu ihm: Hüte dich, mit Jakob unfreundlich zu reden.

29 Es stände in meiner Macht, euch Böses anzutun, aber der Gott eures Vaters sagte diese Nacht zu mir: Hüte dich, mit Jakob unfreundlich zu reden.

1. Exegetische Erklärung

Quellenkritisch gesehen werden diese Verse allgemein E zugeschrieben [47].

[47] Siehe die Kommentare.

Gott bleibt seinem Versprechen an *Jakob* treu und greift deshalb wieder persönlich ein, um ihn vor der drohenden Gefahr von seiten *Labans* zu retten. In einem *Traumgesicht* warnt er Laban, mit Jakob weder *Gutes* noch *Böses* zu sprechen. Diese Redensart, lō' dabber miṭṭob 'ad ra', die sich noch an zwei weiteren Stellen findet (Gn 24, 50; 2 Sm 13, 25; ähnlich auch Gn 14, 23), hat die Bedeutung: von gar nichts reden, nichts unternehmen: bedeutet also soviel wie „nichts“ [48]. Zwar bringt Laban sein Mißfallen doch durch heftige Vorwürfe zum Ausdruck (V. 26), läßt aber Jakob frei von hinnen ziehen.

Die Begründung dieses unerwarteten Handels gibt er in V. 29. Er wiederholt hierbei das, was Gott ihm in der vergangenen Nacht gesagt hat. Die Tatsache des Traumes wird allerdings nicht erwähnt. Dies ist hier auch nicht notwendig, denn die Tatsache, daß Gott mit Laban gesprochen hat, setzt ja den Traum geradezu voraus, da sich bei E Gott beinahe ausschließlich nur im Traume offenbart. Wohl aber ist die Wiederholung der (Traum-)Warnung Gottes von seiten Labans notwendig, da sonst für die anderen Labans Abstehen von der Rache ja ganz unerklärlich wäre. Jakob wird dadurch ein neuerlicher Beweis für die Treue Gottes zu seinem Versprechen gegeben, und gleichzeitig ist dies für ihn auch eine neue Erinnerung an sein eigenes Versprechen.

Die Beziehung von V. 29 zu V. 24 ist deutlich: Gott rechtet für Jakob *persönlich*, wenn es die Umstände erfordern.

El in V. 29 hat hier die Bedeutung vo*n Stärke, Gewalt.* Diese Bedeutung hat El nur in der Redensart „ješ lᵉ' ēl jadî“, es steht in der Gewalt meiner Hand, d. h. es steht in meiner Macht, und „ješ lᵉ' ēl jādᵉka“, du vermagst „nichts“ [49]. Brockelmann [50] vermutet als ursprünglichen Sinn der Redensart, „daß auch bei den Hebräern einmal der Glaube an einen besonderen „Geist“ der Hand bestand, dem man die Fähigkeit, dies und jenes auszuführen, dankte“ [51]. Hier liegt jedoch die Macht Labans in der Menge seiner Begleiter.

2. Psychologische Analyse

Trotz der Kürze dieses Traumberichtes lassen sich darin folgende Beziehungen zur aktuellen Lebenssituation Labans erkennen.

Laban hat schon längst erkennen müssen, daß Gott *Jakob* besonders gewogen ist und ihm zu seinem Recht verholfen hat. Dazu kommt vor allem noch, daß er seinen Gott, den *Rachel* mitgenommen hat (V. 19 34), in den Händen Jakobs glaubt (V. 30). Diese Umstände müssen natürlich das Siegesbewußtsein Labans trotz der Menge seiner Begleiter stark erschüttern. Dazu kommt noch der Gedanke, daß er eigentlich gegen seine Töchter und Enkelkinder zu Felde zieht (V. 43). Diese Gedanken dürften nun wohl, nachdem sich die erste Verfolgungswut etwas gesetzt hatte, immer mehr in den Vordergrund getreten sein und schließlich nach den sieben Tagesmärschen in einem Traum zur vernünftigen Lösung geführt haben, mit Jakob einen Friedensbund zu schließen (V. 43).

---

[48] *E. L. Ehrlich*, S. 131; *G. v. Rad*, a. a. O., S. 269; *H. Gunkel*, S. 346.
[49] *Hoberg*, S. 303. [50] *C. Brockelmann*, a. a. O., S. 31. [51] *Ders.*, S. 29—31.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Erweist sich dieser Traum auch nicht unbedingt als eine direkte Offenbarung Gottes, so verliert seine heilsgeschichtliche Bedeutung dadurch in keiner Weise an Wert. Er ist nichtsdestoweniger eingebaut in den Heilsplan Gottes, indem er ein Vereiteln der von Gott gewollten Heimreise Jakobs (V. 3) verhindert. Auch hier zeigt sich wieder, daß Gott sich durch *Menschliches* seinen Weg bahnt.

D. TROST AUF DEM WEG IN DIE FREMDE

Genesis 46

1 So brach also Israel mit all den Seinigen auf und kam bis Beerseba und brachte dem Gotte seines Vaters Isaak Opfer dar. 2 Da sprach Gott zu Israel des Nachts in einem Gesicht, und sagte: Jakob! Jakob! Er erwiderte: Hier bin ich! 3 Dann sagte er: Ich, der wahre Gott, bin der Gott deines Vaters. Fürchte dich nicht, nach Ägypten hinabzuziehen, denn ich werde dich dort zu einem großen Volke machen. 4 Ich werde mit dir hinabziehen nach Ägypten, und ich werde dich auch wieder heraufführen; Josef soll dir die Augen zudrücken. 5 Da brach Jakob von Beerseba auf, und zwar fuhren die Söhne Israels ihren Vater Jakob, ihre Kinder und Weiber auf den Wagen, die der Pharao gesandt hatte, um ihn zu fahren.

Exegetische Erklärung

Quellenkritisch werden diese Verse im wesentlichen E zugeschrieben. Im einzelnen gehen die Ansichten jedoch etwas auseinander. Nach Gunkel[52] und Vergote[53] gehört 1a zu J, während Eißfeldt[54] und Procksch[55] auch das Opfer in V. 1b dem J zuschreiben. Dies zerstört jedoch den Aufbau des Stückes und seinen Sinn. Gunkel[56] sieht ferner in 3bβ eine spätere Zutat als Erweiterung der Verheißung; doch neben den persönlichen Verheißungen an die Stammväter finden sich immer auch solche fürs ganze Volk (Gn 17, 1—8; 26, 3—5; 28, 13). Warum Smend[57] und Eißfeldt[58] in V. 4a den Zusammenhang unterbrochen sehen, ist ganz unverständlich.

Wir sind der Ansicht Ehrlichs[59], Rads[60] und Cazelles[61], daß dieses Stück im wesentlichen zu E gehört und daß man innerhalb des Stückes keine Quellenscheidung vornehmen kann.

a) Soll ich nach Ägypten ziehen?

Jakob kommt zum Heiligtum *Beer-Seba*. Der Wohnort, von dem er nach 45, 28; 46, 1 aufbrach, ist nach 35, 27; 37, 14 Hebron. Beer-Seba war durch *Abraham* (21, 31f; 22, 19) und *Isaak* (26, 23; 28, 10) zu einer großen Bedeutung gelangt.

Jakob fürchtet sich vor der Reise. Den Grund hierfür kennen wir nicht. Dies wird vielleicht aus dem Zusammenhang des E erkenntlich gewesen sein. Es sind

---

52 *H. Gunkel*, S. 462. 53 *J. Vergote*, S. 178 und 188.
54 *O. Eißfeldt*, Hexateuch Synopse, Leipzig 1922, S. 95 94*.
55 *O. Procksch*, S. 254. 56 *H. Gunkel*, S. 463.
57 *R. Smend*, Die Erzählung des Hexateuch, Berlin 1912, S. 108.
58 *O. Eißfeldt*, a. a. O., S. 94*. 59 *E. L. Ehrlich*, S. 32.
60 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 350—351. 61 *H. Cazelles*, a. a. O., S. 358.

aber auch schon die ganzen Umstände, die die Reise verursachen, wie die lange Reise selbst, Grund genug, um sich zu beängstigen. In alten Tagen die Heimat verlassen und eine weite und gefährliche Reise unternehmen, kann nicht ohne Schmerz und größte Bedenken geschehen. Außerdem wird Jakob wohl auch darüber im unklaren gewesen sein, ob er das Land wirklich verlassen solle, das Gott *Abraham* (15, 16 18) und *Isaak* verheißen hatte, und in jenes Land ziehen dürfe, in das Gott Isaak zu ziehen *verboten* hatte (26, 2)[62].

In dieser seelischen Not sollte die Offenbarungsstätte der Vorfahren auch Jakob neue Aufschlüsse geben. Er opfert Gott auf dem von Isaak erbauten Altar. Der Ausdruck „der Gott seines Vaters" bezeichnet nicht ein besonderes Wesen, sondern will hier nur an die Gemeinschaft erinnern, deren Gott auch Isaak gewürdigt hat. Denn dieses Wesen ist auch der Gott Abrahams und ebenso der Gott Jakobs, insofern auch dieser es verehrt[63].

Die Opfer, die Jakob darbringt, sind neben den in 31, 54 und dem Trankopfer 35, 14 die *einzigen*, die in der Patriarchengeschichte erwähnt sind[64].

Ehrlich[65] und Gunkel[66] sind der Ansicht, daß Jakob in seiner Ratlosigkeit diese Opfer darbringt, um Gott zu zitieren. Ehrlich sieht in diesem Opfer einen echten Inkubationsritus[67]. Dieser besteht ja darin, durch Riten und Opfer die Gottheit zu bestimmen, im Schlafe ein Orakel oder eine Offenbarung zu senden.

Davon kann jedoch nicht die Rede sein, denn diese Charakteristik wird nicht einmal dem *Opfer Salomons zu Gibeon* (1 Kg 3, 4) gerecht, wenn sie auch auf babylonische[68] Opfer paßt. Eine Inkubation ist mit der Traumauffassung Israels geradezu unvereinbar[69].

Es kann hier aber auch nicht an ein Dankopfer gedacht werden; denn der Dank für die Wiederauffindung *Josefs* hätte schon in Hebron stattfinden müssen. Außerdem würde in diesen Rahmen ein Dankopfer überhaupt nicht passen[70]. Die Opfer können hier nur die Bitte um den Schutz auf der Reise und im fremden Land verkörpern.

b) Ein göttlicher Trost

Gott kommt Jakob in seiner Unruhe und Ratlosigkeit zu Hilfe. Er offenbart sich ihm in *Nachtgesichten* (Plural der Intensivierung; LXX u. Pesch lesen Singular). Da das AT kaum phänomenologisch zwischen Traum und Gesicht unterscheidet (z. B. zwischen halōm und mar'ēh) und hier dazu noch von einem Nachtgesicht die Rede ist, könnte auch eine traumartige Erscheinung gemeint sein[71]. Einen überzeugenden Beweis hierfür gibt es jedoch nicht. Deshalb ist die Ansicht Prockschs[72] vorzuziehen, daß es sich hier um eine Vision handelt. Dadurch wird auch der Eindruck des Prophetischen noch erhöht (vgl. Nm 12, 6).

---

62 *E. König*, S. 700; *H. Junker*, a. a. O., S. 144; *G. v. Rad*, a. a. O., S. 351.
63 *E. König*, S. 700. 64 *Ebd.* 65 *E. L. Ehrlich*, S. 33.
66 *H. Gunkel*, S. 462. 67 *E. L. Ehrlich*, S. 33 und 35.
68 Siehe Kapitel 1; vgl. *A. Caquot*, a. a. O., S. 116.
69 *M. Leibovici*, a. a. O., S. 80—81.
70 *E. König*, S. 700. 71 *E. L. Ehrlich*, S. 33. 72 *O. Procksch*, S. 406.

„Es war wohl eine schlaflose Nacht, in der dem erschütterten Jakob Gott die Ruhe der Gewißheit brachte. Wir sollen mit Jakob fühlen, daß wir an einem Wendepunkt seiner Geschichte stehen, dessen Tragweite für die Geschichte Israels E tief empfindet (15, 13—16), den wir heute als einen Wendepunkt der Weltgeschichte bezeichnen dürfen. In Ägypten ist Israel mit seinem größten Genius beschenkt worden, der das Bundesvolk schuf.“ [73]

Gott spricht Jakob an und gibt sich als den wahren Gott seines Vaters zu erkennen. Die Übersetzung „ich bin El deines Vaters Gott“ (Gunkel [74]) ist falsch, denn dadurch wird der Artikel vor El einfach ausgelassen. Am besten übersetzt man mit Procksch [75] „ich, der wahre Gott, bin der Gott deines Vaters“.

Durch diese Offenbarung als den *wahren Gott*, den Gott seines Vaters, läßt Gott gewissermaßen Jakob seinen Blick auf den Kult seines Vaters zurückwerfen, um ihm damit zu zeigen, daß er in Verbindung mit dem wahren Gott der Welt stehe. Die *wahre* Religion kommt nämlich in geschichtlicher Form vom Vater zum Sohne; nur in Abraham (vgl. 15, 6) liegt ein ganz *neuer* Anfang. An diese Selbstoffenbarung knüpft nun Gott seine Aufmunterung durch die Erneuerung der Verheißung der zahlreichen Nachkommenschaft (12, 2; 13, 16; 15, 18—21; 18, 18; 22, 17; 26, 24; 28, 14; 35, 11). Damit beginnt sich die *Urverheißung an Abraham*, daß seine Nachkommenschaft in Ägypten leben werde (15, 13—16), und daß er der von Gott Berufene ist (21, 12), zu erfüllen. Denn nunmehr ist nicht bloß negativ (15, 13—16), sondern auch *positiv* (46, 2—4) erklärt, daß der Aufenthalt Israels in Ägypten einen Abschnitt der Geschichte des Gottesreiches bilden soll. Und wie der Gott der Väter mit Jakob nach Aram zog (31, 13; 35, 3), so wandert er nun mit ihm auch nach Ägypten.

Der Aufenthalt in Ägypten ist aber für Jakob und seine Nachkommenschaft nur ein zeitweiliger. Daß Gott Jakob wieder nach Kanaan zurückführen wird, weist wohl zunächst auf die Rückführung des toten Jakob hin, von der in Kap. 54, 4 ff die Rede ist [76]. Aber Jakob lebt zugleich auch in seinem Stamm fort, der einst aus Ägypten heimkehren wird.

Die ganze Vision weist im Gegensatz zu den Traumoffenbarungen Josefs und seiner Zeitgenossen ganz *antike* Züge auf. Es ist aber nicht so, daß hier in Jakob noch einmal das Archaische der Religion der Väter herausgearbeitet werden soll, „die in dunklen Nächten unmittelbar, ohne Zwischenfigur, dem offenbarenden Gott gegenübersteht“ [77]. Diese Offenbarung entspricht vielmehr so recht dem archaisch religiösen Empfinden Jakobs. Denn wenn Gott sich offenbart, so offenbart er sich immer *per modum recipientis*.

---

[73] Ebd.

[74] *H. Gunkel*, S. 463; vgl. auch *H. Junker*, Das Buch Genesis, in: a. a. O., S. 145.

[75] *O. Procksch*, S. 406.

[76] *O. Procksch*, S. 407; *G. v. Rad*, a. a. O., S. 352, hält dies für unwahrscheinlich, bringt aber dafür keine Beweise.

[77] *O. Procksch*, S. 407.

III. Josef

A. GARBEN UND STERNE

Genesis 37

5 Einst hatte Josef einen Traum und teilte ihn seinen Brüdern mit. ‚Da haßten sie ihn noch mehr.' 6 Er erzählte ihnen nämlich: Höret doch diesen Traum, den ich hatte! Siehe, wir banden Garben auf dem Felde; da richtete sich meine Garbe auf und stand aufrecht da, während eure Garben sich ringsherumstellten und sich vor meiner Garbe niederwarfen. 5 Da sagten seine Brüder zu ihm: Willst du etwa König über uns werden, oder willst du Herrschaft über uns gewinnen? Und sie haßten Josef noch mehr wegen seiner Träume und wegen seiner Reden. 9 Josef hatte noch einen anderen Traum und erzählte ihn ebenfalls seinen Brüdern. Er sagte: Ich habe noch einmal geträumt, und siehe, die Sonne, der Mond und elf Sterne warfen sich mir zu Füßen. 10 ‚Er erzählte (ihn) seinem Vater und seinen Brüdern.' Da schalt ihn sein Vater und sagte zu ihm: Was soll der Traum, den du hattest! Sollen wir, ich, deine Mutter und deine Brüder kommen, um uns vor dir zur Erde niederzuwerfen! 11 Seine Brüder wurden erbittert über ihn, sein Vater aber behielt die Sache im Sinn.

1. Exegetische Erklärung

Ein überzeugender Beweis für die Notwendigkeit der Quellenaufteilung dieser Verse ist nicht erbracht worden. Die Forscher haben deshalb im allgemeinen auf eine Verteilung der einzelnen Verse auf die Quellen J und E verzichtet und sie entweder auf J (so Eißfeldt[1]) oder auf E (so Gunkel[2], Procksch[3], Chaine[4] und Clamer[5]) verteilt.

V. 5 b, der in der LXX fehlt, ist nach Gunkel[6], Procksch[7], König[8] und Dier[9] zu streichen, da dieselben Worte in derselben Reihenfolge in V. 8 stehen und in V. 5 nicht hineinpassen. Sie könnten durch einen lapsus calami hierher geraten sein[10]. Sie passen nämlich nicht in V. 5, weil die Brüder den Traum noch nicht gehört haben. Hoberg[11] meint dagegen, sie seien zwar nicht notwendig zum Verständnis, aber sie seien bei der weitschweifigen hebräischen Ausdrucksweise leicht zu begreifen: Sie seien eben ein Hinweis auf das Folgende. „In keinem Fall", so schreibt Hoberg, „können sie zu kritischen Operationen an dem Text verwendet werden, denn wenn angenommen wird, daß sie in V. 5 echt sind, so ist sofort klar, daß ein Redaktor, der das ganze Kapitel harmonisch überarbeitete, sie zweifellos, eben aus harmonistischen Gründen, unterdrückt hätte; wenn aber angenommen wird, daß sie von einem Schreiber aus V. 8 antizipiert sind, so fällt jeder Grund zur Diskussion über sie fort"[12].

V. 10. Da das hebräische „und" auch „wie, gleich" (Waw adaequationis) ersetzt, hat die LXX, um das überflüssig erscheinende we'ēl aḥaw zu beseitigen, auch we'ēl aḥīw weggelassen[13], und Gunkel[14], Hetzenauer[15] sowie Chaine[16] und Clamer[17] folgen ihr. Wie die LXX schaltet

---

1 *O. Eißfeldt*, Einleitung, S. 265. 2 *H. Gunkel*, S. 404.
3 *O. Procksch*, S. 376—377. 4 *I. Chaine*, S. 378.
5 *A. Clamer*, a. a. O., S. 419. 6 *H. Gunkel*, S. 403—404. 7 *O. Procksch*, S. 378.
8 *E. König*, S. 636. 9 *C. Dier*, S. 293. 10 *G. Hoberg*, S. 350.
11 *Ebd.* 12 *Ebd.* 13 *E. König*, S. 637.
14 *H. Gunkel*, S. 405. 15 *M. Hetzenauer*, S. 522.
16 *I. Chaine*, S. 379. 17 *A. Clamer*, a. a. O., S. 421.

Procksch[18] „und seinem Vater" willkürlich in 9a ein. Denn wenn der Vater schon dort erwähnt gewesen wäre, müßte man auch sein Urteil dort erwarten[19].

Hoberg hingegen tritt für die Echtheit des Textes ein und begründet dies damit, daß Josef den Traum zweimal erzählt habe, einmal seinen Brüdern (V. 9) und dann seinem Vater und seinen Brüdern (V. 10)[20].

a) Die Gestalt der Träume

Die Nüchternheit dieser beiden Träume — diese findet sich bei allen Träumen der Josefsgeschichte — zeigt, daß hier kein tiefer, womöglich mythologischer Symbolismus enthalten ist[21]. Aus ihnen ist nämlich nicht mehr und nicht weniger herauszudeuten, als sie eben *selbst* offen aussprechen. Sie bilden ganz einfache bildliche Darstellungen von Ereignissen, die in der Zukunft liegen. Sie bieten nur stumme Bilder dar, ohne jedes deutende Wort, geschweige denn eine Gottesrede. Diese ihre so ausgesprochene weltliche Art fällt um so mehr auf, wenn man bedenkt, daß der Erzähler in ihnen doch zweifellos reale von Gott eingegebene Weisungen sieht[22]. Im Verhältnis zu den *Abrahams-* und *Jakobsträumen*, wo sich Gott durch direkte Anreden offenbart, muten deshalb diese Träume kühl und sozusagen untheologisch an. Und gerade dieser Mangel an theologischer Direktheit und diese Distanz vom eigentlichen Religiösen bedingt ein doppeltes Verständnis. Einmal kann man sie als *göttliche Weissagungen* verstehen, dann aber auch als *Projektion* eines *hochmütigen Herzens*. Deshalb kommt es auch, daß Josef ihretwegen gescholten wird, obwohl ihr Weissagungsgehalt unverkennbar ist. Und diese Paradoxie kann man nicht durch die Erklärung abschwächen, „daß Josef nur wegen des Weitererzählens der Träume getadelt worden sei. Ein Traumgesicht war den Alten etwas so Gewichtiges und Verpflichtendes, daß ihm gegenüber die Forderung, es taktvoll bei sich zu behalten, gewiß nicht aufkommen konnte."[23]

b) Die Garben

Josef erzählte seinen Brüdern einen Traum: Sie banden miteinander auf dem Felde *Garben*. Da richtete sich seine Garbe auf, während sich die Garben seiner Brüder ringsherumstellten und vor seiner Garbe verneigten (V. 6—7).

Den Brüdern ist der Traum sofort klar. Sie fragen ihn deshalb, ob er gar König oder Herrscher über sie werden wolle (V. 8). Sie dachten sich wohl, daß jemand, der solche Träume hat, auch im Wachen solch hochmütige Gedanken haben müsse.

Das Milieu, in dem sich diese Geschichte abspielt, ist das der ackerbauenden *Schafnomaden*, wie dies schon 26, 12 andeutet; ebenso setzt dies 38, 12f. und wohl auch 4, 11—14 voraus. Zum Unterschied zum Sternentraum V. 9—10 ist hier von den Eltern Josefs keine Rede, sondern nur von seinen Brüdern.

---

[18] *O. Procksch*, S. 377 und 379.

[19] *E König*, S. 637. [20] *G. Hoberg*, S. 351.

[21] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 307: im Gegensatz zu *Gunkel*, S. 405; *Ehrlich*, S. 59—64; u. a.

[22] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 307.

[23] *Ders.*, a. a. O., S. 308.

Was den Inhalt des Traumes betrifft, ist es sicher zu weit gegangen, wenn man darin schon einen Hinweis auf die kommende *Vorratspolitik* Josefs sieht[24]. Das gleiche gilt von der Ansicht Prockschs[25], daß die aufrecht stehende Garbe Josefs seinen künftigen Reichtum an *Brot* versinnbilde im Gegensatz zum Getreidemangel seiner Brüder. Diese Annahme legt jedenfalls der Traum nicht nahe, sondern ergibt sich erst post factum. Hierbei ist auch noch zu bedenken, daß es in Israel keine Traumschlüssel gab, da die göttlichen Träume als ohne weiteres verständlich galten und jede Traumdeuterei verboten war[26].

Aus dem Trauminhalt kann vielmehr nur auf eine *künftige* Vorrangstellung Josefs vor seinen Brüdern geschlossen werden. Selbst die Vermutung, daß die Form dieser Vorrangstellung durch die Welt der Bauern bestimmt sei, wie Ehrlich[27] meint, geht nicht notwendig aus den Garben hervor. Ebenso kann aus der Frage der Brüder: „Willst du gar König über uns sein oder Herrscher über uns werden", nicht auf ein Königtum Josefs geschlossen werden. Deshalb ist die Vermutung, daß hier an das Königtum *Jerobeams I.* aus Ephraim gedacht sei[28], absolut schon eine Deutung des Traumes, die über den Trauminhalt weit hinausgeht. Dies würde übrigens auch in die Josefsgeschichte nicht hineinpassen, denn zwischen dieser und der politischen Geschichte Israels besteht nur eine ganz lockere Verbindung. Außerdem war das nordisraelische Königtum kein Stammeskönigtum, sondern ein Wahlkönigtum.

Gunkel versucht die Voraussagung des Königtums von seiten der Brüder, und daß Josef dann nicht König wird, aus dem literarischen Ursprung dieser Erzählung zu erklären. In der Urform der Erzählung sei Josef wirklich König geworden, wie es dem Märchenstil entspräche und der Traum voraussage. „Aber der Erzähler, der ihn nach Ägypten führte, wußte von den Verhältnissen dieses Landes zuviel, um bei diesem Zuge verbleiben zu können, so hat er ihn statt eines Königs zu einem Minister gemacht."[29] Ehrlich[30] meint hingegen, daß das Motiv möglicherweise von Anfang an den „historischen" Beziehungen angepaßt worden sei, die ein historisches Königtum unmöglich machen.

Derartige Vermutungen werden jedoch den Aussagen der Brüder nicht gerecht. Denn wenn die Brüder sagen, willst du gar König oder Herrscher über uns werden, so zeigt diese Aussage selbst schon, daß die Brüder noch *keine* genaue Kenntnis von seiner zukünftigen Stellung haben. Deshalb sind die Ausdrücke „König", „Herrscher" keinesfalls als konkrete Anhaltspunkte für die Erschlüsselung der zukünftigen Stellung Josefs aufzufassen.

Der Inhalt dieses Garbentraumes besagt somit nichts anderes, auch in den Augen der Brüder nicht, als daß Josef erhöht werden wird und daß die Brüder von ihm abhängig sein werden. Alle anderen Deutungen sind Vermutungen.

---

[24] *G. v. Rad*, a. a.O., S. 308 und *E. L. Ehrlich*, S. 59 gegen *H. Gunkel*, S. 404.
[25] *O. Procksch*, S. 379. [26] *A. Caquot*, a. a. O.,S. 102.
[27] *E. L. Ehrlich*, S. 59.
[28] Midr. Gen. r. LXXXIV, 12; *O. Procksch*, S. 379.
[29] *H. Gunkel*, Die Komposition der Josefsgeschichte, in: ZDMG, N F 1 (1922) S. 69.
[30] *E. L. Ehrlich*, S. 60.

c) Die Sterne

Josef hatte noch einen Traum (V. 9). Dieser führt uns in eine andere Sphäre, besagt aber im wesentlichen dasselbe wie der erste.

Josef träumt, daß *Sonne, Mond* und *elf Sterne* sich vor ihm verbeugen. Jakob, der wie seine Söhne den Inhalt des Traumes gleich versteht, sagt vorwurfsvoll zu Josef: „Sollten wir, ich, deine Mutter und deine Brüder kommen und uns vor dir zu Boden neigen?" (V. 10.)

Die meisten Autoren sind der Ansicht, daß es sich bei dieser Sternvision nicht um Einzelsterne handle, sondern um *Sternenbilder*[31], und zwar um die *Tierkreisbilder*, für die nach babylonischer Tradition die Zwölfzahl charakteristisch sei[32]. An den Tierkreis kann hier aber schon rein vom Historischen her nicht gedacht werden. Die zwölf Tierkreiszeichen sind nämlich erst aus einem Text aus dem 5. Jahre *Darius' II.* belegt[33]. Hierauf weist auch *Ehrlich*[34] hin, läßt aber für den vorliegenden Text die Annahme des Tierkreises gelten. Er glaubt jedoch, daß ursprünglich der Gedanke zugrunde lag, daß dem Himmelsherrn das Himmelsheer untertan ist, und weist dabei auf Ps 148, 13; Jb 38, 7; Apk 4, 8—11 hin[35]. Nach ihm ist dieser Traum auch in stofflicher Hinsicht entlehnt[36]. Er verweist hierbei auf das fünfbändige Werk des Artemidor von Daldis[37].

Daß man bei derartigen Gegenüberstellungen schließlich im ganzen Traumbild nichts anderes mehr sieht als ein aufgefrischtes Märchen, ist nur eine notwendige Folge[38]. Doch alle diese Spekulationen haben im gegebenen Text kein Fundament mehr. Denn aus diesem Traumbild kann nicht mehr gefolgert werden, als daß Josef eine *Sonderstellung* in seiner Familie einnehmen wird. Das Traumbild selbst paßt so ganz in das Leben dieser Hirten und bedarf keiner weiteren Deutung[39]. Es bedarf auch keiner mythologischen Bestätigung, daß Sonne und Mond etwa Vater und Mutter bezeichnen sollen, denn das ist durch ihre Zweiheit und Abgehobenheit von den anderen Sternen gegeben. Daß hingegen die Sterne die Brüder bezeichnen sollen, liegt nicht in ihrer Eigenschaft als Sterne, sondern vielmehr darin, daß es *elf* sind. Deshalb entbehrt die Vermutung, daß Josef der zwölfte Stern sei[40], nicht nur jeder Grundlage, sondern ist für die Traumaussage auch vollkommen überflüssig.

Etwas anderes ist die Frage, ob Josef den Traum *zweimal* oder nur *einmal* erzählt hat. Nach V. 9 erzählt ihn Josef nur seinen Brüdern, nach V. 10 hingegen seinem Vater und seinen Brüdern. Die meisten Autoren scheiden V. 10a aus

---

31 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 308; *E. L. Ehrlich*, S. 61; *H. Gunkel*, S. 405; *A. Jeremias*, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig ²1916, S. 330; *O. Procksch*, S. 378; *A. Clamer*, a. a. O., S. 421; u. a.

32 *H. Gunkel*, S. 405; *O. Procksch*, S. 378; *E. L. Ehrlich*, S. 61; *A. Jeremias*, a. a. O., S. 330.

33 *B. Meissner*, Babylonien u. Assyrien 2: Kulturgeschichtliche Bibliothek, hrsg. von *W. Foy*, 1. Reihe: Ethnolog. Bibliothek 4, Heidelberg 1925, S. 406 und 418.

34 *E. L. Ehrlich*, S. 64. 35 *Ebd.*; ebenso *H. Gunkel*, S. 405.

36 *E. L. Ehrlich*, S. 61. 37 Siehe 1. Kap. S. 9—10; *E. L. Ehrlich*, S. 61, Anm. 3.

38 *E. L. Ehrlich*, S. 64. 39 Vgl. *E. König*, S. 36, Anm. 3.

40 *H. Gunkel*, S. 405; *O. Procksch*, S. 378.

(siehe Textkritik) und treten deshalb für eine einmalige Erzählung ein. Hoberg hingegen, der für die Echtheit von 10a eintritt, nimmt eine zweimalige Erzählung an.

Eine weitere Schwierigkeit bereitet auch die Erwähnung der *Mutter* Josefs, die, wie 35, 19 berichtet, schon bei der Geburt *Benjamins* gestorben war und infolgedessen zur Zeit des Traumes nicht mehr lebte. Dies gab zu den verschiedensten Deutungen Anlaß.

Ehrlich[41] meint mit Hummelauer[42], daß der Sternentraum aus einem Zusammenhang stamme, wo *Rachel* noch nicht als tot galt. Ebenso treten Dillmann[43], Ottli[44] und Clamer[45] für Rachel ein, erklären dies aber durch die Verschiedenheit der Quellen: 35, 19 gehöre zu J. Hoberg[46] hingegen meint mit Corn. a Lapide[47], daß der Mond die *Bilha*, die Magd Rachels bezeichne, die an die Stelle Rachels trat. Auch Procksch[48] hält die Beziehung auf Rachel für unwahrscheinlich. Nach König[49] ist Rachel tot.

Dieses Problem läßt sich am einfachsten aus dem Trauminhalt selbst erklären. *Rachel* kann sicher nicht gemeint sein. Das ergibt sich aus den elf Sternen, die die elf Brüder versinnbilden, wozu auch Benjamin gehört, bei dessen Geburt Rachel starb. Also kann Rachel nicht gemeint sein. Wenn Jakob trotzdem von der Mutter spricht, so kann andererseits aber auch nicht auf eine bestimmte seiner noch lebenden drei Frauen, auf Lea, Bilha oder Zilpa geschlossen werden. Es gibt hierfür keine Anhaltspunkte. Es kann aber auch nicht behauptet werden, daß *Lea* nicht gemeint sei, da sie vor der Reise nach Ägypten gestorben ist (49, 31)[50], denn Jakob hatte bei seiner Auslegung des Traumes keine prospektive Schau, sondern er applizierte vielmehr den Traum auf das konkret Gegebene. Ebenso bleibt die Ansicht, daß es sich um *Bilha* handle, weil sie die Stelle Rachels vertrat, was sicher vieles für sich hat, nach dem gegebenen Text reine Vermutung.

Es ist somit mit den wenigen Andeutungen des gegebenen Textes *keine* konkrete Identifizierung der Mutter möglich. Es kann nur auf die Mutter im Sinne der für alles sorgenden *Hausmutter* der Söhne Jakobs geschlossen werden. Dies tut der Symbolik des Traumes keinen Eintrag, denn sie ist nur ein Bild der künftigen Erhabenheit Josefs über das Haus Jakobs. Und alle Einzelheiten dieses Bildes haben, sofern sie nicht für das Verständnis dieser Hauptaussage erforderlich sind, keine besondere Bedeutung.

---

41 *E. L. Ehrlich*, S. 61, Anm. 3.
42 *M. Hummelauer*, a. a. O., S. 528.
43 *A. Dillmann*, Die Genesis: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum AT, 11. Lief., Leipzig [6]1892, S. 394.
44 Nach *O. Procksch*, S. 379.
45 *A. Clamer*, a. a. O., S. 421.
46 *G. Hoberg*, S. 351.
47 *Corn. a. Lapide*, a. a. O., S. 340.
48 *O. Procksch*, S. 379.
49 *E. König*, S. 637.
50 *M. Hetzenauer*, S. 522.

2. Psychologische Analyse

a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Die *Familie Jakobs* führt das Leben der *Halbnomaden:* Viehzucht und Ackerbau. Josef ist Hirte mit seinen Brüdern und der *Liebling* Jakobs (V. 3), bei dem er auch gegen die Brüder böse Nachricht einbringt (V. 2). Dies bringt ihm den *Haß* seiner Brüder ein, die mit ihm nicht mehr freundlich zu reden vermögen (V. 4).

Stellt man nun zu dieser aktuellen Lebenssituation Josefs Vergleiche zu seinem Garbentraum an, so ergeben sich dabei folgende Zusammenhänge.

Die äußere Form des Traumes ist ein Bild aus dem Ackerbau der Halbnomaden. Die aufrechtstehende Garbe Josefs erklärt sich als Symbol seiner *Vorrangstellung* vor seinen Brüdern beim Vater und seines Ehrgeizes und seiner *Überheblichkeit* über seine Brüder, deren Garben sich vor ihm verneigen.

b) Präkognitives Bezugssystem

Hier stellt sich nun die im exegetischen Teil schon angeschnittene Frage nach der Beziehung dieses Traumes zur späteren Stellung Josefs als Reichsverweser von Ägypten und Betreuer seiner Familie (Kap. 41). Sucht man nun hier nach Beziehungen zwischen dem Traum und dieser späteren Realsituation, so ist man versucht, einen Zusammenhang zwischen den Garben und dem von Josef aufgespeicherten *Korn* herzustellen, zu dessen Kauf seine Brüder nach Ägypten kommen (Kap. 42). Dies ist jedoch etwas gezwungen, da die Garben ja in keiner Weise als Symbol der Hungersnot verstanden werden können, denn auch die Brüder haben Garben. Ferner findet sich im Traum kein Anzeichen dafür, daß die Garben der Brüder qualitativ etwa schlechter wären. Wohl aber läßt sich eine Koinzidenz zwischen der eigentlichen Aussage des Traumes, nämlich der Vorrangstellung Josefs und der späteren tatsächlichen Vorrangstellung Josefs vor seinen Brüdern und gemäß dem Sternentraum vor seiner ganzen Familie erkennen.

Da der *Sternentraum* in analoger Weise zum Garbentraum zu analysieren ist und seine Besonderheiten schon im exegetischen Teil hervorgehoben wurden, erübrigt sich hier eine eigene Analyse.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Durch die beiden Träume wird dem Hause Jakobs eine *neue Epoche* angekündigt. *Josef* soll der *Erste* des Hauses werden. Mit dem durch die Träume verursachten Verkauf Josefs wird diese Epoche auch schon eingeleitet.

Ferner beginnt mit dieser Erschütterung des Hauses Jakobs auch die Erfüllung der Verheißung von *Bethel,* daß sich Jakobs Nachkommenschaft „nach Westen und nach Osten, nach Norden und nach Süden" (28, 24) ausbreiten werde.

So leuchtet durch die schweren Gewitterwolken, die diese beiden Träume über das Haus Jakob gezogen haben, die Sonne der Verheißung nur um so kräftiger herab, und das Haus Jakob erwacht zu neuem Leben, wenngleich auch zunächst nur zu einem Leben der Fremdherrschaft und Not.

B. MUNDSCHENK UND BÄCKER

Genesis 40

1 Nach den erzählten Begebenheiten geschah es, daß der Mundschenk des Königs von Ägypten und der Bäcker sich verfehlten wider ihren Herrn, den König von Ägypten. 2 Da zürnte der Pharao über seine beiden Hofbeamten, den Obersten der Mundschenken und den Obersten der Bäcker. 3 Und er gab sie in Gewahrsam in das Gefängnis im Hause des Speisemeisters, den Ort, wo auch Josef in Haft war. 4 Da stellte der Speisemeister den Josef bei ihnen an, und er mußte sie bediennen. So waren sie eine Zeitlang in Gewahrsam.

5 Da hatten die beiden in einer Nacht ein jeder seinen besonderen Traum — ein jeder entsprechend der (für ihn passenden) Deutung seines Traumes. — Der Mundschenk und der Bäcker des Königs von Ägypten, die in dem Gefängnis in Haft waren. 6 Als nun Josef am Morgen zu ihnen kam, sah er, daß sie mißmutig waren. 7 Da fragte er die Hofbeamten des Pharao, die bei ihm im Hause seines Herrn in Gewahrsam waren: Warum ist euer Angesicht heute unfroh? 8 Sie sagten zu ihm: Wir haben einen Traum gehabt, und es ist niemand da, der ihn deuten könnte. Da sagte Josef zu ihnen: Traumdeutung ist Gottes Sache! Erzählet mir doch!

9 Da erzählte der Oberste der Mundschenken seinen Traum dem Josef und sagte zu ihm: In meinem Traum, siehe, da stand ein Weinstock vor mir. 10 Und an dem Weinstock waren drei Rebzweige, und in einem sproßte er, wuchs seine Blüte empor und brachten seine Trauben die Beeren zur Reife. 11 Ich aber hatte den Becher des Pharao in der Hand, nahm die Beeren und preßte sie aus in den Becher des Pharao und gab den Becher dem Pharao in die Hand. 12 Da sprach Josef zu ihm: Das ist seine Deutung: Die drei Reben bedeuten drei Tage. 13 In nur noch drei Tagen wird der Pharao dein Haupt erheben und dich an deine Stelle wieder einsetzen, und du wirst den Becher dem Pharao wieder in die Hand geben, entsprechend der früheren Gewohnheit, als du sein Mundschenk warst. 14 Jedoch erinnere dich dann meiner, wenn es dir gut geht, und tu an mir das Liebeswerk und erwähne mich beim Pharao und schaffe mich heraus aus diesem Hause. 15 Denn zu Unrecht bin ich gestohlen worden aus dem Lande der Hebräer, und auch hier habe ich nichts verbrochen, daß man mich in das Verließ getan hat.

16 Als der Oberste der Bäcker sah, daß er Gutes gedeutet hatte, sprach er zu Josef: In meinem Traume, siehe, da hatte ich drei Körbe mit Backwerk auf meinem Haupte. 17 In dem obersten Korb war von jeder Art Speise des Pharao, die der Bäcker bereitet; die Vögel aber fraßen aus dem

Korbe auf meinem Haupte. 18 Da antwortete Josef und sagte: Dies ist seine Deutung: Die drei Körbe bedeuten drei Tage. 19 In nur noch drei Tagen wird der Pharao dein Haupt erheben fort von dir und dich am Pfahl aufhängen lassen, und die Vögel werden dein Fleisch von dir abfressen.

20 Am dritten Tage aber, dem Geburtstage des Pharao, gab er allen seinen Dienern ein Gastmhal, und er erhob das Haupt des Obersten der Mundschenken und das Haupt des Obersten der Bäcker inmitten seiner Diener. 21 Und zwar setzte er den Obersten der Mundschenken wieder in sein Schenkenamt ein, und er durfte den Becher wieder dem Pharao in die Hand geben. 22 Den Obersten der Bäcker aber ließ er aufhängen, wie ihnen Josef bei der Deutung gesagt hatte. 23 Aber der Oberste der Mundschenken dachte nicht mehr an Josef und vergaß ihn.

1. Exegetische Erklärung

Im allgemeinen wird dieses Kapitel als eine Arbeit des E angesehen[51].

In V. 5 b durchbricht jedoch die Bezeichnung der beiden Hofbeamten mit mašquae und 'ōphae, die sich auch in V. 1 findet, ganz klar die elohistische Erzählung. Diese kennt hierfür im ganzen übrigen Kapitel nur die Bezeichnung šar hammašqīm und šar hā'ophīm. Deshalb wird V. 5 b und V. 1 J zugeschrieben[52]. Dieser Rest der jahwistischen Erzählung zeigt, daß die beiden Gefangenen nach J in den Kerker geworfen wurden, wo ihre Begegnung mit Josef seine Erhebung vorbereitete.

Nach E hingegen ist die Situation ganz anders. Josef ist Sklave eines hohen Funktionärs mit Namen Potiphar und von diesem in den Dienst zweier vornehmer Gefangener gestellt, die sich in Hausarrest befinden. Aus diesem Grund sind auch V. 3 b und 15 b[53] J zuzuschreiben.

Kapitel 40 beginnt mit der Erzählung, daß der König dem obersten *Mundschenk* und seinem *Oberbäcker* zürnt und sie beide beim *Speisemeister* interniert. Den Grund hierfür erfahren wir nicht. *Josef* wird den beiden als Diener beigegeben. Seine Stellung als Sklave und Diener der Gefangenen ist demnach eine denkbare niedere.

Die drei Gestalten, der Speisemeister, der Oberste der Mundschenken und der Oberbäcker spielen in der Politik Ägyptens keine geringe Rolle.

a) Der Speisemeister

Die Funktion des *Potiphar*, ausgedrückt durch šar haṭṭabbāḥīm, ist noch nicht hinreichend geklärt[54]. Das Substantiv ṭabbaḥ, auf arabisch ṭabbāḫu, hat die Bedeutung von *Koch* (1 Sm 9, 23—24). Die einzige befriedigende Lösung von den verschiedensten Deutungsversuchen dieses haṭṭabbāḥīm scheint die Ableitung aus dem in ägyptischen Dokumenten sich findenden Titel *wdpw* (udepu)

---

[51] Siehe die Kommentare; *E. L. Ehrlich*, S. 65, gibt eine klare Übersicht. Die kleinen Abweichungen der einzelnen Autoren sind weiter nicht beachtenswert. *J. Vergote*, S. 29—30.

[52] *J. Vergote*, S. 29—30.

[53] *Ebd.* [54] Siehe die Kommentare.

zu sein. Dieser deckt sich in jeder Hinsicht mit unserer Erzählung, so daß man beinahe mit Sicherheit sagen kann, daß er den Prototyp der biblischen Aussage bildet[55].

Die ursprüngliche Bedeutung von wdpw war Koch und ist im Mittleren Reich klar bezeugt in „Die Klagen des Bauern“[56]. Aber schon in dieser Epoche bezeichnet wdpw in einem viel allgemeineren Sinn auch das ganze *Tischpersonal* der Prinzen, der Adeligen und der Könige.

Nach Vergote gab man auch noch im Neuen Reich diese allgemeine Bezeichnung mit wdpw wieder[57].

Dieses Wort nun gab der hebräische Autor mit ṭabbāḥ wieder. Es scheint sogar, daß der *Prototyp* des Titels šar haṭṭabāḥīm im „Das Märchen von den zwei Brüdern“[58] unter der Form *wdpw nsw tpy* (udepu nesu tepi), was Vergote mit „premier officier de bauche du roi“ übersetzt[59] und man zu deutsch wohl am sinnvollsten mit „Speisemeister des Königs“ wiedergibt, enthalten sei.

b) Der Mundschenk

Or. Sir. Alan Gardiner hat nachgewiesen, daß das Wort *wbꜣ* (uba), das bisher mit Diener, Hausdiener übersetzt wurde, in Wirklichkeit den *Mundschenk* bezeichnet[60]. Vokalisiert gibt es die zwei Formen: wabbāʾu oder wabbáʾʾu: erstere ist identisch mit dem semitischen ṭabbāḥ/ḫu[61].

Der Mundschenk hatte nicht nur den Wein zu servieren. Nach dem biblischen Bericht hatte er auch die Aufgabe, die Weintrauben zu *pressen*. Man könnte diese Geste zwar auch als ein Traumsymbol auffassen. Nimmt man sie jedoch als real an, so versteht man viel besser, warum der Mundschenk manchmal mit der Beifügung *wꜥb ꜥ.wy* (wab awi), „mit eigenen Händen“, begleitet ist[62].

c) Der Bäcker

Der Terminus *Bäcker* kann identifiziert werden mit *rtḥty* (retheti), der allgemein ägyptischen Bezeichnung für Bäcker oder für Zuckerbäcker, die je nach ihrer Spezialität benannt wurden. Das „Wörterbuch“[63] enthält eine Liste von 38 verschiedenen Kuchen- und 57 verschiedenen Brotarten, wovon 25 bzw. 38 erst seit dem Neuen Reich bestätigt sind. Im Pap. Harris allein sind mehr als 30 Bezeichnungen für verschiedene Arten von Brot und Kuchen aufgezählt, „unter denen es die erlesensten Leckerbissen gab“[64]. Diese Tatsache gibt den

---

[55] *I. Vergote*, S. 32.

[56] *D. F. Vogelsang - A. H. Gardiner*, Die Klagen des Bauern: Literarische Texte des Mittleren Reiches I, Leipzig 1908, vervollständigt durch *A. H. Gardiner*, in: J. eg. Archeol. 9 (1923) S. 22—25.

[57] *I. Vergote*, S. 35. [58] *P. d'Orbiney*, 16. 7.

[59] *I. Vergote*, S. 35; die üblichen Bezeichnungen mit „Diener“, „Aufwärter“, „Oberster der Leibwache“ oder „Fürst der Schlächter“ hält *Vergote* (S. 31 und 34) für unzutreffend.

[60] *I. Vergote*, S. 36. [61] *Ebd.* [62] *Ders.*, S. 37.

[63] *A. Erman - H. Grapow*, Wörterbuch der ägyptischen Sprache VI: Deutsch-ägyptisches Wörterverzeichnis, Berlin 1950, uner Gebäck und Brot.

[64] *A. S. Yahuda*, Die Sprache des Pentateuch und ihre Beziehungen zum Ägyptischen 1, Berlin 1929, S. 8.

Worten des Oberbäckers eine besondere Bedeutung, die, wörtlich übersetzt, folgendermaßen lauten: „Im obersten Korb befanden sich allerlei Eßwaren, wie sie der Bäcker backt" (V. 17).

d) In Hausarrest

Die *wdpw*, die täglich zum König kamen, erlangten einen gewissen Einfluß auf ihn. Sie spielten deshalb bald eine *administrative* und *politische* Rolle; ein Phänomen, das in absoluten Monarchien sehr oft auftaucht[65].

In Ägypten vollzog sich diese Evolution im Neuen Reich. Anzeichen hierfür finden sich schon in der 18. Dynastie[66]; doch voll zum Durchbruch kam sie erst in der 19. Dynastie[67]. Hier sind die Bezeugungen sehr zahlreich und unwiderlegbar[68]. So führt, um ein Beispiel zu nennen, der wdpw mit dem Rang eines Botschafters und Delegierten des Pharao die hetitischen Delegierten mit den Texten des berühmten Friedensvertrages zu *Ramses II*, den dieser mit *Ḫattušiliš* schloß[69].

Vergleicht man nun unsere Erzählung mit dieser politischen Entwicklung, so ergibt sich ganz klar, daß die beschriebene Epoche nicht vor der 18. Dynastie und wahrscheinlich auch nicht vor der 19. Dynastie anzusetzen ist, da sie die Diener des Königs in politischen Angelegenheiten vermittelnd eintreten läßt. Für diese Datierung spricht vom Biblischen aus gesehen auch die *Chronologie Schedls*[70].

Das Amt des *Potiphars* hat absolut einen administrativen und juridischen Charakter, wenn er sich die Aufsicht über zwei seiner Untergebenen anvertraut weiß. Der Umstand, daß den beiden Gefangenen ein Sklave zu Diensten gegeben wird, zeigt ferner, daß sich die beiden nicht im Gefängnis, sondern in Hausarrest befinden. Dies scheint also der hebräische Ausdruck für *mišmar bēth* zu sein[71]. Eine derartige Inhaftierung setzt ein Vorrecht voraus und gibt einen neuen Hinweis auf den erhöhten Rang der beiden Gefangenen.

Das Vorhandensein einer derartigen Institution wurde zwar in den ägyptischen Dokumenten noch nicht entdeckt, aber der juridische Papyrus von Turin scheint sie vorauszusetzen[72].

---

[65] Hier sei nur auf den Aufstieg von Eunuchen im byzantinischen Reich verwiesen, z. B. Narses! vgl. *L. Brehier*, Le monde byzantin II: Les institution de l'empire byzantin (Evolution, de l'humanité), Paris 1949, S. 91 96 f 106 f.

[66] *W. Helck*, Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reiches: Probleme der Ägyptologie 3; hrsg. v. *H. Kees*, Leiden - Köln 1958, S. 269—276; *I. Vergote*, S. 38—39.

[67] *Dies.*, a. a. O.

[68] *Dies.*, a. a. O.

[69] *Dies.*, a. a. O.

[70] *C. Schedl*, Zur Chronologie des Aufenthaltes Israels in Ägypten, in: Bibliotheca Orientalis XVIII, 5/6 (1961) S. 213—219; *ders.*, Geschichte des Alten Testamentes 4: Das Zeitalter der Propheten; Anhang zur Chronologie, S. 451—466.

[71] *I. Vergote*, S. 40.

[72] *Ebd.*

e) Waren sie Eunuchen?

Es bleibt nun noch die Frage, ob diese drei Amtsträger wirklich *Eunuchen* waren? Nach den ägyptischen Quellen gab es am Hofe des Pharao keine Eunuchen. Im Gegenteil, manche Aufsichtspersonen waren sogar verheiratet[73]. Es scheint deshalb, daß der Elohist dieses Moment in Analogie an den Hof von Jerusalem in seine Träume einführte. Dort waren die Eunuchen so zahlreich, daß man mit *šārīs* (šārîs = ša-rēši = der am Kopf [des Königs] = Hofbeamter) einfach jeden Höfling und Vertrauten des Königs bezeichnete (1 Kg 22, 9; 2 Kg 24, 12 15; 25, 19). Diese allgemeine Bedeutung hat der hebräische Terminus šārīs auch in unserer Erzählung. Dies erklärt auch, warum der Kompilator der jahwistischen und elohistischen Quellen weiter keine Schwierigkeit hatte, aus der „Frau des Ägypters" (39, 1—18) die Frau eines šārīs Potiphar zu machen[74].

f) Die Traumdeutung Josefs

Nach dieser Erläuterung dieser äußeren Umstände, die für den Leser zum Traumverständnis notwendig sind, führt der biblische Autor an die Sache selbst heran, nämlich an die Traumdeutung.

Die beiden Gefangenen, der *Mundschenk* und der *Bäcker*, hatten in derselben Nacht einen Traum, und zwar jeder gemäß der Erklärung seines Traumes, d. h., jeder hatte einen Traum, der eine besondere für ihn geltende Bedeutung hatte (V. 5). Diese Gleichzeitigkeit der Träume wie auch ihre Tatsache und ihr Inhalt erklärt sich aus der psychologischen Verfassung der beiden Gefangenen. In kurzer Zeit muß sich ihr Schicksal entscheiden: Leben oder Tod. In einer solch schicksalschwangeren Zeit horcht der Antike auf göttliche Vorzeichen, die er vor allem in den *Träumen* erwartet, was besonders für Ägypten charakteristisch ist. Die Auslegung der Träume war jedoch nicht jedermanns Sache. Es bedurfte eigens geschulter Männer, denn die Traumdeutung war in Ägypten eine ganze Wissenschaft[75].

Die beiden Gefangenen, die überzeugt sind, daß ihre Träume Weissagungen über ihr persönliches Geschick enthalten, sie aber nicht deuten können, sind deshalb sehr betrübt (V. 6). Dies bringen sie auch in der Antwort auf *Josefs* Frage, warum sie so niedergeschlagen seien, zum Ausdruck (V. 8). Die Erwiderung Josefs, „Traumdeutung ist Gottes Sache!" (V. 8), enthält einen leisen Tadel. Damit will Josef sagen, daß die Traumdeutung keine menschliche Kunst ist, sondern ein Charisma, das Gott schenken kann[76]. Wohl im Bewußtsein, dieses Charisma zu besitzen, läßt sich nun Josef die Träume erzählen (V. 8).

α) Der Traum des Mundschenken

Der Mundschenk sieht in seinem Traum einen *Weinstock* mit *drei Reben*, die Blüten hervortreiben und Trauben zur Reife bringen. Er selbst nimmt die

---

[73] *I. Vergote*, S. 40. [74] *Ders.*, S. 42.

[75] Siehe 1. Kap. A: a. a. O.; *S. Saumeron*, a. a. O., S. 19—53.

[76] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 325.

Trauben, drückt sie in dem Becher des Pharao aus und reicht ihm denselben (V. 9—11).

Josef deutet nun diesen Traum: „Die drei Reben bedeuten drei Tage. In nur noch drei Tagen wird der Pharao dein Haupt erheben und dich an deine Stelle wieder einsetzen" (V. 12—13).

Das Bild dieses Traumes kann an Nüchternheit und plastischer Wirkung kaum übertroffen werden. Das Traumhafte zeigt sich vor allem in dem raschen Wachsen und Reifen der Trauben. Die Gesetze von Raum und Zeit sind nämlich im Traum völlig aufgehoben. Dies zeigt sich auch darin, daß der Mundschenk den Becher schon in der Hand hält, während die Trauben erst wachsen. Daß der Mundschenk gleich nach dem Pressen der Trauben dem *Pharao* den Becher reicht, hat zu vielerlei und merkwürdigen Deutungen Anlaß gegeben. Man stellte sich nämlich die Frage, ob der Pharao *Most* oder *Wein* getrunken habe[77].

Vom Traumbild aus gesehen ist beides möglich, je nachdem man den Traum symbolisch oder real auslegt. Jedoch ist die Ansicht Hummelauers[78], Gunkels[79] und Rads[80] falsch, daß der Pharao in Wirklichkeit immer *nur* Wein trank. Die alten ägyptischen Monumente bezeugen nämlich, daß die Ägypter und ihre Könige *Traubensaft* mit Wasser gemischt als Erfrischung tranken[81]. Es ist somit nicht nötig, im Becher des Pharao unbedingt einen geklärten Wein zu sehen. Noch viel weniger kann dies gegen die Echtheit des Traumes ausgespielt werden.

Die realistische Gestalt des Traumes legt vielmehr die wörtliche Auslegung nahe. Der König hat also wohl *Traubensaft* getrunken. Hierfür spricht nicht nur die logische Ausfolgerung des Traumgehaltes und daß man in Ägypten Traubensaft getrunken hat, sondern vor allem auch die Tatsache, daß der Titel Mundschenk im Ägyptischen oft mit der Beifügung wꜥbꜥ.wy (wab awi), „mit eigenen Händen", begleitet war[82].

Mit der Auslegung dieses Traumes zögert *Josef* keinen Moment. Er greift dabei nur die wesentlichen Teile heraus. Hierin schon zeigt sich seine *charismatische* Begabung. Diese erweist sich aber auch in der Auslegung des derart Herausgegriffenen. Besonders verwundert es, wie Josef die *drei Reben* auf die *drei Tage* deuten kann. Es ist jedoch nicht unbedingt notwendig, diese klare Schau in die Zukunft als übernatürlich anzusehen[83]. Denn wenn sie auch Josef als eine Gabe Gottes betrachtet (V. 8), so kann dies auch in dem weiteren Sinn von Talent verstanden werden. Solche Talente hat es in der Geschichte immer gegeben[84].

Die übrige Auslegung des Traumes ergibt sich aus dem Trauminhalt selbst. Die Redensart „das Haupt aufheben" „wird letztlich auf einen realen Brauch bei der Audienz zurückgehen. Der Bittsteller steht oder kniet mit gesenktem

---

77 Siehe die Kommentare. 78 *F. Hummelauer*, S. 542.

79 *H. Gunkel*, S. 429. 80 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 325.

81 *I. Heyes*, Bibel und Ägypten, Münster/Westf. 1904, S. 188; vgl. *Vergote*, S. 36/37.

82 *I. Vergote*, S. 37.

83 *O. Procksch*, S. 386—387; *G. v. Rad*, a. a. O., S. 325.

84 Siehe 3. Kap.

Haupt, während der Thronende ihm unter das Kinn greift und ihm das Haupt aufhebt"[85] (vgl. Gn 4, 7; 2 Kg 25, 27; Jr 52, 31). „Das Haupt erheben" hat also die Bedeutung von „zu Ehren bringen"[86]. Dieselbe Phrase wird auch in V. 19 gebraucht, aber mit folgendem mē'āleykā: (von, weg [empor]), in der Bedeutung von „das Haupt abschlagen". Als Wortspiel in dieser zweifachen Bedeutung mit einer einmaligen Setzung des Verbums kommt diese Redewendung auch in V. 20 vor. In der Übersetzung ist eine Wiedergabe des Wortspiels nicht möglich. Daher begnügen sich die Übersetzungen mit einer Sinn-Wiedergabe[87].

Als Lohn für seine Deutung bittet Josef den Mundschenken, sich beim König für ihn zu verwenden. Diese Fürsprache ist für ihn wichtiger als klingende Münze, die sonst Traumdeuterbezahlung ist.

β) Der Traum des Bäckers

Die Glück verheißende Auslegung des Traumes des Mundschenken ermutigt auch den *Bäcker*, sich mit seinem Traum an *Josef* zu wenden (V. 16). Er mag vielleicht ahnen, daß für ihn der Traum nichts Gutes bedeutet, weil ihm der Trauminhalt nicht positiv erscheint oder weil er vielleicht ein schlechtes Gewissen hat. Was er eigentlich auf dem Kerbholz hat, erfahren wir aber nicht. Er hofft sich jedenfalls auch eine glückverheißende Auslegung und erzählt deshalb Josef seinen Traum: Er trug drei Körbe mit Weißbrot[88] auf seinem Kopf. Im obersten Korb war Backwerk für den Pharao, und Vögel fraßen daraus[89] (V. 16—17).

Vergleicht man diesen Traum mit dem des Mundschenken, so fällt einem gleich auf, daß hier eine *verhinderte* Handlung vorliegt. Dem Bäcker gelingt es nicht, den König mit Backwerk zu versorgen. Die Vögel fressen es aus dem Korb auf seinem Haupte. Den Korb auf dem Kopf zu tragen, war ägyptische Sitte auch bei den Männern[90].

Daß es dem Bäcker nicht gelingt, sein Amt beim König zu erfüllen, bildet schon ein ganz schlechtes Vorzeichen, ohne von den Vögeln zu sprechen, die als Todesboten schlechthin galten[91]. Sie sind auch in 15, 11 ein Unglückszeichen, jedoch gelingt es dort Abram, sie zu verscheuchen. Vom Inhalt und dem Schicksal der zwei anderen Körbe erfahren wir hingegen nichts, was auch weiter keine Bedeutung hat.

Josef deutet auch diesen Traum ohne lange zu zögern (V. 18—19). Wie schon aus dem Bildgehalt des Traumes ganz klar hervorgeht, kann die Auslegung Josefs nur unheilvoll sein. In drei Tagen wird der Pharao sein Haupt von ihm

---

85 *A. S. Yahuda*, a. a. O., S. 59—60; *G. v. Rad*, a. a. O., S. 325.

86 *G. Hoberg*, S. 374.

87 Siehe die Kommentare.

88 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 323; *C. Dier*, S. 312; *G. Hoberg* meint mit LXX, daß es sich hier um Brot aus Spelt handle.

89 *I. Vergote*, S. 51—52; *S. Saumeron*, a. a. O., S. 32—38.

90 *I. Heyes*, a. a. O., S. 195.

91 Vgl. *Artemidor*, 2. Buch, 20. Kap. (übers. von F. X. Krauss, S. 188).

heben[92] und ihn an einen Baum hängen lassen, und die Vögel werden sein Fleisch abfressen.

Gleich den drei Reben deutet hier Josef die *drei Körbe* auf *drei Tage*. Wie schon oben bemerkt, ist diese Schau nicht unbedingt als übernatürlich zu betrachten. Die weitere Auslegung ergibt sich aus dem Text selbst.

Das Abheben des Hauptes, d. h., die *Enthauptung*[93] und das *Aufhängen*[94] *der Leiche* an einem Pfahl sind streng geschieden. Dieses Verfahren mit dem Leichnam war nämlich entehrend, denn nach der Auffassung der Ägypter war eine Auferstehung nur zu erwarten, wenn der Leichnam unversehrt blieb. Der Oberbäcker muß demnach ein sehr schweres Vergehen auf sich geladen haben.

Am dritten Tage, „dem Geburtstag" (= Thronbesteigungstag) des *Pharao*, entscheidet nun dieser über das Schicksal seiner beiden Beamten: der Mundschenk wird wieder in sein Amt eingesetzt, der Bäcker wird gehängt (V. 20—22). Damit hat sich die Traumdeutung Josefs als richtig erwiesen.

Am Schluß wird noch hinzugefügt (V. 23), daß der Mundschenk an die Bitte Josefs (V. 14) nicht mehr denkt. Ein Phänomen, wie es sich meistens in solchen Fällen zuträgt. Absolut nichts Sonderbares, wie das ganze Kapitel von einer großen Nüchternheit durchzogen ist. Es ist deshalb nicht notwendig, in Gn 40 lediglich nur ein *frei* geschaffenes Vorspiel zu der folgenden Haupthandlung zu sehen[95].

2. Psychologische Analyse

Zu diesen Träumen kommt als besonderes Element die unmittelbar nachher erfolgte Deutung durch Josef hinzu, so daß hier neben der Traumanalyse auch noch darauf hinzuweisen ist, wie Josef zu seiner Deutung gekommen ist. Ferner muß hier wegen der verschiedenen Aussagen jeder Traum einzeln analysiert werden.

a) Der Traum des Mundschenken

α) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Von der aktuellen Lebenssituation des *Mundschenken* wissen wir nur, daß er sich als Mundschenk des Pharao eines Vergehens schuldig gemacht hat und sich deshalb in Gewahrsam befindet. Dort hat er nun drei Tage vor dem „Geburtstag" des Pharao einen Traum (V. 9—11). Der äußere Rahmen des Traumes ist, wie schon dargelegt, ganz aus der Welt des Mundschenken genommen und läßt als Spiegelbild seiner Innerung klar erkennen, daß er in seinem Gewahrsam den Wunsch und die Hoffnung hegte, beim Geburtsfest des Pharao wieder auf seinen Posten gestellt zu werden. Bei solchen Anlässen pflegten nämlich die

---

[92] mē'āleykā: fehlt in 2 hebr. Hss. Vulg. und wird deshalb von vielen Autoren gestrichen: *H. Gunkel*, S. 431; *C. Procksch*, S. 388; *A. Clamer*, a. a. O., S. 439; u. a.. Da es jedoch die anderen kritischen Texte bringen, kann es ebenso als genuin betrachtet werden. Der Sinn wird aber sonst nicht geändert.

[93] Die Enthauptung kam auch in Ägypten vor; vgl. *I. Heyes*, a. a. O., S. 200.

[94] Ebenso ist Hängen ägyptisch; *I. Heyes*, a. a. O., S. 201. [95] *E. L. Ehrlich*, S. 72.

Herrscher ihre Hoheit und Macht auch durch Freispruch oder Verurteilung von Gefangenen zu zeigen. Dies muß dem Mundschenken wohl bekannt sein.

Betrachtet man von dieser Lebenssituation aus die Deutung *Josefs*, so wird selbst eine Deutung der *drei Reben* auf *drei Tage* verständlich. Josef wußte nämlich sicher auch vom „Geburtsfest" des Königs und wohl auch von seinen näheren Begleiterscheinungen. Somit bleibt letztlich nur mehr die Frage nach den Beziehungen zur späteren Realsituation und deren sichere Voraussagung durch Josef.

β) Präkognitives Bezugssystem

An seinem „Geburtstag" setzte der *Pharao* den *Mundschenk* wieder in seinen *Dienst* ein, und er durfte dem Pharao den Becher wieder in die Hand geben (V. 20—21). So ist die geträumte Spiegelung der inneren Lage Wirklichkeit geworden. Aber nicht nur das. Die innere Lage selbst wiederholt sich auch in dieser Realsituation.

Im Vorausschauen dieser Realsituation muß jedoch nicht notwendig eine Präkognition oder dgl. angenommen werden, denn dieses Eintreffen liegt im Bereich der Möglichkeit. Wahrscheinlich rechnete der Mundschenk schon damit. Außerdem weist die Realsituation keine Einzelheiten auf, die sich vom früheren Dienst des Mundschenken abheben würden.

Auffallend ist hier nur die bestimmte Voraussage durch Josef. Ergibt sich auch aus dem Traum ohne weiteres seine Deutung, so ist damit noch nicht gesagt, daß das Geträumte auch *tatsächlich* eintreffen muß. Es stellt sich also die Frage, wie konnte Josef diese Voraussage machen. Man muß hier, will man nicht gleich an eine direkte übernatürliche Offenbarung appellieren, eine *präkognitive* Fähigkeit oder eine *prophetische* Begabung Josefs annehmen. Eine solche außerordentliche Begabung Josefs legen auch Gn 37, 5—10 und 41, 1—32 nahe.

b) Der Traum des Bäckers

α) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Von der aktuellen Lebenssituation des Bäckers erfahren wir nicht mehr als von der des Mundschenken. Er befindet sich ebenfalls wegen eines Vergehens gegen den *Pharao* (V. 1—3) in Hausarrest und hat dort einen Traum (V. 5). Der äußere Rahmen seines Traumes ist auch bei ihm wie beim Mundschenken aus seinem Berufsleben genommen, nur kommen hier als ein besonderes Element noch die *Vögel* hinzu, die ihm das Brot aus seinem Korbe fressen (V. 17). Dieser Umstand gibt dem ganzen Traumbild, wie schon in der exegetischen Erklärung dargelegt wurde, ein unheilvolles Gepräge.

Der Bäcker scheint sich also vom kommenden „Geburtstag" des Pharao nichts Gutes erwartet zu haben. Dies legt auch seine Zurückhaltung mit der Erzählung seines Traumes nahe (V. 16). Damit wird auch die Deutung durch Josef verständlich. Seine Deutung der *drei Körbe* auf *drei Tage* (V. 18) erklärt sich wie seine Deutung der drei Reben (V. 12). Eine nähere Begründung der aktuellen Lebenssituation ist hier auf Grund der mangelnden Nachrichten nicht möglich.

β) Präkognitives Bezugssystem

Entsprechend der Deutung des Traumes durch Josef (V. 19) wird der *Bäcker* am *dritten* Tage, dem „Geburtstag" des Pharao, *gehängt* (V. 20, 22). So ist auch hier die geträumte Spiegelung der inneren Lebenssituation Wirklichkeit geworden. Es ist aber hierbei nicht notwendig, an eine Präkognition oder dgl. zu denken, denn auch hier liegt, wie beim Traum des Mundschenken, die spätere Realsituation im Bereiche der Wahrscheinlichkeit. Das Hängen war ja auch in Ägypten bekannt, wie wir schon dargelegt haben, und nähere Einzelheiten über das Hängen des Bäckers erfahren wir nicht.

So bleibt auch hier das einzig Auffallende die bestimmte Voraussage durch Josef (V. 19), die sich, wie beim Mundschenk, nur durch eine besondere Begabung erklären läßt.

Damit ist auch verständlich, warum die *Weisen* dem Pharao keine befriedigende Antwort zu geben vermochten.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Die in 37, 5—10 angedeutete *Sonderstellung* Josefs wird durch die Deutung dieser beiden Träume ganz verborgen vorbereitet. Durch diese Deutung wird nämlich für Josef der Weg zum Pharao gebahnt (41, 10—14).

So bilden diese beiden Träume und ihre Deutung trotz ihrer Verborgenheit in der heilsgeschichtlichen Perspektive einen *bedeutenden* Brückenkopf in der Erfüllungsgeschichte der Verheißungen Gottes an Abraham, Isaak und Jakob.

C. SIEBEN KÜHE UND SIEBEN ÄHREN

Genesis 41

1 Zwei volle Jahre später hatte der Pharao einen Traum: Siehe, er stand
am Nil, 2 und aus dem Nil kamen sieben Kühe herauf, gut aussehend
und wohlgenährt, und sie weideten im Ufergras. 3 Auf einmal kamen
noch sieben andere Kühe aus dem Nil herauf, schlecht aussehend und
mager, und sie traten neben die Kühe, die schon auf dem Nilufer standen.
4 Nun fraßen die schlecht aussehenden und mageren Kühe die sieben gut
aussehenden und wohlgenährten Kühe auf. Dann erwachte der Pharao.
5 Als er wieder einschlief, träumte er ein zweites Mal, und siehe, sieben
Ähren wuchsen empor auf einem Halme, kräftige und schöne. 6 Dann
aber sproßten sieben taube, vom Glutwind versengte Ähren nach ihnen
empor. 7 Und die tauben Ähren verschlangen die kräftigen und vollen
Ähren. Da erwachte der Pharao, und siehe, es war ein Traum.
8 Am Morgen aber war sein Geist in Unruhe, und er sandte hin und
ließ alle Schriftkundigen und Weisen Ägyptens zusammenrufen. Dann
erzählte der Pharao ihnen seinen Traum, aber da war keiner, der sie dem
Pharao deuten konnte. 9 Da sprach der Oberste der Mundschenken in

Gegenwart des Pharao: Meine eigenen Verfehlungen muß ich heute wieder in Erinnerung bringen. 10 Als der Pharao über seine Diener zürnte und mich in Haft gab im Hause des Speisemeisters, mich mit dem Obersten der Bäcker, 11 da hatten wir in ein und derselben Nacht einen Traum, ich und er; wir träumten jeder seinen eigenen Traum, gemäß der für ihn passenden Deutung. 12 Dort war aber bei uns ein hebräischer Jüngling, ein Sklave des Speisemeisters; dem erzählten wir sie, und er deutete uns unsere Träume, jedem gab er die dem Traum entsprechende Deutung. 13 Und so wie er uns gedeutet hatte, so kam es. Mich setzte der Pharao in meine Stelle wieder ein, ihn aber ließ er aufhängen.

14 Da sandte der Pharao hin und ließ den Josef herbeirufen, und man schaffte ihn eilig aus dem Gefängnis heraus; er ließ sich scheren, zog andere Kleider an und kam zu dem Pharao. 15 Der Pharao sagte zu Josef: Ich habe einen Traum gehabt, aber keiner kann ihn deuten. Ich habe von dir sagen hören: Du brauchst einen Traum nur zu hören, um ihn (sofort) zu deuten. 16 Josef antwortete dem Pharao: Nicht ich, Gott wird eine Antwort zum Heil des Pharao geben.

17 Da erzählte der Pharao dem Josef seinen Traum: Siehe, ich stand am Ufer des Nil. 18 Da kamen aus dem Nil sieben Kühe herauf, wohlgenährt und gut aussehend und weideten im Ufergras. 19 Da auf einmal kamen sieben andere Kühe nach ihnen herauf, kraftlos, sehr schlecht aussehend und mager; ich habe im ganzen Lande Ägypten noch keine gesehen, die so schlecht aussahen wie sie. 20 Dann fraßen die dürren und schlecht aussehenden Kühe die sieben ersten wohlgenährten Kühe auf. 21 Und obwohl sie doch in ihrem Innern verschwanden, merkte man nicht, daß sie in ihr Inneres gelangten, und ihr Aussehen blieb genauso schlecht wie im Anfang. Dann wachte ich auf. 22 Dann schaute ich weiter in meinem Traume, und siehe, da wuchsen sieben Ähren auf einem Halme empor, volle und schöne. 23 Dann aber sproßten sieben vertrocknete, taube, vom Ostwind versengte Ähren nach ihnen hervor. 24 Nun verschlangen die tauben Ähren die sieben schönen Ähren. Ich erzählte (das alles) den Schriftkundigen, aber keiner kann mir Bescheid geben.

25 Da sagte Josef zu Pharao: Der Traum des Pharao ist eine Einheit. Was Gott tun will, hat er (dadurch) dem Pharao kundgetan. 26 Die sieben schönen Kühe bedeuten sieben Jahre, und die sieben Ähren bedeuten sieben Jahre: der Traum ist nämlich eine Einheit. 27 Die sieben mageren und schlecht aussehenden Kühe, die nach ihnen heraufkamen, bedeuten sieben Jahre, und die sieben leeren, vom Ostwind versengten Ähren (bedeuten), es wird sieben Hungerjahre geben. 28 Folgendes meinte ich, als ich zum Pharao sagte: Was Gott tun will, hat er den Pharao schauen

lassen: 29 Siehe, es kommen sieben Jahre, da ist großer Überfluß im ganzen Lande Ägypten. 30 Nach ihnen werden sieben Hungerjahre aufkommen; vergessen sein wird dann der Überfluß im Lande Ägypten, der Hunger wird das Land gänzlich erschöpfen, 31 und man wird nichts mehr wissen von dem einstigen Überfluß im Lande wegen jener Hungersnot, die danach kam, denn überaus schwer wird sie sein. 32 Was aber das angeht, daß der Traum sich dem Pharao in zweifacher Weise wiederholte, (das geschah), weil das Wort fest bei Gott beschlossen ist und Gott es schnell verwirklichen wird.

1. Exegetische Erklärung

Auf eine Quellenscheidung im einzelnen ist hier zu verzichten[96]. Die für uns wichtigen Verse 1—36 bilden eine unmittelbare Fortsetzung von Gn 40 und sind E zuzuschreiben. Vom jahwistischen Erzählungsgut ist hier nur in V. 14 aβ eine Spur zu finden, wo vom Gefängnis Josefs gesprochen wird (vgl. Gn 40, 3 b 5 b 15 b). Das Gefängnis ist jedoch diesmal nicht mit dem Ausdruck bēth-hassôhar, sondern mit dem Wort bōr bezeichnet, was die Bedeutung von Grube hat[97].

Ohne weitere Einführung wird mit der eigentlichen Geschichte, der Traumerzählung, gleich in V. 1 begonnen. Nur eine kurze Zeitangabe geht voraus. Dieses unmittelbare Beginnen mit der Traumerzählung bildet jedoch keinen Bruch in der Josefsgeschichte, sondern fügt sich vielmehr ganz harmonisch an das vorhergehende Kapitel an. Der ganze Anfang von Kap. 41 setzt ja die Situation von Kap. 40 voraus. Die Personen: *Josef*, der *Mundschenk*, der *Bäcker*, der *Pharao*, der *Speisemeister*, werden hier als schon bekannt wiedergegeben. Vor allem aber ist die Traumdeutung im *Hausarrest* die Ursache der Traumdeutung am *Hofe*.

a) Die sieben Kühe

Der erste Traum hat folgenden Inhalt: Der *Pharao* steht am Nil und sieht *sieben* schöne und fette *Kühe* aus dem Nil heraufsteigen und im *Ufergras* weiden. Danach sieht er *sieben* andere, häßliche und magere Kühe aus dem Nil steigen, die sich neben die fetten stellen und diese auffressen (V. 1—5).

α) Der Pharao

In den Kapiteln der Genesis ist der „König" oder der „König von Ägypten" nur im *jahwistischen* Erzählungsgut genannt (39, 20; 40, 1 5). Zweimal findet sich die Bezeichnung „Pharao, König von Ägypten" (41, 46 u. 47, 5 b). Sonst findet sich überall nur die Bezeichnung *Pharao* (hebr. par'o[h]). Dies ist auch der königliche Titel, den die Bibel schon lange vor der Entstehung der Ägyptologie volkstümlich machte. Er setzt sich aus zwei Worten zusammen: pr-ꜥꜣ (per aā),

---

[96] Siehe die Kommentare. Ein klarer Überblick über die Abweichungen der einzelnen Autoren findet sich bei *E. L. Ehrlich*, S. 74.

[97] *I. Vergote*, S. 45.

was wörtlich übersetzt „das große Haus" bedeutet[98]. Im Alten Reich diente dieser Ausdruck zur Bezeichnung des Palastes, des Hofes. Später wurde er dann zum *Königstitel*[99]. Das erste derartige Beispiel fällt in die Regierung *Amenophis IV* — Echnaton[100].

Manche Autoren sahen in der Nicht-Erwähnung des Eigennamens des Königs einen Beweis gegen die Geschichtlichkeit der biblischen Erzählung[101]. Diese Behauptung ist jedoch unhaltbar. *A. S. Yahuda* bezeugt, daß in den Texten der 18., 19. und 20. Dynastie der Titel Pharao mit der Beifügung des Eigennamens überhaupt nicht vorkommt[102]. In den folgenden Epochen hingegen findet man den Titel Pharao mit der Beifügung des *Eigennamens* wie in den zeitgenössischen biblischen Büchern[103] (vgl. 2 Kg 23, 29 und Jr 46, 2 „Pharao Necho, König von Ägypten"; Jr 44, 30 „Pharao Hophra, König von Ägypten").

β) Die Hungersnot und die Zahl sieben

Ägypten, das ganz vom Nil abhängig ist, hat im Laufe der Geschichte *öfters* mit *Hungersnöten* zu tun gehabt[104]. Hiervon zeugen vor allem die Inschriften in den Gräbern von Statthaltern und Gouverneuren, die sich rühmen, ihre Untergebenen durch kluges Vorsorgen vor einer großen Hungersnot gerettet zu haben. Von einer *siebenjährigen Hungersnot* wird uns jedoch nur ein *einziges* Mal berichtet. Diese Erwähnung findet sich in einer in Felsen gehauenen Inschrift auf der Insel *Sèhel*, zwischen Elephantine und dem ersten Katarakt. Die Entdeckung dieses Textes im Jahre 1889 war wegen seiner Analogie zum biblischen Text geradezu eine Sensation[105]. Das Dekret, das diese Einschrift enthält, ergeht vom König *Néterkhet Djeser* der 3. Dynastie. Die Authentizität dieser Inschrift ist jedoch sehr umstritten, und die Meinungen der einzelnen Autoren bezüglich der Datierung gehen sehr auseinander[106]. Als sicher gilt jedenfalls, daß es für eine Hungersnot von sieben Jahren *kein* ägyptisches Zeugnis gibt, dessen Authentizität nicht anfechtbar wäre[107]. Es liegt deshalb nahe, daß es sich hier um eine *heilige Zahl* handelt[108]. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß es sich bei dieser Inschrift um einen Niederschlag der Tradition von den sieben Hungersjahren handelt, die nicht nur in Mesopotamien,

---

98 *A. S. Yahuda*, a. a. O., S. 45. 99 *Ebd.*

100 *A. Erman - H. Grapow*, a. a. O., I, S. 516, unter pr-ꜥ; Anm. 2 und 5 und die dort angeführten Belegstellen.

101 Z. B. *W. Spiegelberg*, Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Dokumente, Straßburg 1904, S. 15. 102 *A. S. Yahuda*, a. a. O., S. 45—47.

103 *Ders.*, a. a. O., S. 45 und 47—49.

104 *J. Vandier*, La famine dans l'Égypte ancienne, Le Caire 1936. *J. H. Breasted*, Die Geburt des Gewissens: Erkenntnis und Leben 2, hrsg. von *W. Corti*, Zürich 1950, S. 221.

105 Erste Ausgabe durch *H. Brugsch*, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot, Leipzig 1891.

106 *I. Vergote*, S. 54—55. 107 *Ders.*, S. 55.

108 *M. Bonnet*, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1925, unter Zahl, S. 874; *J. Slaby*, Zu Genesis 41, 2—7; 14, 42 und 44, 2, in: Theologie und Glaube 12 (1920) S. 209—222, besond. S. 210 und 212; der wiedergegebene Art. unter dem Titel: Zur Geschichte des biblischen Joseph (Gn. 41, 2—7; 14, 42 und 44, 2); *ebd.* 17 (1925) S. 402—418, besonders 403-407, erstes Kapitel: Die Siebenzahl.

sondern auch in Ugarit und Israel bezeugt sind. Es handelt sich hierbei um einen Zyklus von sieben Jahren des Überflusses gefolgt von sieben Hungersjahren[109]. Hierzu kommt noch, daß die Israeliten gerade auf der Insel Elephantine sehr zahlreich waren[110]. Die Inschrift wäre in diesem Fall als ein Anachronismus zu betrachten.

Die im Grabe *Néfertari* dargestellten *sieben Kühe* haben jedoch mit der Überschwemmung des Nils nichts zu tun[111]. Nach dem 148. Kapitel des Totenbuches bilden diese Kühe die himmlische Ernährung des Toten im Jenseits. Unter ihnen befindet sich immer ein Stier[112]. In unserem Falle wären es deshalb acht.

γ) Die Kuh

Das Symbol der *Kuh* ist ein ganz typisch ägyptisches Element. Die Kuh mḥ.t wr.t (mehet uret) genannt, personifiziert in der ägyptischen Kosmogonie den *Ur-Nun*, das *Urwasser*, das zugleich den Ozean, der die Erde umgibt, und die Nilüberschwemmung darstellt, die ja in diesem Urmeer ihre Quelle hat. Für den Ägypter gibt es nämlich zwischen Urmeer, Kuh und Nil keinen Gegensatz. Dies erklärt sich schon aus dem Namen mḥ.t wr.t, was wörtlich übersetzt soviel wie „die große Fülle" besagt[113].

δ) Die Weide — āḥu — achei

Es ist bis jetzt noch nicht gelungen, den Namen der *Weide* (āḥu) der Kühe zu identifizieren[114]. Die LXX hat das Wort *āḥu* einfach mit *achei* transkribiert. Vielleicht wirft das im Neuen Reich auftauchende Wort *ꜣḫ(y)* (akh[i]) etwas Licht in die ganze Problematik. Dieser Terminus findet sich nämlich in einem Jagdtext, der den Fischfang und in besonderer Weise die Vogeljagd zwischen den Papyrusstauden beschreibt[115]. Leider geht diesem Text eine Lücke voraus. Dies hindert die sichere Festlegung seiner Bedeutung. Der Terminus ꜣḫ(y) findet sich aber in ähnlichen Zusammenhängen auch in anderen Texten[116]. *Vergote* meint deshalb, daß man dem Wort ꜣḫ(y) des „Wörterbuches" I, S. 18 8 die Bedeutung von „Papyrusbusch" zuschreiben müsse und daß dieses Wort ganz klar den Prototyp des hebräischen Terminus *āḥu*, griechisch *achei*, bilde[117].

b) Die sieben Ähren

Als Pharao wieder eingeschlafen war, träumte ihm zum zweiten Mal. Sieben schöne und fette Ähren wuchsen aus einem Halm. Da sproßten aber sieben magere und vom Ostwind verdorrte Ähren auf und verschlangen die fetten. Hierauf erwachte der Pharao und bemerkte, daß es ein Traum war (V. 5—7).

---

109 *C. H. Gordon*, Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern, in: Orientalia 22 (1953) S. 79—81.
110 *I. Vergote*, S. 55 Anm. 2.
111 *Ders.*, S. 55—58. 112 *Ders.*, S. 56.
113 *I. Vergote*, S. 57; O. *Kaiser*, a. a. O., S. 4—39.
114 *I. Vergote*, S. 59.
115 *P. Anastasi*, IV, 1 b 1—24; auf Zeile 1 b 7; vgl. *I. Vergote*, S. 64.
116 *I. Vergote*, S. 64—65. 117 *I. Vergote*, S. 66.

Dieser Traum deckt sich inhaltlich mit dem ersten. Er bringt nur zwei neue Bilder, die sieben Ähren und den Ostwind.

Für die *sieben Ähren* findet sich in den ägyptischen Texten *kein* analoges Beispiel. Wohl aber spielt der *Wind* in Ägypten eine große Rolle. Hierbei handelt es sich um den Wind, den die Ägypter *ḫamsīn nennen*[118]. Er ist vor allem vom Frühjahr bis zur Sommersonnenwende so richtig in seinem Element. Der hebräische Autor nennt ihn qādīm, „Ostwind" (Gn 41, 6 23 27). In Palästina kommt nämlich der Wind von der Wüste. In Ägypten verursacht jedoch der Südwind die Trockenheit. Ganz genau genommen, kommt der Wind aus Süd-Osten. Die LXX, die in unserer Erzählung qādīm mit anemophtoros wiedergibt, übersetzt sonst qādīm mit notos (Ex 10, 13; 14, 21; Ez 11, 10 u. 19, 12).

Aus dem Ganzen geht jedenfalls klar hervor, daß die Träume des Pharao auf ägyptischen Tatsachen beruhen. Während im *ersten* Traum *Kühe* vor allem das *Steigen* und *Fallen* des *Nils* versinnbilden, legt der *zweite* Traum seinen Akzent mehr auf die *Not* und ihre *Ursache*, den Wind aus dem Süden.

c) Die Deutung der Träume

Der *Pharao* wurde am Morgen ganz unruhig (V. 8), was beweist, daß sein Traumerlebnis ein ganz tiefes war. Dies beweist auch der Umstand, daß er zweimal dasselbe träumte und sich nach dem Erwachen wieder umstellen mußte: Es war ein Traum (V. 7). Zwei Traumgesichte von solcher Klarheit und Gleichförmigkeit mußten einen Hinweis auf die Zukunft enthalten. Der Pharao ruft deshalb alle *ḥarṭummīm* und *Weisen* zusammen (V. 8 24).

α) Die ḥarṭummīm und die ḥakāmīn

Die beiden Ausdrücke *ḥarṭummīm* und *ḥakāmīn* finden sich in Ex 7, 11 vereint dargestellt. Der zweite Ausdruck ist nämlich nichts anderes als eine viel allgemeinere Bezeichnung des ersteren. Dies ergibt sich aus einem Vergleich mit einer Stelle im „Märchen von den zwei Brüdern", wo gesagt wird, daß man sich zur Lösung des Rätsels der parfümierten Flechte an die Schreiber und Gelehrten des Pharao wandte[119]. Noch besser erhellt dies aus der Einleitung der Prophetie *Nefer-rehu:* „Was der Cher-heb Nefer-rehu gesagt hat, der Gelehrte aus dem Osten."[120]

Den *Prototyp* von *ḥarṭummīm* bildet das ägyptische *ḫry-ḥb* (Cheri-heb)[121], der Priester-Lektor, wörtlich „der, welcher das Rituale trägt"[122]. Aus dieser Bezeichnung geht schon hervor, daß die Magie nicht die Hauptaufgabe der ḥarṭummīm war, ja nicht einmal die Hauptbeschäftigung. Es handelt sich bei ihnen vielmehr um *Ritualisten*, deren Aufgabe es ist, die religiösen Zeremonien zu gestalten und die liturgischen Hymnen zu rezitieren. In den Darstellungen in den Tempeln und Gräbern sieht man oft, wie ein ḥarṭummīm aus einem

---

118 *Ders.*, S. 59.
119 Übers. *A. Erman*, Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, S. 205, vgl. auch Anm. 1.
120 *Ders.*, S. 153. 121 *I. Vergote*, S. 67. 122 *Ders.*, S. 70.

aufgerollten Papyrus die der jeweiligen Zeremonie entsprechende Formel liest[123].

Die enge Verbindung des ḥarṭummīm mit der *Magie* liegt auf der Hand. In Ägypten war nämlich die Magie nicht Sache eines einzelnen, wie bei den archaischen Völkern, sondern die Magie bildete vielmehr eine ganze *Wissenschaft*, die in Büchern kodifiziert war. Ihre Wirkung hing ganz und gar von der exakten Rezitation der Formel und der minutiösen Ausführung der vorgeschriebenen Handlungen und Gesten ab. Nun war *ḫry-ḥb* der Mann, der die Erfahrung der alten Zauberbücher hatte und ihre Anweisungen erproben konnte. So wurde er von selbst zum Magier schlechthin. Hierauf wirft auch das sogenannte *Lebenshaus pr-ʿnḫ* ein Licht, dem die ḥarṭummīm angehörten, was aus dem P. mag. Harris und dem 167. Kapitel des Totenbuches hervorgeht[124].

Nach *A. Volten*[125] hat dieses *Lebenshaus* eine Ähnlichkeit mit unseren Universitäten. Es handelt sich hierbei um eine Institution höheren Unterrichts. Unsere Beschreibung dieses Kollegiums, die wir A. Volten entlehnen, beruht auf Zeugnissen der 19. Dynastie und der folgenden Zeit. Das Lebenshaus ist aber auch schon im Alten Reich bezeugt, und die Arbeit seiner Hauptmitglieder, der *Schreiber*, ist in dieser Epoche sozusagen die gleiche wie im Neuen Reich[126].

Als vornehmste Beschäftigung der Schreiber ist ihre *theologische* Arbeit zu nennen: Redaktion der Annalen der Götter und Göttinnen; Dichten von Hymnen für den religiösen Gesang; Aufstellung des Festkalenders. Hierzu gehört natürlich auch die Beschäftigung mit Mathematik und Astronomie. Die *Weisen*, die sich mit diesen mythologischen und dogmatischen Arbeiten befassen, werden oft *sš mḏ.t ntr* (sesh medjāt métjer) oder „Schreiber göttlicher Bücher" genannt. Sie unterscheiden sich aber nicht von den ḫry-ḥb. Im Gegenteil, in vielen Fällen trägt einer sogar beide Titel[127].

Die Glieder dieses Hauses waren ferner auch beauftragt, durch die Magie das Leben des Osiris zu schützen. Es scheint sogar, daß der Name des Lebenshauses sich mehr auf diese Funktion bezieht. Der P. Salt 825, ein Rituale des pr-ʿnḫ von Abydos, weist an, mit welchen Zeremonien und Beschwörungen man das Leben des Gottes sichert[128].

Hieraus geht also klar hervor, daß es sich bei den *ḫry-ḥb* um eine bestimmte Klasse ägyptischer *Priester* handelt. *Vergote*[129] schreibt sie einer *Klerikerklasse*

---

123 *A. H. Gardiner*, Ancient Egyptian Onomastica 1, London 1947, S. 55.

124 *J. Vergote*, S. 74.

125 *A. Volten*, Demotische Traumdeutung, Analecta aegyptiaca 3, Kopenhagen 1942, III. Kap.: Der Schreiber des Lebenshauses. Die Traumdeutung eine ägyptische Wissenschaft, S. 17—44; *J. Capert*, in: Chron. d'Eg. 18 (1943) S. 259—263: eine kurze Zusammenfassung.

126 *A. H. Gardiner*, The House of Life, in: J. eg. Archeol. 24 (1938) S. 157—179, besonders S. 160; *A. Volten*, a. a. O., S. 53, weist besonders auf die Parallele mit dem Alten Reich hin.

127 *G. Posener* erwähnt sieben Beispiele, wo diese beiden Titel kombiniert sind (A propos de la „Pluie miraculeuse", in: Rev. Phil. Litt. Hist. anc. 77 III, 25 [1951] S. 167, Nr. 4); *A. H. Gardiner*, Ancient Egyptian Onomastica 1, London 1947, S. 57, spricht sich ebenfalls für die Identität aus.

128 *J. Vergote*, S. 76—80. 129 *Ders.*, S. 80—94.

der ägyptischen klerikalen Hierarchie zu. Er unterscheidet mit *Clemens von Alexandrien* (Stromata VI, 4, 35—37) vier Stufen in der klerikalen Hierarchie Ägyptens: zwei Stufen der Priester, die Propheten und die Stolisten oder w'b Priester, und zwei Stufen von Klerikern, von denen eine die ḥarṭummīm umfaßt[130].

β) Sie können die Träume nicht deuten

Als nun alle diese *Weisen* zusammengekommen sind, legt ihnen der *Pharao* seinen Traum vor (V. 8). Wie gezeigt, handelt es sich bei diesen Weisen um eine bestimmte Klerikerklasse, die zum Lebenshause gehört. Es ist also ohne weiteres möglich, sie alle zusammenzurufen. Deshalb trifft die Ansicht Gunkels nicht zu, daß es sich hier um einen Märchenstil handle[131].

Den Weisen gelingt es aber nicht, den Traum zu deuten. Dies will hier jedoch wohl nicht bedeuten, daß sie überhaupt keine Deutung vorbringen konnten. Vielmehr werden sie zu keiner übereinstimmenden und einleuchtenden Deutung gekommen sein, die den Pharao befriedigt hätte. Wie sollte auch durch kodifizierte Traumschlüssel die im Traum geschaute Zukunft erschlossen werden? Der Pharao ist jedoch der Ansicht, daß die Erkenntnis der Zukunft der menschlichen Fähigkeit und einer besonders ausgebildeten mantischen Kunst offenstehe.

In dieser Ratlosigkeit erinnert sich der *Mundschenk*, der bei diesem wichtigen Staatsereignis der Traumdeutung sicher auch dabei war, an seinen eigenen Traum und dessen richtige Deutung durch *Josef*. Um nun die ganze Situation zu entschärfen, berichtet er die Ereignisse von damals, indem er kurz auf seine Vergehen (LXX Einzahl) hinweist, die ihn in Hausarrest brachten, wo Josef ihm und dem Bäcker den Traum richtig auslegte (V. 10—14). Unter den Vergehen des Mundschenks ist hier nicht seine Ungerechtigkeit gegen Josef zu verstehen[132]. Es handelt sich hierbei vielmehr um eine zwar verdemütigende, aber in der gegebenen Situation doch sehr vorteilhafte Schmeichelrede.

Der *Pharao* läßt *Josef* sofort rufen. Sie holen ihn solgeich aus seiner Grube[133]. Bevor Josef jedoch zu Pharao geht, schneidet er sich die Haare und wechselt seine Kleider (V. 14). Dies stimmt ganz mit den ägyptischen Gebräuchen überein. Die Ägypter hielten sehr viel auf Reinlichkeit. Die Vornehmen kleideten sich in zarte und feine Gewänder und trugen das Kopfhaar kurz geschoren sowie den Bart rasiert[134]. Bei den Juden hingegen galt das Haar, das nur selten geschoren wurde, als eine besondere Zierde (2 Sm 14, 26; Hl 5, 11; vgl. 2 Kg

---

130 *Ders.*, S. 93.

131 *H. Gunkel*, S. 434.

132 *A. Clamer*, a. a. O., S. 442; *C. Dier*, S. 319; gegen *O. Procksch*, S. 391; *G. Hoberg*, S. 397 und *E. L. Ehrlich*, S. 78.

133 Dieser jahwistische Einschub von V. 14 a*β* bildet ein harmonisches Bindeglied zwischen den beiden Erzählerquellen.

134 *P. Montet*, La vie quotidienne en Égypte à l'époque des Ramses, Paris 1946, S. 73; *Herodot* II, 36—37, sagt, daß sich die Priester jeden dritten Tag den ganzen Körper rasierten; *I. Slaby*, a. a. O., S. 406; vgl. auch Anm. 9.

2, 23)[135]. Auf den ägyptischen Monumenten sind hingegen nur die Ausländer und die untere Schicht der Einheimischen mit einem Bart dargestellt[136].

Dies alles zeigt, wie *sehr* eigentlich diese Erzählung *geschichtlich* erhärtetes ägyptisches Leben widerspiegelt. Das Ganze mutet wie ein aus dem Leben festgehaltenes Ereignis an. Dieser Zug ist überhaupt der ganzen Josefsgeschichte eigen. Man wird deshalb dem biblischen Bericht nicht gerecht, wenn man diese ganzen Umstände lediglich als ein literarisches Mittel hinstellt, um Josef als den Helden erscheinen zu lassen, ihnen aber jede historische Grundlage abspricht[137].

Geschoren und neu gekleidet kommt nun Josef zum Pharao. Dieser glaubt zunächst, einen besonders qualifizierten Traumdeuter vor sich zu haben, der sich gar nicht anzustrengen brauche, sondern schon gleich auf das Hören des Traumes hin die entsprechende Auslegung auf der Hand habe (V. 15). Diese Ansicht weist Josef entschieden zurück „bil 'adaj": wörtlich: „nicht bis zu mir", was soviel bedeutet wie „ich komme nicht in Betracht" (V. 16)[138].

Hier stehen wir wieder an einer Stelle, wo zwei ganz verschiedene Welten aufeinander prallen: *Gnosis* und *Theophanie*. Der Pharao setzt alles in die Macht des Menschen, auch die Erschlüsselung der Zukunft. Josef hingegen weist darauf hin, daß es hierzu der Erleuchtung von oben bedarf.

Das sofortige Hinzufügen, daß Gott dem Pharao Heil verkünden werde (V. 16), gibt diesem Zuversicht. Er erzählt nun auch Josef seine beiden Träume: V. 17—21 seinen ersten Traum, V. 22—24a seinen zweiten Traum. Diese Wiederholung der Träume weist gegenüber 41, 1—7 kleine Abweichungen auf[139]. Dadurch gewinnt die ganze Erzählung erst recht an Unmittelbarkeit und Lebensnähe. Sachlich weist diese neuerliche Erzählung der Träume gegenüber V. 1—7 jedoch keine Unterschiede auf. Der Pharao fügt nur hinzu, daß er niemals im Lande so häßliche Kühe gesehen (V. 19), und daß dieselben, trotzdem sie die fetten Kühe verschlangen, so mager blieben wie vorher (V. 21). Am Schluß dieser Traumwiederholung fügt der Pharao noch hinzu, daß er es den Wahrsagern gesagt habe, aber daß es keiner ihm erklären kann.

γ) Die Auslegung der Träume durch Josef

Josef sieht sofort den Zusammenhang der beiden Träume und erklärt, daß sie beide dasselbe bedeuten (V. 25): „Gott hat dem Pharao verkündet, was er tun will." Den Ausgangspunkt seiner Traumauslegung bildet die Zahl *sieben*. Wie schon einleitend erwähnt, kann die Auslegung der Zahl sieben nicht aus der Siebenzahl der Kühe gedeutet werden[140]. Deshalb kann die Auslegung der sieben Kühe und siehen Ähren in sieben Jahre nur aus einer Schau Josefs in die Zukunft

---

[135] Flavi Josephi opera, a. a. O., III, 7, 185.

[136] Siehe die Abbildungen bei *W. Wolf*, Die Welt der Ägypter: Große Kulturen der Frühzeit; hrsg. von *H. Th. Bossert*, Stuttgart [2]1958, unter: Abbildungen.

[137] Gegen: *Gunkel*, S. 434—435; *E. L. Ehrlich*, S. 77.

[138] *G. v. Rad*, a. a. O., S. 329.

[139] *E. L. Ehrlich*, S. 79, bringt einen genaueren Überblick über die einzelnen Abweichungen.

[140] Siehe unter „Hungersnot und die Zahl sieben" S. 99—100.

erklärt werden. Das gleiche gilt für die Tatsache, daß er die Zahl sieben in sieben Jahre auslegt und nicht in Tage (wie im Hausarrest die drei Reben und die drei Körbe) oder in Monate usw. Ob diese Schau von Gott bewirkt sein muß oder auf einer natürlichen Veranlagung beruhen könnte, darauf wird in der psychologischen Analyse geantwortet.

Die weitere Auslegung ergibt sich wie im Kap. 40 aus den Traumbildern selbst. Wie schon angedeutet, weisen die sieben fetten und die sieben mageren Kühe mehr auf den Nilstand hin als auf die dadurch bedingte wirtschaftliche Lage. Dies kommt hier auch klar zum Ausdruck. Die *sieben fetten Kühe* deuten auf die *Nilschwelle* hin, während die *sieben mageren* das *Ausbleiben* derselben versinnbilden.

Die *sieben Ähren* weisen hingegen mehr auf die *Folgen* des Nilstandes hin. Bei den sieben *mageren* Ähren ist ausdrücklich erwähnt, daß sie die sieben *Hungersjahre* versinnbilden (V. 27). Von den sieben *fetten* Jahren ist in diesem Zusammenhang zwar nie ausdrücklich die Rede, ergibt sich aber als logische Folge. Erst in V. 30 wird ausdrücklich auch von den sieben *fruchtbaren* Jahren gesprochen. Von der Hungersnot und ihren Folgen ist dort jedoch zweimal die Rede. Dies zeigt, daß der Autor die Notzeit besonders stark hervorheben will, was für die psyochologische Durchschlagskraft der Auslegung notwendig ist. Denn der rein natürlich eingestellte Mensch kann sich zu Vorsorge und Opfer immer erst dann entschließen, wenn er das Unheil schon plastisch vor sich sieht[141].

Die Bemerkung, daß der zweimalige Traum derselben Sache das sichere und schnelle Eintreffen der genannten Zeit bedeute (V. 32), erklärt sich aus dieser *Intensivierung* des Traumes. Wenn Josef diese Erkenntnis auch auf Gott zurückführt, so erklärt sich dies aus der damaligen Auffassung, daß Träume von Gott kommen[142]. Damit ist nicht gesagt, daß Gott nicht doch am Werk sein kann.

Rückblickend muß man sagen, daß auch hier wie in Kap. 40 die Auslegung des Traumes nicht etwa im Dämmerlicht eines geheimnisvollen Tiefsinns, sondern in einem sehr einfachen, klaren und nüchternen Vorgang geschieht. Es wäre deshalb ganz falsch, „die Einzelheiten der Träume symbolisch verstehen zu wollen (etwa die Kühe als die der Göttin Hathor heiligen Kühe und als Symbole der Fruchtbarkeit). Die Deutung knüpft auch nicht an diese vermeintlichen hintersinnigen Inhalte an, sondern geht ihren eigenen Weg. Bei den dem Wasser entsteigenden Tieren haben wir offenbar an das Wasserrind zu denken, das seit den ältesten Zeiten bis heute in Ägypten gezüchtet wird. Daß Kühe einander fressen, ja daß Ähren einander verschlingen, das gehört zu der unwirklichen Welt der Träume.“[143]

Am Schluß seiner Traumdeutung fügt Josef noch eine Nutzanwendung bei (V. 33—36). In V. 33 empfiehlt Josef die Einsetzung eines Weisen, in V. 34 die von Beamten. In V. 34 ist auch der Fünfte zu erheben und der ganze Reinertrag

---

141 Von einem Schwelgen in der Schilderung der Notzeit kann jedoch nicht gesprochen werden, wie dies Ehrlich meint (*E. L. Ehrlich*, S. 81).

142 Siehe 1. Kap. A. 143 *G. v. Rad*, a. a. O., S. 328.

der guten Jahre aufzuspeichern. Dadurch erweist sich Josef unbewußt oder bewußt als der fähige Mann, die Maßregeln gegen die kommende Not zu ergreifen. Doch dies führt schon über das Traumgeschehen hinaus und fällt deshalb nicht mehr in unseren Rahmen. Dies gilt übrigens schon für die Verse 29 ff, weshalb wir sie nur wegen des Zusammenhanges noch kurz erwähnt haben.

2. Psychologische Analyse

Da sich die beiden Träume in ihrer Struktur und Aussage beinahe vollständig decken, können sie hier gemeinsam behandelt werden.

a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Von der aktuellen Lebenssituation des *Pharao* haben wir außer diesen beiden Träumen keinen näheren Hinweis. Somit kann hier nur aus den in der exegetischen Erklärung dargelegten zeitgeschichtlichen Umständen festgelegt werden, daß der äußere Rahmen des Traumes ganz aus der damaligen ägyptischen Welt genommen ist.

b) Präkognitives Bezugssystem

Gemäß der von Josef gemachten Auslegung (V. 26—32) kamen über Ägypten sieben Jahre des Überflusses (V. 47—49) und sieben Jahre der Ertragslosigkeit (V. 53—57).

Es stellt sich nun hier die Frage, wie konnten diese späteren Realsituationen im Traume bildhaft vorausgeschaut werden, bzw. wie konnte *Josef* aus den Träumen diese spätere Realsituation herauslesen?

Was das Träumen des *Pharao* betrifft, so lassen sich auch von dieser späteren Realsituation aus keine größeren Zusammenhänge aufdecken, weil uns ja seine aktuelle Lebenssituation nicht bekannt ist. Man kann hier nur sagen, daß die Bilder von den Kühen und den Ähren des Traumes Symbole der späteren Realsituation sind, wobei die *Siebenzahl*, wie in der exegetischen Erklärung dargelegt wurde, als heilige Zahl zu betrachten ist. Dies gilt auch für die Deutung durch Josef. Damit spitzt sich das ganze Problem auf die Frage zu: Wie konnte die spätere Realsituation im Traume *vorausgeschaut* und von Josef als solche vorausgedeutet werden?

Was das Vorausschauen seitens des *Pharao* anbelangt, so kann hier mangels der näheren Kenntnis seiner aktuellen Lebenssituation nur gesagt werden, daß ein solches Vorausschauen, wie im psychologischen Teil dargelegt wurde, unter gewissen affektiven Gestimmtheiten im Bereich des Menschlichen liegen kann. Daß der Pharao die beiden Träume in einem bewegten seelischen Zustand erlebte, läßt sich daraus erschließen, daß der Pharao nach jedem Traum erwachte (V. 4 7) und am Morgen ganz unruhig war (V. 8).

Wie konnte nun *Josef* diesen Traum auf die künftige Realsituation hin deuten? Im Gegensatz zu den Träumen des Mundschenken und des Bäckers fehlt hier jedwede Bezugsmöglichkeit. Es muß deshalb hier eine *besondere Begabung* Josefs angenommen werden, sei es nun eine *präkognitive Fähigkeit* oder die *Gabe der Prophetie*, was, wie schon erwähnt, auch 37, 5—10 und 40, 5—19 nahelegen.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Nicht nur an Umfang und Tiefe, sondern vor allem auch in heilsgeschichtlicher Perspektive ist dies der bedeutendste Traum des AT. Hier öffnet sich das in Gn 37, 5—10 angedeutete und in Gn 40 entriegelte Tor zu einem *neuen* Lebensabschnitt für das Bundesvolk. Der im Traum vorausgeahnte Überfluß und die darauffolgende Hungersnot sowie ihre Deutung durch Josef und seine daraus erfolgte Erhebung zum Reichsverweser von Ägypten sind nämlich im letzten die Vorbereitung für den *Aufenthalt Israels in Ägypten.*

6. KAPITEL

Träume im übrigen Alten Testament

Während in den Patriarchenerzählungen Träume zu den heilsgeschichtlich bedeutendsten Wendepunkten im Leben der Erzväter gehören, werden sie in der kommenden Zeit eine Seltenheit, wie überhaupt das Wort Gottes und Gesichte nicht mehr häufig sind (1 Sm 3, 1). Durch die Gesetzgebung am Sinai und den Einzug ins gelobte Land ist für Israel die Art und der Ort seines Lebens für immer gekennzeichnet. Und so bedarf es nurmehr bei außerordentlichen Gefahren eines besonderen Eingriffes von oben. Zu Moses spricht Gott von Mund zu Mund (Nm 12, 8).

I. Die Träume bei den „früheren Propheten"

A. DER ROLLENDE LAIB

Richter 7

13 Als Gideon hinkam, erzählte gerade einer einem anderen einen Traum; er sagte: „Sieh, ich hatte einen Traum. Da war ein Gersten(brot)laib, der rollte ins Lager Midians. Er gelangte bis zum Zelt und stieß daran, so ‚warf' er es um und kehrte es nach oben (das Zelt fiel also um)." 14 Da gab der andere zur Antwort: „Das bedeutet nichts anderes als das Schwert Gideons, des Sohnes des Joas, des Israeliten. Gott gibt ihm Midian und das ganze Lager in die Hand."

1. Exegetische Erklärung

Was hier die Quellenkritik anbelangt, konnten wir uns nicht überzeugen, daß in diesen Versen eine nähere Aufteilung notwendig wäre[1].

Textkritisch gesehen, muß man in V. 13 die beiden letzten Worte hā'ōhael w^e^nāphal auch aus

[1] Bei *E. L. Ehrlich*, S. 86 findet sich eine klare Übersicht über die diesbezügliche Quellenscheidung der einzelnen Autoren; vgl. auch *K. Wiese*, Zur Literarkritik des Buches der Richter, S. 38—40: Studien zu Ezechiel und dem Buch der Richter, von *S. Sprank* und *K. Wiese:* BWA(N)T 3, 4 (1926).

metrischen Gründen für eine Glosse zu wajipōl erklären, denn die Striche sind sonst durchwegs dreihebig[2], sie sind deshalb mit MSS der LXX als Variante zu streichen[3].

a) Der rollende Laib

In einer nächtlichen Offenbarung bekommt *Gideon* den Auftrag Jahwes, zum Lager der *Medianiter* hinunter zu steigen (V. 9), um durch das Belauschen der Gespräche Mut zu fassen (V. 11) für den Kampf gegen die große Heeresmasse (V. 12). Als Gideon nun zum Lager herankam, erzählte gerade ein Midianiter einem anderen einen Traum: „Siehe, ich hatte einen Traum, da war ein Laib Gerstenbrot, der rollte ins Lager Midians, gelangte bis zum Zelt und stieß daran, so *warf* er es um und kehrte es nach oben" (V. 13).

b) Das ist das Schwert Gideons

In V. 14 folgt nun die Deutung des anhörenden *Midianiters:* „Das bedeutet nichts anderes als das Schwert Gideons, des Sohnes des Joas, des Israeliten. Gott gibt ihm Midian und das ganze Lager in die Hand." Streichungen wären in V. 14 nicht angebracht[4]. „Auch der gewöhnliche Mann weiß den Namen des feindlichen Heerführers."[5]

Auf den ersten Blick kommt einem die Traumauslegung des *Midianiters* etwas willkürlich vor. Bei einer näheren Erwägung ergibt sie sich jedoch als eine logische Folge. Den Traum erhellt vor allem die Bedeutung des *Gerstenbrotes.* Man hatte zwar damals (6, 11), wie besonders heute, in Palästina auch Weizenbrot. Das Brot der armen Leute aber war das Gerstenbrot (2 Kg 4, 42; Jb 9, 13)[6], und daher für Israel im Sinne der über Milch und Fleisch verfügenden Nomaden bezeichnend[7].

Damit verstehen wir aber schon die Auslegung des Midianiters. Im *Rollen* des Laibes *Gerstenbrot* auf das Lager der Midianiter und dessen Zerstörung sieht er die Eroberung Midians und des ganzen Lagers durch *Israel* bzw. durch *Gideon* als den Anführer seiner Mannen. Der Laib Gerstenbrot ist also für den Midianiter das Symbol für Israel. Es ist deshalb leicht verständlich, daß der Midianiter, der diese Symbolik des Laibes Gerstenbrot kennt, den Traum auch gleich deuten kann.

Wie V. 23—25 berichten, traf das im Traum Geschaute dann auch wirklich ein.

---

2 *V. Zapletal,* Das Buch der Richter: EHAT 7 1 (1916) S. 120—124.

3 *V. Zapletal,* a. a. O., S. 120—124; *F. Nötscher,* Das Buch Richter: EB 1 (1955) S. 653; *R. Taminier,* Le livre des Juges: SB 3 (1949) S. 210; *E. L. Ehrlich,* S. 86.

4 *E. L. Ehrlich,* S. 87; vgl. auch *K. Wiese,* a. a. O., S. 38, Anm. 3 — gegen *V. Zapletal,* a. a. O., S. 121, der mit Moore, Budde, Nowack „das Schwert des Gideon, des Sohnes des Joas" als späteren Einschub streicht, da er in die Metrik nicht hineinpasse und die Midianiter den Namen Gideons nicht gekannt hätten.

5 *F. Nötscher,* a. a. O., S. 653; *E. L. Ehrlich,* S. 87.

6 *G. Dalman,* Arbeit und Sitte in Palästina 4: Brot, Öl und Wein: Schriften des Deutschen Palästina Institutes 7, hrsg. von *G. Dalman,* Gütersloh 1935, S. 87 und 117.

7 *F. Nötscher,* a. a. O., S. 653.

2. Psychologische Analyse

Wie schon in der Exegese angedeutet wurde, haben wir es hier mit einem reinen *Angsttraum* zu tun. Midian fürchtet sich vor Israel. Dies ergibt sich nicht nur aus dem Inhalt des Traumes und seiner Deutung durch den Midianiter, sondern dies zeigt sich auch ganz klar in der *sofortigen* Flucht beim Herannahen *Gideons* und seiner Truppen (V. 21—22). Ferner fußt die ganze Taktik Gideons auf dieser Erkenntnis.

Die spätere Verwirklichung des Traumes liegt hier vollkommen im Bereiche der Wahrscheinlichkeit, und man kann deshalb hier wohl von einer prospektiven, nicht aber von einer präkognitiven Funktion des Traumes sprechen.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Israel und sein Glaube ist in Gefahr (V. 1—2). Um nun hier das Rechte zu schaffen, macht Gott den Gideon durch das Belauschen dieses Traumes auf die Angst der Midianiter aufmerksam (V. 9—11), worauf Gideon Mut faßt und mit seinen 300 Mannen das ganze Lager der Midianiter in die Flucht schlägt (V. 15—25).

So wird dieser Angsttraum des Midianiters zum Werkzeug für die *Befreiung* und innere *Stärkung* Israels.

B. DIE ERSTE OFFENBARUNG JAHWES AN SAMUEL

1 Samuel 3

3 Der Leuchter Gottes war noch nicht erloschen, und Samuel schlief im
Tempel Jahwes, wo die Lade Gottes war. 4 Da rief Jahwe: „Samuel."
Dieser antwortete: „Hier bin ich", 5 lief zu Heli und sagte: „Hier bin ich.
Du hast mich gerufen." — Jener sprach: „Ich habe nicht gerufen. Lege
dich wieder schlafen!" Er ging und legte sich schlafen. 6 Da rief Jahwe
abermals den Samuel. Samuel stand auf, ging zu Heli und sprach: „Hier
bin ich. Du hast mich gerufen. „Jener antwortete: „Ich habe nicht gerufen,
mein Sohn. Lege dich wieder schlafen!" 7 Samuel kannte Jahwe noch
nicht. Ein Wort Jahwes war ihm noch nicht geoffenbart worden. 8 Da rief
Jahwe Samuel zum drittenmal. Er stand auf, ging zu Heli und sagte:
„Hier bin ich. Du hast mich gerufen." Da merkte Heli, daß Jahwe den
Knaben rief. 9 Er sprach zu Samuel: „Gehe schlafen, und wenn er dich
ruft, antworte: Rede, Jahwe, Dein Diener hört." Samuel ging und legte
sich schlafen an seinen Platz. 10 Da kam Jahwe, trat hin und rief wie
die vorigen Male: „Samuel, Samuel." Samuel antwortete: „Rede, Dein
Diener hört." 11 Da sprach Jahwe zu Samuel: „Siehe, ich tue etwas in
Israel, daß jedem, der es hört, beide Ohren gellen werden. 12 An jenem
Tage werde ich an Heli alles erfüllen, was ich seinem Hause angedroht
habe, vom Anfang bis zum Ende. 13 Ich habe ihm verkündet, daß ich

sein Haus für immer richten werde wegen der Schuld, daß er wußte, wie seine Söhne Fluch auf sich luden, und ihnen nicht wehrte. 14 Daher habe ich dem Hause Helis geschworen: Die Schuld des Hauses Helis soll in Ewigkeit durch Opfer und Gaben nicht gesühnt werden." 15 Samuel blieb liegen bis zum Morgen und öffnete die Tore des Hauses Jahwe. Er fürchtete sich, Heli das Gesicht mitzuteilen.

Eine Quellenscheidung für diese Verse erübrigt sich.

Textkritisch gesehen ist in V. 4 vermutlich mit LXX statt 'ael ein zweiter Anruf mit dem Name „Samuel" zu lesen (vgl. Gn 22, 11; 46, 2; Ex 3, 4 u. a.)[8].

1. Die Propheten sind eine Seltenheit geworden

Die *Propheten*, die *d^e^bar Jahwe* sind eine Seltenheit geworden (V. 1). Um so höher muß die Offenbarung Gottes an *Samuel* eingeschätzt werden. Parallel zu dābār als Offenbarungsterminus wird ḥāzōn gebraucht, was man hier am besten mit „prophetischer Wahrnehmung" übersetzt, denn von einem eigentlichen Gesicht ist nicht die Rede[9]. Als weitere Offenbarungstermini treten ferner auf: jiggālae d^e^bar (V. 7) und mar'ā (V. 15). Zusammenfassend wird die Offenbarung als eine mar'ā bezeichnet. Dābār, hāzōn und mar'ā werden somit zur Bezeichnung des gleichen Phänomens gebraucht. *Nie* wird aber die Offenbarung als *h^a^lōm* bezeichnet.

Ja in der ganzen Erzählung ist *nie* von einem Traumbild oder Traumsymbol die Rede. Es wird immer nur von dābār gesprochen, der von dem wahrgenommen wird, dem Jahwe dafür das Gehör gibt (vgl. 1 Sm 9, 15).

2. Samuel! Samuel!

Samuel schläft im Tempel Jahwes (3, 3). Er ist also mit der Bundeslade unter einem Dach. Es ist aber *sehr* unwahrscheinlich, daß er im *Heiligtum* schläft. Davon ist nicht nur im AT *nie* die Rede (auch Ex 33, 11 legt es nicht nahe), sondern es müßte auch als unfromm erscheinen. Wahrscheinlich handelt es sich um die fünf Ellen-Veranda, welche um das Heiligste und Allerheiligste herum von den Zelttepichen nach oben und nach außen gedeckt war[10]. An der offenen Seite der Bretterwand, von welcher der den Eingang verhüllende Teppich nach Osten fünf Ellen abstand, konnte nämlich Samuel auf das Licht im Heiligtum sehen. *Heli*, der bereits erblindet war, ruhte „an seinem Orte" in der Nähe der fünf Ellen breiten Veranda[11].

Eines Nachts wurde nun Samuel von etwas Ungewöhnlichem in seinem Dienste überrascht. Er machte die erste Bekanntschaft mit dem „Worte Jahwes"

---

[8] *A. Schulz*, Die Bücher Samuel 1: EHAT 8 (1919) S. 60; *G. Bressan*, Samuele: GarB (1954) S. 60; *A. Leimbach*, Die Bücher Samuel: BB 3, 1 (1936) S. 31; *E. L. Ehrlich*, S. 46, Anm. 2.

[9] *E. L. Ehrlich*, S. 46.

[10] *N. Schlögel*, Die Bücher Samuels: WKAT I, 3, 1 (1904) S. 19.

[11] *C. Schedl*, Das goldene Zeitalter Davids: Geschichte des Alten Testaments III, Innsbruck 1959, S. 19—20.

(3, 1). Der Ausdruck „Wort Gottes" findet sich auch in den vorausgegangenen Büchern der Schrift (Nm 15, 31; 23, 16; Jos 3, 9; 24, 27) und wird meistens im Sinne von „Gesetz Jahwes" gebraucht. Von nun an bedeutete es aber *Offenbarungswort* Jahwes, das er durch den Mund seiner Propheten kundgibt. Wer diesem Wort widersteht, verwirkt sein Leben (1 Sm 15, 23—26). Dieses „Wort Jahwes" wird von *Samuel* an zur *entscheidenden Macht* in der Geschichte Israels[12].

Dreimal wird Samuel von einer scheinbar menschlichen Stimme gerufen (V. 4 6—8). In der Meinung, es sei Heli, begibt er sich zu diesem (V. 5). Heli aber heißt ihn wieder schlafen gehen, da er ihn nicht gerufen hat (V. 5). Er hält ohne Zweifel den von Samuel vernommenen Ruf für eine reine Sinnestäuschung. Samuel kommt jedoch ein zweites- (V. 6) und ein drittesmal zu Heli (V. 8). Daß Gott ihn rufe, kann Samuel nicht in den Sinn kommen, denn bis jetzt ist der Ruf Jahwes noch nie unmittelbar an ihn ergangen (V. 7). Heli selbst erkennt erst, als Samuel bereits zum drittenmal kommt, daß Gott ihn rufe. Deshalb gibt er dem gewissenhaften Jüngling die Anweisung, bei einem neuen Anruf, mit dem er scheinbar bestimmt rechnete, zu antworten: „Rede, Herr, denn dein Diener hört" (V. 9).

Samuel legt sich wieder hin (V. 9). Das Wort hinlegen ist hier wie auch vorher mit einem Verb von der Wurzel škh ausgedrückt. „Dieses Verb meint zwar nicht das Aussetzen des Wachbewußtseins, es bedeutet das Niederlegen zum Schlafen, doch ist der Schlaf dann oft inbegriffen wie auch im deutschen Sprachgebrauch."[13]

In unserem Falle ist es jedoch *unmöglich*, an eine Traumaudition zu denken. Die ganze Darlegung spricht absolut dagegen. Samuel kommt nämlich immer gleich nach jedem Anruf zu Heli. Hätte er den Anruf im Traum gehört, so müßte er sich doch beim Erwachen sagen: es war ja nur ein Traum; mindestens das zweite oder dritte Mal. Hier kann auch nicht der Ruf „hinnēnī" als Gegenargument angeführt werden und noch weniger die Antwort Samuels[14]. Ehrlich will auch noch 1 Kg 3, 5—15 als Bestätigung heranziehen. „Auch dort hat man sich nicht gescheut, eine längere Unterhaltung zwischen JHWH und Salomo als Traum zu bezeichnen."[15] Der Grund, daß es sich hier um keinen Traum handelt, liegt jedoch nicht in der Länge des Gespräches, sondern in der Form.

Außer den angeführten Gründen gegen die Auffassung, daß es sich hier um einen Traum handelt, schließt vor allem auch V. 10 den Traum aus. Samuel antwortet auf den neuerlichen Anruf Jahwes mit genau denselben Worten, wie ihm Heli aufgetragen hat. Ein derartiges rationelles Gedächtnisvermögen widerspricht vollständig dem Phänomen des Traumes. Außerdem müßte das Spüren des Herannahens Jahwes mit irgendwelchen Bildern begleitet sein.

Wir haben es deshalb hier um eine *objektive* reale Erscheinung zu tun und nicht bloß um ein inneres Gesicht[16]. Das Kriterium für die Unterscheidung dieser

---

[12] Über die Entwicklung des Begriffes „Wort Gottes" siehe *Kittel:* ThWNT IV (1942) S. 94 ff; O. *Grether,* Name und Wort Gottes im AT: BZAW 64, Gießen 1934, S. 64—67.

[13] *E. L. Ehrlich,* S. 46. [14] *Ebd.*

[15] *Ders.,* S. 47. [16] *G. Bressan,* a. a. O., S. 97.

beiden Phänomene bildet nicht das Phänomen selbst, sondern der Zustand dessen, der die göttliche Mitteilung erhält. Deshalb kann man von Traum bzw. Traumvision oder Traumaudition im strengen Sinn nur dann sprechen, wenn der Bericht von einem Traum redet oder zumindest den Schlafzustand des Offenbarungsempfängers besonders erwähnt. In unserem Fall ist aber von einem Traum überhaupt *nie* die Rede, und die Erwähnung vom Schlafen hat, wie aus dem übrigen Text geschlossen werden muß, lediglich die Bedeutung von zur Zeit des Schlafens, nicht aber vom tatsächlichen Schlafen.

C. EIN WEISES UND KLUGES HERZ

1 Könige 3

5 Zu Gibeon erschien Jahwe dem Salomo im Traume der Nacht. Gott
sagte zu ihm: „Verlange, was ich dir geben soll!“ 6 Salomo begann: „Du
hast deinem Knecht, meinem Vater David, große Huld erwiesen, weil er
vor dir in Treue, Gerechtigkeit und aufrichtiger Gesinnung gegen dich
wandelte. Du hast ihm diese große Huld bewahrt und ihm einen Sohn
geschenkt, der heute auf seinem Throne sitzt. 7 Nun, Jahwe, mein Gott,
hast du deinen Knecht an Stelle meines Vaters David zum König gemacht.
Doch ich bin noch ein junger Mann und verstehe nicht (zum Kampf) aus-
zuziehen und heimzukehren. 8 Dein Knecht steht aber inmitten deines
Volkes, das du erwählt hast, eines starken Volkes, dessen Menge nicht
berechnet und nicht gezählt werden kann. 9 Verleihe daher deinem
Knechte ein verständiges Herz, um dein Volk zu lenken, zwischen Gut
und Bös zu scheiden! Denn wer könnte sonst dieses dein mächtiges Volk
leiten?“ 10 Es gefiel dem Herrn, daß Salomo sich dieses erbeten hatte.
11 Daher antwortete ihm Gott: „Weil du dies erbeten hast und nicht
ein langes Leben dir erbeten hast, nicht Reichtum dir erbeten hast, nicht
den Tod deiner Feinde dir erbeten hast, weil du dir Einsicht und Ver-
ständnis für das, was recht ist, erbeten hast, 12 werde ich deinem Wunsch
gemäß tun. Ich gebe dir ein weises und kluges Herz, so daß vor dir keiner
war wie du, und auch nach dir keiner auftreten wird wie du. 13 Aber
auch das, was du nicht erbeten hast, gebe ich dir: Reichtum und Ehre,
so daß unter den Königen keiner sein wird wie du (alle deine Tage).
14 Wenn du auf meinen Wegen gehst und meine Satzungen und Gebote
hältst, wie dein Vater David gewandelt ist, schenke ich dir ein langes
Leben.“ 15 Da erwachte Salomo, und siehe, es war ein Traum. Als er nach
Jerusalem kam, trat er vor die Bundeslade des Herrn, brachte Brandopfer
dar, veranstaltete Friedopfer und gab ein Festmahl für alle seine Knechte.

1. Exegetische Erklärung

„Zu Gibeon erschien Jahwe dem Salomo im Traum der Nacht" (V. 5). 2 Chr 1, 7 spricht ebenfalls von diesem Erscheinen Jahwes in der Nacht. Von einem Traum ist dort jedoch nicht ausdrücklich die Rede. Aber die Erwähnung, daß Gott dem Salomo in der Nacht erschien, legt ein Traumgesicht nahe, und auf Grund von 1 Kg 3, 5 15 kann wohl mit Sicherheit angenommen werden, daß es sich auch nach 2 Chr 1, 7 bei dieser Erscheinung um ein Traumgesicht handelt.

a) Eine Inkubation?

Ehrlich sieht in diesem Traum die vollständigste Inkubation des AT[17]. Diese Ansicht sucht er durch die Lesart der LXX zu begründen, auf die er sich stützt. Die LXX gibt das b^{e}gib'ōn zu V. 4[18], streicht das hahū' vom Ende von V. 4 und läßt V. 5 mit einem kai beginnen. Dadurch wird eine engere Verbindung zwischen dem Opfer (V. 4) und dem Traumgesicht (V. 5—15) hergestellt.

Die Vorstellung der Ortsbestimmung (V. 5) ist jedoch syntaktisch ganz und gar zulässig, und die Emphase, die auf Gibeon liegt, erklärt sich aus 9, 2. Die beiden Theophanien sollen schon hier im voraus örtlich unterschieden werden. Es liegt deshalb kein Grund vor, den hebräischen Text zu korrigieren[19].

Für die Frage der *Inkubation* ist dies aber nicht von so wesentlicher Entscheidung. Der Hauptgrund, daß es sich in diesem Bericht um keine Inkubation handelt, liegt nämlich darin, daß zwischen Opfer und nächtlicher Offenbarung *kein* Zusammenhang besteht. Bei der Offenbarung ergreift ganz und gar Gott allein die Initiative, und nichts spricht dafür, daß *Salomo* ein solches Gespräch mit Gott erhoffte. Ferner wäre eine Inkubation mit der Theologie dieser alten Tradition unvereinbar[20], und „wir haben keinen Anlaß, das Alter dieses Berichtes zu bezweifeln, sowenig wie das Alter der Träume des sumerischen Fürsten Gudea, von denen wir wissen, daß sie während der Regierungszeit Gudeas in der uns erhaltenen Form aufgezeichnet worden sind."[21] Dazu kommt noch, daß der Hagiograph das Opfer Salomos billigt — und dies trotz der Vorschrift von Dt 12, 10—14, die die Einheit des Kultortes vorschreibt —, indem er hinzufügt, daß in jener Zeit der *Tempel* von Jerusalem noch *nicht* bestand (V. 1—3); während der *Chronist* (2 Chr 1, 2—6) darauf hinweist, daß sich dort das Stiftszelt und der eherne Altar befinden, jedoch ohne Bundeslade.

Ehrlich war sich dieser Gegenargumente scheinbar wohl bewußt. Deshalb führte er als letzten und „entscheidendsten" Beweis für die Inkubation in 1 Kg 3, 5 bis 15; 2 Chr 1, 6ff an. „Salomo begibt sich nach Gibeon und bringt dort auf dem ehernen Altar tausend Opfer dar; in der folgenden Nacht erscheint ihm JHWH (V. 7). Hier wird also die Inkubation mit den vorhergehenden Opfern in Ver-

---

17 *E. L. Ehrlich*, S. 19; *S. Yeivin*, The High Place at Ghibeon, in: Rev. de l'Hist. Juive en Egipte I (1947) S. 143—147.

18 Ebenso *Vulgata*, wie die syrische und arabische Version *Lucifer Calaritanus*.

19 *A. Sanda*, Die Bücher der Könige: EHAT 9, 1 (1911) S. 59.

20 *A. Caquot*, a. a. O., S. 107.

21 *C. H. Gordon*, Geschichtliche Grundlagen des Alten Testaments, Zürich 1956, S. 180.

bindung gebracht, was nach dem Bericht im Königsbuch nur zu vermuten war."[22] Die Anhaltspunkte für eine Inkubation sind jedoch in 2 Chr 1, 6ff in keiner Weise besser als in 1 Kg 3, 4—15. Denn auch dort ist Gott allein der Initiator. Ferner ist auch dort von einer Inkubationstendenz Salomos keine Rede.

Da das AT sonst *nirgends* von einer Inkubation spricht und diese noch dazu mit der Theologie Israels absolut unvereinbar ist[23], gibt es hier, wo das Opfer und der Traum Salomos vom Hagiographen sogar gutgeheißen werden, überhaupt keinen Grund, eine Inkubation auch nur zu vermuten.

b) Weisheit, Reichtum und Ehre

Gott erscheint dem *Salomo* im Traum und erklärt, ihm zu geben, was er wünsche (V. 5). Salomo aber bringt nicht gleich seine Wünsche vor, sondern er weist auf die Huld Jahwes an *David* hin (V. 6). Diese Huld bestand darin, daß Jahwe David als König von Israel 40 Jahre regieren ließ. Von den Hulderweisungen Jahwes ist besonders häufig in den Psalmen die Rede, (vor allem in Ps 89, 2ff; 25, 10; 86, 15; 89, 15; vgl. auch Jr 48, 1; Jr 4, 2; Zach 8, 8). Aber nicht nur hierin hat Jahwe David seine Huld bewahrt, sondern ebenso in der Thronübergabe an seinen leiblichen Sohn (V. 6).

In der Erinnerung dieser großen Huld Gottes an David spürt Salomo so recht die Größe seines Unvermögens. Er ist doch ein junger Mann. Hat noch keine Kampferfahrung (V. 7). Und er soll nun das Volk regieren, daß so zahlreich ist, daß es weder berechnet noch gezählt werden kann (V. 8). Diese Worte über die Größe des Volkes erinnern an die göttlichen Verheißungen von Gn 13, 16 und 28, 14 und deuten an, wie herrlich Gott die den Erzvätern gegebenen Verheißungen erfüllt hat. Nun ist dieses Volk von Gott dem Salomo anvertraut.

Im Bewußtsein dieser hohen Verantwortung bittet nun Salomo Jahwe um *Einsicht* und *Weisheit* zur Unterscheidung des Guten und des Bösen (V. 9). Ganz im Gegensatz zu den Gebeten der babylonischen und assyrischen Könige, die in ihren Gebeten vor allem ein langes Leben, Sicherheit, unbesiegbare Heere, holdes Schicksal, fruchtbares Land und dauernde Macht erflehten[24]. Salomo hingegen erfleht von all dem nichts (V. 11). Diese Bitte gefällt Gott so sehr, daß er Salomo ein *weises* und *kluges* Herz gibt wie noch nie zuvor jemand anderem und wie auch nach ihm nie jemand haben wird (V. 12).

„Herz" hat in der Bibel keinen sentimentalen Klang; es ist ein Organ, mit dem der Mensch nicht bloß fühlt, sondern denkt und entscheidet[25]. Die von Gott beigefügten Worte: „So daß vor dir keiner war wie du, und auch keiner auftreten wird wie du" (V. 13), beziehen sich nicht allein auf die Könige von Israel, sondern ganz allgemein auf alle Menschen (vgl. 5, 9 11 13f).

---

[22] *E. L. Ehrlich*, S. 21—22. [23] *A. Caquot*, a. a. O., S. 101—117.

[24] *P. Dhorme*, La religion assyro- babyl., Paris 1910, S. 250—255.

[25] *C. Schedl*, a. a. O., S. 326; *O. Procksch*, Theologie des AT, Gütersloh 1950, S. 390, 395, 574; *R. Hofstätter*, Psychologie: Das Fischer Lexikon 6, Frankfurt a. M. 1957, S. 120.

Zu all dem gibt Gott Salomo auch noch, was er sich nicht erbittet hat: nämlich *Reichtum* und *Ehre,* wie keinem Könige der Erde vor ihm, gemäß dem Worte, daß dem, der zuerst das Reich Gottes sucht, alles andere nachgeworfen wird (Mt 6, 33).

Am Schluß verspricht Gott Salomo noch ein langes Leben, allerdings nur unter der Bedingung, daß er auf seinen Wegen geht und seine Satzungen und Gebote hält wie sein Vater David.

Nach diesen Worten erwachte Salomo, und siehe, es war ein Traum (V. 15), d. h. ein von Gott bewirkter Traum, eine Traumoffenbarung.

2. Psychologische Analyse

a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Salomo hat nach heftigen Widerständen (1—2) seinen Thron gefestigt (3,1) und steht nun vor dem Bau des Tempels (3, 1; 5, 15—32; 6; 7, 13—51) und dem Aufbau seines Reiches. Für die Lösung solcher Aufgaben braucht man mehr als alle materiellen Güter, ein *weises* und *kluges* Herz. So kann also für den gottesfürchtigen und jungen Salomo (V. 3) nur hierin der letzte Wunsch für sein Königtum bestehen.

Bringt man nun den Traum mit der aktuellen Lebenssituation in Verbindung, so erweist sich sein Inhalt als ein ganz auffallend klares Spiegelbild dieser aktuellen Gestimmtheit Salomos: Jung und schon vor so große Aufgaben gestellt, das kann bei einem Gottesfürchtigen nur in den Aufruf um den göttlichen Beistand münden (V. 6—9; vgl. 1—4). Auch die Verheißung Gottes (V. 10 bis 14) läßt sich in die aktuelle Gedankenwelt Salomos einbetten. Denn daß Gott nur eine solche Bitte wohlgefällig sein kann, erklärt sich aus der Grundhaltung des ganzen Alten Testamentes. In der Antwort Gottes, daß er ihm nicht nur ein weises Herz (V. 12), sondern auch all das, was er nicht erbeten hat, geben werde, kommt nun die mit seinem Wunsch notwendig verbundene Vorstellung der ersehnten Erfüllung zum Ausdruck. Auch die in V. 14 beigefügte Bedingung läßt sich mit seiner aktuellen Lebenssituation vereinen. Für den gottesfürchtigen Salomo (V. 3) ist es selbstverständlich, daß Gott seinen Schutz nur jenen gibt, die nach seinen Satzungen wandeln und daß alle anderen zugrunde gehen. Besonders bezeichnend ist hierfür auch das Vorbild, das er in *David* sieht.

b) Präkognitives Bezugssystem

Wie die spätere Geschichte *Salomos* zeigt, handelt es sich bei diesem Traum nicht nur um den Ausdruck der aktuellen Gestimmtheit Salomos, sondern er ist zugleich auch *Vorbote* einer *zukünftigen* Realsituation.

Salomo wird wirklich der weiseste Mann (5, 9—14; 10, 1—13), und sein Reichtum übertrifft den aller früheren und späteren Könige (10, 14—29). Da er aber schließlich nicht mehr auf den Wegen Gottes wandelt wie sein Vater *David* (V. 14), beginnt alles um ihn zusammenzubrechen (11, 1—43).

Will man nun hier Beziehungen des Traumes mit dieser späteren Realsituation aufstellen, so sieht man gleich, daß dies hier, wie beim Traum des *Abimelech*

(Gn 20, 2—7) und *Jakobs* (28, 10—17), *weder* durch die *prospektive noch* durch die *präkognitive* Funktion des Traumes möglich ist. Denn auch hier wird die spätere Realsituation nicht als etwas Gegenwärtiges geschaut, sondern als künftig *vorausverkündet,* und dies von einer Macht, die sich selbst als die Ursache des Künftigen ausgibt und dazu noch die spätere Realsituation vom Erfüllen bzw. Nichterfüllen einer gestellten Bedingung (V. 14) abhängig macht.

So muß man also in diesem Traum im Hinblick auf die spätere Realsituation in seiner Spiegelung der aktuellen Lebenssituation des jungen Salomo auch ein *göttliches Vorausverkünden* sehen.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Das *goldene Zeitalter Davids,* das durch Gottesfurcht und Gottes Huld zu Frieden und Wohlstand heranwuchs, sollte sich in der Weisheit und Macht *Salomos* zu einem unvergleichlichen Glanz entfalten (V. 10—14). Allein Salomos Gottesfurcht erblaßte im Schimmer seines Reichtums und seiner Ehre, er rückte ab von den Satzungen Gottes und entzog so seinem „Haus" das tragende Fundament, so daß es über ihm zusammenbrach.

All das hat Gott in diesem Traum warnend vorausverkündet. Deshalb ist dieser Traum für Israel zum unvergeßlichen *Mahnruf* geworden, daß *Frieden* und *Wohlstand* nur in der Furcht Gottes und in seiner Huld gelegen ist.

II. Träume im Danielbuch

A. DER GROSSE KOLOSS

Daniel 2

1 Im zweiten Jahre der Regierung Nebukadnezars hatte Nebukadnezar Traumgesichte. Sein Geist geriet dadurch in Unruhe, und der Schlaf wurde ihm zuwider. 2 So ließ der König die Zeichendeuter, Wahrsager, Zauberer und Chaldäer berufen; sie sollten dem König über seine Träume Aufschluß geben. Sie kamen und traten vor den König. 3 Der König sprach zu ihnen: „Ich hatte einen Traum, und mein Geist ist voll Unruhe, den Traum zu verstehen." 4 Die Chaldäer erwiderten dem König — aramäisch —: „Ewig lebe, o König! Erzähle den Traum deinen Knechten, daß wir die Deutung mitteilen!" 5 Doch der König antwortete den Chaldäern mit der Drohung: „Mein Entschluß steht fest. Wenn ihr mir den Traum und seine Deutung nicht mitteilen könnt, werdet ihr in Stücke gehauen, und eure Häuser werden in einen Schutthaufen verwandelt. 6 Wenn ihr aber den Traum und seine Deutung angebt, sollt ihr Gaben, Geschenke und viel Ehre von mir empfangen. Gebt mir also den Traum und seine Deutung an!" 7 Sie hoben zum zweitenmal an und baten: „Der König erzähle seinen Knechten den Traum, daß wir die Deutung geben

können!" 8 Doch der König versetzte: „Ich weiß nun sicher, daß ihr nur Zeit gewinnen wollt, weil ihr sehet, daß mein Entschluß feststeht. 9 Wenn ihr mir den Traum nicht mitteilt, gibt es nur ein Urteil über euch: Ihr habt euch verabredet, mir eine verlogene, schlechte Antwort zu geben, in der Erwartung, daß die Zeit sich ändert. Erzählt mir also den Traum, damit ich gewiß bin, daß ihr auch seine Deutung geben könnt!" 10 Da sagten die Chaldäer dem König als Antwort: „Es gibt niemand auf Erden, der mitteilen könnte, was der König verlangt. Denn kein (noch so) großer und mächtiger König hat je ein solches Verlangen an einen Zeichendeuter, Wahrsager oder Chaldäer gestellt. 11 Was der König verlangt, ist schwer, und es gibt niemand sonst, der so etwas dem König mitteilen könnte, außer den Göttern, die aber nicht unter den sterblichen Menschen weilen." 12 Darüber ergrimmte der König, und in großem Zorne verordnete er, alle Weisen Babels umzubringen. 13 Als nun der Befehl erging, die Weisen zu töten, wollte man auch Daniel und seine Gefährten töten. 14 Da besprach sich Daniel klug und verständig mit Ariok, dem Obersten der königlichen Leibwache, der ausrückte, die Weisen Babels zu töten. 15 Er wandte sich an Ariok, den königlichen Bevollmächtigten, mit der Frage: „Weshalb dieser scharfe Befehl vom König?" Da setzte Ariok dem Daniel die Sache auseinander.

24b Und so sprach er zu ihm: „Die weisen Babels bringe nicht um! Laß mich vor den König treten! Ich will dem König die Deutung geben." 25 Da führte Ariok den Daniel eiligst vor den König und sprach also zu ihm: „Ich habe einen Mann unter den jüdischen Weggeführten gefunden, der dem König die Deutung mitteilen will." 26 Der König hob an und sprach zu Daniel, der den Namen Beltsazar führte: „Bist du (wirklich) imstande, mir den Traum, den ich gehabt habe, und seine Deutung mitzuteilen?" 27 Daniel gab dem König zur Antwort: „Das Geheimnis, nach dem der König fragt, können Weise, Wahrsager, Zeichendeuter und Sternkundige dem König nicht mitteilen. 28 Aber es ist ein Gott im Himmel, der Geheimnisse offenbart und dem König Nebukadnezar wissen läßt, was am Ende der Tage geschehen wird. Der Traum mit den Gesichten deines Hauptes auf deinem Lager ist dieser:

29 Dir, o König, stiegen auf deinem Lager Gedanken darüber auf, was künftig geschehen wird. Der die Geheimnisse offenbart, läßt dich wissen, was sein wird. 30 Mir ist nicht durch Weisheit, die ich etwa in höherem Maße als alle Lebenden besäße, dieses Geheimnis (klar, es ist mir nur) geoffenbart, daß man dem König die Deutung mitteile und du die Gedanken deines Herzens verstehest. 31 Du, o König, schautest: Da stand ein mächtiges Bild vor dir; dieses Bild war groß, sein Glanz war gewaltig,

und sein Aussehen war furchtbar. 32 An diesem Bild war der Kopf von gutem Gold, Brust und Arme waren von Silber, die Füße waren teils von Eisen, teils von Ton. 34 Du schautest, bis sich ein Stein (*„vom Berge"*) ohne Zutun von Händen löste, das Bild in seinen Füßen aus Eisen und Ton traf und sie zermalmte. 35 Da zerstoben zumal Eisen, Ton, Erz, Silber und Gold, sie flogen wie die Spreu von den Tennen im Sommer, der Wind trug sie weg, und keine Spur mehr fand sich von ihnen. Der Stein aber, der das Bild getroffen hatte, wurde zum großen Berg und füllte alles Land.

46 Da fiel der König Nebukadnezar auf sein Angesicht, warf sich vor Daniel nieder und befahl, ihm Speise- und Rauchopfer darzubringen. 47 Der König hob an und sprach zu Daniel: „Euer Gott ist wirklich der Gott der Götter und der Herr der Könige, der ‚die Geheimnisse offenbart'! So konntest du dieses Geheimnis enthüllen". 48 Dann erhob der König den Daniel zu hohem Rang; er gab ihm viele große Geschenke und wollte ihn zum Gebieter der ganzen Provinz Babels und zum obersten Vorstand aller Weisen Babels bestellen. 49 Doch Daniel bat den König, er möge die Verwaltung der Provinz Babel dem Sadrak, Meschak und Abed-Nego übertragen. Daniel blieb am Königshof.

1. Exegetische Erklärung

Literarkritisch weist dieses Kapitel verschiedene Schichten auf. Die V. 1—4a stammen von einem *Pešer*, der in der Makkabäerzeit gestaltend und aktualisierend in das alte Prophetenbuch eingriff. Mit diesen einleitenden Worten zum Traum der Bildsäule (V. 1—4a) schuf er den Übergang zum *aramäischen* Daniel[26]. Ebenso stammt die im aramäischen Text vorgenommene Aktualisierung von V. 35—45 von ihm[27].

Auch V. 16—24a ist ein erklärender, wohl erst durch den Sammler mit der älteren Erzählung verbundener Abschnitt für sich, in dem besonders durch den Dankhymnus der Erfolg Daniels schon vorausgenommen wird. V. 24b könnte gut auch an V. 15 anschließen. Aus dieser nachträglichen Einfügung von V. 16—24a in den jetzigen Zusammenhang erklären sich Härten des Stils und des Ausdruckes. Nach V. 25f scheint der König von dem Anerbieten *Daniels* noch nichts zu wissen, ja trotz 1, 18f Daniel noch gar nicht zu kennen. Bemerkenswert ist auch, daß in diesem Abschnitt die Gefährten Daniels mit ihrem *hebräischen* Namen (V. 17), in V. 49 dagegen mit ihrem *babylonischen* Namen angeführt werden[28].

Hingegen sind V. 4a—15, V. 24b—35 und V. 46—49 noch ein Rest des *aramäisch* geschriebenen *Ur-Daniel*, der einmal mit der Menschenvision geschlossen hat[29].

Durch diese literarkritische Quellenscheidung verliert dieses Kapitel seine unüberbrückbaren Schwierigkeiten.

---

26 *C. Schedl*, Das Zeitalter der Propheten: Geschichte des AT 5. Mit freundlicher Erlaubnis des Autors das Manuskript eingesehen.

27 *Ders.*, a. a. O.

28 *F. Nötscher*, Das Buch Daniel: EB 3, S. 604—605.

29 *C. Schedl*, a. a. O. (Manuskript).

a) Die Weisen Babels versagen

Träume und Traumdeutung scheinen damals sehr modern gewesen zu sein. *Nabonid* bezeugt seine Tempelbauten auf Grund von Träumen durchgeführt zu haben[30]. Die Traumdeutung hatte sich zu einer wahren Wissenschaft entwickelt[31].

Im *zweiten* Jahre[32] der Regierung *Nebukadnezars* wurde Nebukadnezar durch Traumgesichte beunruhigt, und sein Geist verwirrte sich ganz. In dieser Geistesverwirrung zieht er nun seine *Weisen* zu Rate (V. 2), ähnlich wie in Gn 41, 8. Hier ist zwar nicht ausdrücklich die Rede, daß er alle Weisen gerufen hat, doch legt die folgende Aufzählung der einzelnen Klassen dies nahe. Wie in Ägypten[33], so bilden auch hier die Weisen vier Klassen (vgl. 4, 4 gegenüber zwei Klassen in 1, 20). Es ist jedoch nicht ganz klar, ob es sich hierbei wirklich um vier verschiedene Gruppen handelt, die in V. 27; 4, 44; 5, 11 in ähnlicher Weise aufgezählt werden, oder um vier Bezeichnungen derselben Klasse, wobei mit „Chaldäer" etwa alle zusammengefaßt werden (vgl. V. 4)[34]. „Chaldäer" ist hier jedenfalls nicht als Volksname, sondern als Berufsname (vgl. 1, 4) zu verstehen. Es gab in Babylonien wie in Ägypten wohl *Fachleute* für die Deutung der Träume, doch eine eigene *Gilde* der Traumdeuter gab es auch hier nicht[35].

Den versammelten *Weisen* teilt nun der König mit, daß er geträumt habe und beunruhigt sei, weil er den Traum nicht zu deuten wisse. Die Weisen verstehen das so, daß der König die Auslegung nicht kenne, und ersuchen deshalb den König, ihnen den Traum zu erzählen, damit sie ihn deuten könnten (V. 5)[36].

Nun folgt aber das Überraschende. Der König verlangt unter der Drohung, sie in Stücke zu hauen, ihm den *Traum* und seine *Deutung* mitzuteilen. Bei Erfüllung seines Verlangens verspricht er ihnen jedoch Ehre und Reichtum (V. 5—6). Die Weisen verstehen aber immer noch nicht, was der König eigentlich meine, und ersuchen ihn deshalb zum zweiten Mal, ihnen den Traum zu erzählen (V. 7). Ihr Mißverstehen deutet nun der König dahin aus, daß die Weisen Zeit gewinnen wollen, und er bleibt bei seinem Entschluß: Mitteilung und Deutung des Traumes oder Tod (V. 8—10).

Diese menschlich unmögliche Forderung des Königs kann nicht dadurch begründet werden, daß sich die Weisen auf ein *göttliches* Wissen zu berufen pflegten (vgl. V. 11)[37]. Diese Forderungen, wie die angedrohten drastischen Strafen, passen vielmehr so ganz zur Ungeduld eines morgenländischen Despoten (Beispiel orientalischer Grausamkeit siehe in 2 Kg 11, 18—27; 2 Makk 1, 16). *Nebukadnezar* folgert nämlich, daß, wenn ihr Wissen nicht hinreicht, den Traum

---

[30] ANET/Naboniderinschrift aus Harran, in: Biblica 40 (1959) S. 89—106.

[31] Siehe 1. Kap. A. *M. Leibovici*, a. a. O., S. 65—83.

[32] Eine Verbesserung „im 12. Jahr" ist nicht notwendig, „da die Behistuinschrift zwei Nebukadnezar erwähnt, deren kurze Regierung möglicherweise als 1. und 2. Jahr Nebukadnezars gezählt wurden" (*C. Schedl*, a. a. O.).

[33] *I. Vergote*, S. 80—94. [34] *F. Nötscher*, a. a. O., S. 603.

[35] *Herodot*, a. a. O., I, 107; siehe 1. Kap. A. *M. Leibovici*, a. a. O., S. 65—83.

[36] Das „aramäisch" erklärt sich aus unserer Quellenscheidung. Mit diesem Wort leitet der *makkabäische Pešer* zum *Ur-Daniel* über, der *aramäisch* geschrieben ist.

[37] *F. Nötscher*, a. a. O., S. 603.

zu erraten, auch ihre Auslegung des Traumes nicht zuverlässig sei. Deshalb will er ihnen zu Betrugs- und Täuschungszwecken keine Zeit lassen, sondern verlangt sofortige Antwort. Die Weisen wissen in ihrer unheilvollen Lage keinen anderen Ausweg, als zu beteuern, daß bis jetzt noch nie ein König solche Forderungen an die *Wahrsager, Zeichendeuter* oder *Chaldäer* gestellt hat. Nur die Götter könnten so etwas dem Menschen mitteilen. Diese weilen aber nicht unter den sterblichen Menschen (V. 11).

Dieses eindeutige Versagen der Magier ergrimmt den König, und er gibt in seinem Zorn den Befehl, die Weisen Babels zu töten (V. 12). Die Art dieses Befehls zeigt auch, daß es dem König nicht um eine Erprobung der Weisen ging, sondern daß er in Angelegenheiten, die für ihn von besonderer Entscheidung sind, die Grenzen des Menschlichen nicht mehr kennt und in der Wut über die Nichterfüllung seiner Wünsche über Leichen hinweggeht.

Daß der König den Traum vergessen hat, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch die geschilderte Begebenheit berechtigt zu dieser Annahme[38].

Durch die Forderung des *Traumerratens* wird die Traumauslegung für damalige Begriffe bis ins Göttliche gesteigert. Dieses Traumerraten hat sich aus der Traumdeutung entwickelt und steht nicht allein in der Literatur[39]. Jedoch sind die im Hinblick auf Daniel beigebrachten Parallelen zum Großteil viel jünger als das Danielbuch[40]. Die Ansicht *Ehrlichs*, daß *Traumdeuten* und *Traumerraten* auf derselben Gabe und Kunst beruhe, ist *geschichtlich* und vor allem *psychologisch* nicht haltbar. Die *Traumdeutung* ist geschichtlich und psychologisch gesehen eine Wissenschaft. Traumerraten kann hingegen, geschichtlich und auch psychologisch gesehen, nicht als eine Wissenschaft bezeichnet werden, wenn auch nach dem Stand der heutigen Forschung das Traumerraten nicht mehr in den Bereich des menschlich Unmöglichen gestellt werden kann. Spontane Fälle einer telepathischen Traumübertragung sind nicht eine allzugroße Seltenheit[41]. Derartige Übertragungen sind zumeist stark affektbetont (Eifersuchtsträume u. dgl.). Bei den meisten Berichten von Traumerratung handelt es sich jedoch um Märchen[42].

Die Parallelen von Dan 2 zu Gn 41 beziehen sich mehr auf Allgemeines: 1. Traumdeutung ist Gottessache (Dn 2, 21 30; Gn 41, 16); 2. Jahwes Vorsehung (Dn 2, 28 45; Gn 41, 28); 3. Anerkennung Jahwes durch die Heiden (Dn 2, 47; Gn 41, 38); 4. Erhebung und Einsetzung des Weisen (Dn 2, 48; Gn 41, 41). Dem stehen jedoch ganz spezifische Differenzen gegenüber. Das *Traumerraten* findet sich *nur* bei Daniel. Ebenso findet sich das Motiv vom zornigen Tyrannen, der seine Weisen wegen ihres Unvermögens töten lassen will, *nur* bei Daniel. Ferner besteht die Belohnung des Daniel nicht in einer Heirat, sondern er wird

---

38 *E. L. Ehrlich*, S. 93; *Flavi Josephi* opera, a. a. O., X, 10, 195; *A. Bentzen*, Daniel: HAT I, 16 (1937) S. 7; *F. Nötscher* ist hingegen gegenteiliger Ansicht (a a. O., S. 603).

39 Vgl. *E. L. Ehrlich*, S. 93—98.

40 *F. Nötscher*, a. a. O., S. 602.

41 *W. Schrödter*, Grenzwissenschaftliche Versuche für jedermann, Freiburg i. Br. 1960, S. 265 bis 274; vgl. 3. Kap.: Die telepathische Funktion.

42 Vgl. *E. L. Ehrlich*, S. 93—99.

angebetet (V. 46). Daniel wird Obervorsteher aller Weisen Babylons, während Josef die Ministerstellung erhält.

Diese spezifischen Differenzen sind mit der Annahme einer Nachbildung von Dn 2 nach der Josefsgeschichte schwer zu vereinen. Ehrlich[43] lehnt deshalb mit Recht die Annahme einer Nachbildung von Dn 2 nach der Josefsgeschichte ab.

Das Todesurteil über die Weisen sollte auch Daniel und seine Gefährten treffen. Denn in der öffentlichen Meinung wurde Daniel mit seinen Gefährten nach ihrer Vorbildung (1, 17—20) ebenfalls zu den Weisen gerechnet. Mit Klugheit und Umsicht (V. 13—15) begegnet nun Daniel der unheilvollen Gefahr. Er ersucht *Ariok*[44], den Chef der Leibwache, die Weisen Babels nicht umzubringen und ihn vor den König treten zu lassen, da er ihm den Traum kundtun könne (15, 24b). Ariok führt nun Daniel eiligst zum König, der Daniel noch nicht kennt. Er steht beim König noch nicht in Diensten und wird als einer der jüdischen Weggeführten bezeichnet (V. 25).

Daniel erklärt dem König, daß weder Weise, Wahrsager noch Sternenkundige ihm das gewünschte Geheimnis mitteilen könnten (V. 17). Es gibt jedoch *einen* Gott *im Himmel,* der Geheimnisse mitteilt und dem König das Ende der Tage kundtut.

b) Der Jude errät den Traum

Daniel stimmt mit den babylonischen Weisen darin überein, daß für die Beantwortung der Frage des Königs *göttliches* Wissen erforderlich ist. Während dieses göttliche Wissen allen anderen Weisen unerreichbar bleibt, ist es Daniel für diesen Fall zugunsten des Königs durch *göttliche* Offenbarung zuteil geworden (vgl. V. 27f). Daniel erzählt nun dem König, was er in seinem Traum geschaut hat (31—35).

Der König sah ein mächtiges Standbild mit außerordentlichem Glanz und furchtbarem Aussehen vor sich stehen. Der Kopf des Bildes war aus Gold, Brust und Arme aus Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Schenkel von Eisen und die Füße teils aus Eisen, teils aus Ton. Ein Stein, nicht von Menschenhand geworfen, löste sich vom Berge los und zermalmte die Füße der Statue. Da zerstob Ton, Erz, Silber und Gold, und der Wind verwehte sie spurlos. Der Stein aber wurde zu einem großen Berg und füllte das ganze Land[45].

Mit dieser Erzählung des Traumes ist auch seine Bedeutung schon gegeben, denn der Inhalt ist klar. Der Traum besagt nichts anderes als den Untergang eines selbstsüchtigen Königs durch eine fremde Macht. Dies hat *Nebukadnezar* auch gleich erkannt, und er wirft sich sofort vor *Daniel* nieder und befiehlt, ihm *Speise-* und *Rauchopfer* darzubringen. Wie nämlich der Trauminhalt zeigt und auch aus V. 1 ersichtlich ist, handelt es sich hier um einen reinen *Angsttraum.* Der König ist sich seiner Situation wohl bewußt (V. 46).

---

[43] *Ders.,* S. 101.

[44] *G. Rinaldi,* Daniele: GarB (1952) S. 56, versucht den Namen etymologisch zu erklären.

[45] Die nun in V. 36—45 folgende Deutung stammt, wie schon erwähnt, von einem *makkabäischen Pešer,* der das ganze Traumgesicht auf seine Zeit aktualisierte. Denn als eine ursprüngliche Erklärung des genannten Traumgehaltes wären diese Verse unverständlich.

Wenn also die angeführte Zeitangabe richtig ist, so deckt *Daniel* durch die Erratung dieses vergessenen Traumes dem Usurpator *Nebukadnezar IV.* den Zusammenbruch seiner Herrschaft und seines Reiches auf, der den König, wie aus V. 46 geschlossen werden kann, schon länger beunruhigte.

„Der Stein vom Berge" könnte allenfalls den König *Darius* bezeichnen, der von den iranischen Bergen herabsteigen und den Usurpator vernichten werde. Im Zusammenhang des ganzen Buches wird aber hinter der *Zeitgeschichte* die *Endgeschichte* sichtbar.

Die Errichtung eines goldenen Standbildes als Sinnbild der Reichsmacht, zu dessen Verehrung alles, was Rang und Namen hatte, aufgeboten wurde, paßt gut zu dem Bild eines Usurpators, der mit solch theatralischen Aufmärschen seine wankende Macht drakonisch untermauern will[46].

2. Psychologische Analyse

Wie aus der exegetischen Erklärung klar ersichtlich ist, fehlen bei diesem Traum sozusagen jegliche Anhaltspunkte für eine nähere psychologische Analyse. Nach unserer Quellenscheidung sind wir über die aktuelle Lebenssituation *Nebukadnezars* überhaupt nicht unterrichtet. Ebenso wissen wir nach unserer Quellenscheidung von der eigentlichen späteren Erfüllung dieses Traumes nichts mehr.

Was das Traumerraten betrifft, so kann dies, wie in der Exegese schon dargelegt wurde, ohne weiteres in einer telepathischen Kommunikation gelegen sein.

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Der ganze Inhalt dieses Traumes ist darauf gerichtet, den *Gott Israels* als den Gott „der Götter" (V. 47) *herauszustellen*, um so die *Vorrangstellung* der *Juden* aufzuzeigen. Dadurch wird freilich die Objektivität dieses Traumberichtes etwas beeinträchtigt, aber man wird trotzdem nicht sagen können, daß er jeglichen historischen Hintergrundes entbehrt.

B. DER UMGEHAUENE BAUM

Daniel 4

1 Ich, Nebukadnezar, lebte ruhig in meinem Hause und glücklich in meinem Palaste. 2 Nun hatte ich einen Traum; dieser erschreckte mich, und Gedanken auf meinem Lager und Gesichte meines Hauptes machten mich bestürzt. 3 Von mir erging darum der Befehl, mir alle Weisen Babels herbeizuholen; sie sollten mir die Deutung des Traumes mitteilen. 4 Da kamen die Zeichendeuter, Wahrsager, Chaldäer und Sternkundigen herbei, und ich erzählte vor ihnen den Traum, aber seine Deutung konnten sie mir nicht mitteilen. 5 Schließlich trat Daniel vor mich, der nach dem Namen meines Gottes Beltsazar heißt, auf dem der Geist heiliger Götter

[46] *C. Schedl*, a. a. O. (Manuskript).

ruht, und ich erzählte ihm den Traum: 6 Beltsazar, oberster der Zeichendeuter, ich weiß, daß der Geist heiliger Götter auf dir ruht, und daß dir kein Geheimnis Mühe macht. (Dies) sind meine Traumgesichte, die ich sah. Sage mir nun die Deutung! 7 Die Gesichte meines Hauptes auf meinem Lager: Ich schaute: Da war ein Baum inmitten der Erde, seine Höhe war groß. 8 Der Baum wuchs und ward stark; seine Höhe reichte zum Himmel; er war zu sehen bis ans äußerste Ende der Erde. 9 Sein Laub war schön, seine Frucht war reich, er hatte Nahrung für alle. Den Schatten unter ihm suchten die Tiere des Feldes; seine Zweige bewohnten die Vögel in der Luft. (Von ihm nährte sich alles Lebende.) 10 Ich schaute in den Gesichten meines Hauptes auf meinem Lager: Da war ein Wächter und Heiliger, der vom Himmel herabstieg; 11 er rief mit mächtiger Stimme und sprach also: „Den Baum haut um, seine Zweige schneidet weg, sein Laub streift ab, zerstreut seine Frucht! Das Wild unter ihm eile fort, die Vögel von seinen Zweigen! 12 In der Erde jedoch laßt den Wurzelstock ihm, in einer Fessel von Eisen und Erz im Grün des Feldes! Vom Tau des Himmels sei er benetzt, mit den Tieren habe er teil am Gras auf dem Boden. 13 Sein Herz werde anders als das eines Menschen, das Herz eines Tieres sei ihm gegeben! So sollen sieben Zeiten über ihn hingehen! 14 Auf Entscheid der Wächter (beruht) der Beschluß, und Befehl der Heiligen ist die Sache, damit die Lebenden erkennen, daß der Höchste der Herr ist über das Königtum bei den Menschen; er gibt es, wem er will, den Niedrigsten der Menschen betraut er damit." 15 Dies ist der Traum den ich, der König Nebukadnezar, hatte, und du, Beltsazar, sage mir die Deutung! Denn keiner von all den Weisen meines Reiches konnte mir die Deutung mitteilen. Doch du vermagst es, denn der Geist heiliger Götter ruht auf dir.

1. Exegetische Erklärung

Daniel 4 ist nicht einheitlich, sondern weist verschiedene Schichten auf. Die Traumerzählung V. 1—14 ist noch ein Rest des *Ur-Daniel.* Mit V. 15, der die Einleitung zur Traumdeutung bildet, scheint bereits die *makkabäische* Deutung (pešer) zu beginnen[47]. Für die eigentliche Traumdeutung kommt also nur V. 1—14 in Betracht.

a) Dir macht kein Geheimnis Mühe

Wie in Kapitel 2 handelt es sich auch hier um einen Traum des Königs *Nebukadnezar.* Da der König den Traum nicht selbst auslegen kann, ruft er alle *Weisen Babels* zu sich (vgl. 5, 11; ähnlich 2, 2 27; vgl. zu 1, 4); obwohl dem König *Daniel* als ein bewährter und allen babylonischen Weisen überlegener Traumdeuter bekannt ist (V. 6; 2, 48), werden doch diese Weisen trotz ihres

[47] *C. Schedl,* a. a. O. (Manuskript).

Versagens (2, 1—12) als die eigentlich Zuständigen zuerst befragt[48]; aber auch diesmal erfolglos (vgl. 4, 15). Daß hier auf den in Kapitel 2 erzählten Vorgang gar nicht Bezug genommen wird, „erklärt sich wohl wieder aus der ursprünglichen Selbständigkeit der beiden Erzählungen“[49].

Schließlich kommt nun auch Daniel, von dem der König weiß, daß auf ihm der Geist der Götter ruht (V. 5). Die Anrede des Königs ist politheistisch (vgl. 2, 48). Aber auch bei ihm ist übermenschliches prophetisches Wissen und wunderbares Können eine Wirkung des göttlichen Geistes im Menschen (vgl. Gn 41, 38 f; Richt 6, 34; vgl. auch Is 11, 2). In seinem Vertrauen zu Daniel erzählt nun der König auch diesem seine Traumgesichte und verlangt von ihm die Deutung[50].

b) Dies ist der Traum

Der erste Teil des Traumes (V. 7 b) wird wie der zweite (V. 10) durch ein wa'ᵃlū eingeleitet, das sachlich dem hebräischen „wehinne“ entspricht[51]. Das Symbol des Traumes ist der *Weltentraum* (V. 7—9; vgl. Ez 31, 3—18, die Zedern als Bild des Pharao, dazu Ex 17, 22—24; 19, 10—14). Der König sieht einen Baum, der bis zum Himmel emporwächst und bis an die Grenzen der Erde zu sehen ist. Seine Früchte bieten Nahrung für alle. Beinahe die gleiche Symbolik des Baumes findet sich auch in den *Inschriften Nebukadnezars*, die man im *Wadi Brisa* gefunden hat, wo Babylonien mit einem großen Baum verglichen wird, der seine Schatten über alle Völker wirft[52]. Seinen Schatten suchen die Tiere des Feldes, und die Vögel des Himmels wohnen in seinen Zweigen.

Mit dem wa'-ᵃlū in V. 10 wird ein neuer Abschnitt im Traumbild angedeutet.

Und siehe, ein heiliger Wächter steigt vom Himmel herab und ruft: Haut um den Baum, schneidet seine Zweige ab, entlaubt ihn und zerstreut seine Frucht. Wild und Vögel sollen ihn verlassen (V. 11). Nur der Wurzelstock (vgl. Is 6, 13; 11, 1) soll bleiben (V. 12). Schutz kann der Baum also niemandem mehr bieten. Der Wurzelstock selbst soll mit Metallbändern umgeben werden. Das Bild des Baumes wird hier aufgegeben. Er ist vernichtet. Nur der Stumpf ist noch vorhanden. Aber selbst dieser ist gefesselt in Eisen und Erz. Die Ansicht Nötschers[53], daß die Fesselung des Wurzelstockes die sofortige Sicherung des Thrones besage, widerspricht dem ganzen Zusammenhang. Hiergegen kann auch nicht angeführt werden, daß das Altertum eine solche Baumpflege nicht übte[54], denn die Welt der Träume spricht meistens in Symbolen. Rinaldi spricht dieser Fesselung des Wurzelstockes auch jegliche Symbolik ab, weil in der späteren Verwirklichung davon nicht die Rede sei[55]. Diese spätere Verwirklichung kann jedoch nach unserer Quellenscheidung nicht als der ursprüngliche Erfüllungs-

---

48 *F. Nötscher*, a. a. O., S. 618. 49 Ebd.

50 Nach dem MT erhält Daniel wie in Kap. 2 den Auftrag, den Traum zu erraten (V. 6 b) und zu deuten. Das beruht jedoch auf einer Vermischung der beiden Erzählungen.

51 *E. L. Ehrlich*, S. 116. 52 *G. Rinaldi*, a. a. O., S. 75; *A. Bentzen*, a. a. O., S. 12.

53 *F. Nötscher*, a. a. O., S. 619.

54 *A. Bentzen*, a. a. O., S. 19; *F. Nötscher*, a. a. O., S. 619.

55 *G. Rinaldi*, a. a. O., S. 76.

bericht angesehen werden. Aber abgesehen davon ist dieses Bild schon rein aus dem Zusammenhang *symbolisch* aufzufassen. Durch die Fesselung des Wurzelstockes kommt nämlich zum Ausdruck, daß sich der König in keiner Weise rühren kann. Nicht nur seine ganze Macht und seine Untergebenen sind verschwunden, sondern er *selbst* ist auch jeder Handlung unfähig. Denn Wahnsinn wird über ihn kommen (vgl. 1 Sm 21, 24), und sein Benehmen wird dem eines Tieres gleichen, dessen Herz ihm gegeben wird (V. 13). Das Herz gilt im alten Orient als der Sitz des Verstandes und weiterhin der geistigen Kräfte überhaupt.

In diesem Zustand sollen *sieben Zeiten* über den König hinweggehen. Aus dieser Zahl Sieben kann jedoch nicht auf sieben Jahre geschlossen werden[56], sondern es handelt sich dabei um eine unbekannt lange Frist. *Sieben* ist eine *runde* Zahl.

Das Ganze ist ein göttlicher Beschluß, etwa der himmlischen Ratsversammlung (vgl. 1 Kg 2, 19; Jb 1), und wird von den dabei anwesenden Engeln (V. 10) verkündet und ausgeführt. Der Zweck dieses Beschlusses besteht darin, dem Menschen zu zeigen, daß Gott der höchste Herr ist, in dessen Macht auch das Königtum des Menschen liegt. Damit endet der Traumbericht.

2. Psychologische Analyse

Auch bei diesem Traum kann psychologisch gesehen nicht mehr ausgesagt werden, als in der exegetischen Erklärung dargelegt wurde. Was wir nämlich von der aktuellen Lebenssituation *Nebukadnezars* wissen (V. 1), steht gerade im Widerspruch mit dem Trauminhalt, der wie ein Blitz aus heiterem Himmel (V. 2) in die Ruhe seines Hauses und in das Glück seines Palastes zündet (V. 1).

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Wie in Dn 2, so ist auch hier der Traum bewußt auf das *Hervorheben* der *Erhabenheit Gottes* und seines *Volkes* gerichtet, das auch hier in *Daniel* vertreten ist. Dadurch sollte wohl den Juden in ihrer Gefangenschaft Mut und Vertrauen zu ihrem Gott eingeflößt werden.

III. Juda erzählt den Seinen einen Traum

2 Makkabäer 15

11 Einen jeden von ihnen hatte er ausgerüstet nicht so sehr mit der Sicherung, die von Schilden und Speeren kommt, sondern mit einem Troste durch erhebende Worte. Allen machte er noch eine Freude, indem er einen ganz glaubwürdigen Traum, eine Art Vision erzählte. 12 Der Inhalt der Vision aber war der: Der frühere Hohepriester Onias, ein ganz vortrefflicher Mann, bescheiden im Umgang, sanft in der Art, würdevoll im Ausdruck, von Jugend auf jeder Tugend zugetan, hat mit erhobe-

[56] LXX; *Flavi Josephi* opera, a. a. O., X, 6, 216.

nen Händen für das ganze Geschlecht der Juden gebetet. 13 Dann sei genauso ein Mann erschienen von altehrwürdigem Aussehen, von dem eine wunderbare, ganz außerordentliche Hoheit ausstrahlte. 14 Onias hat auf Befragen über ihn die Auskunft gegeben: „Das ist der Freund der Brüder, der für das Volk und die heilige Stadt viel betet, Jeremias, der Prophet Gottes!" 15 Da habe Jeremias die rechte Hand ausgestreckt und dem Judas ein goldenes Schwert mit den Worten gegeben: 16 „Nimm das heilige Schwert als Gottesgeschenk. Mit ihm wirst du die Feinde schlagen."

1. Exegetische Erklärung

a) Nimm das heilige Schwert

Juda hat seine Leute mit feurigen Worten zum Kampfe ermuntert. Nun erzählt er ihnen noch einen *Traum*, eine Art Vision, in der er eine Offenbarung Gottes geschaut zu haben glaubt, um ihren Mut noch zu steigern. Auch der Verfasser hält den Traum für ganz glaubwürdig (V. 11). Der Zusatz „eine Art Vision" drückt diesen Wahrheitscharakter noch mehr aus, denn ursprünglich bezeichnete das griechische Wort eine wirkliche Erscheinung im wachen Zustand im Gegensatz zum Traumgesicht. Es kann aber nicht sicher entschieden werden, ob es sich hier um einen Traum oder um eine Vision handelt[57]. Der genannte Zusatz in V. 11 und vor allem dann auch in V. 12 sprechen für eine Vision, damit kann aber auch eine *Traumvision* gemeint sein.

Juda sah in diesem Gesicht zwei Gestalten, die für das Volk beteten, *Onias* und *Jeremjah*. Diese Vision begann mit der Erscheinung des Hohenpriesters Onias (vgl. 3, 1), der für die ganze Gemeinde der Juden mit ausgebreiteten Händen betete (V. 13; vgl. Ex 17, 11; Neh 8, 6). Da erschien noch eine andere Gestalt, die Juda noch nicht erkennen konnte. Onias erklärte ihm aber, daß es Jeremjah, der *große Beter* für das Volk und die heilige Stadt, sei. Jeremjah streckte seine Hand aus und überreichte Juda das goldene Schwert mit den Worten: „Nimm das heilige Schwert als eine Gottesgabe. Mit ihm wirst du die Feinde zerschmettern" (V. 16).

b) Die zwei großen Beter

Daß gerade *Onias* (vermutlich Onias III.) und *Jeremjah* als die großen Fürbitter erscheinen, ist nicht verwunderlich. Beide sind *Märtyrer* für das Volk und den wahren Glauben Israels. Onias wurde auf Veranlassung seines Rivalen Menelaus ermordet (4, 20—38). Jeremjah wurde wegen seiner Treue zu Jahwe und seinem Volke nach der Legende gesteinigt. Jeremjah, der Prophet des Babylonischen Exils und des Untergangs von Jerusalem, war aber auch ein großer Beter. Denn kaum eine andere Prophetenschrift enthält so viele Gebete wie gerade sein Buch. Das Schwert, das er Juda überreicht, ist das Zeichen des Sieges.

Dieses ganze Traumgeschehen ist, wie der Hagiograph selbst bemerkt, ganz glaubwürdig. Für Juda und seine Leute gibt es in dieser großen Not keine

---

57 *A. Penna*, Libri dei Maccabei: GarB (1953) S. 192; vgl. auch *E. L. Ehrlich*, S. 148, Anm. 2.

andere Hoffnung als auf die Hilfe Gottes und auf seine Verheißung (V. 7—9). Beispiele aus dem Gesetz und den Propheten sollen ihnen Mut geben (V. 11—16).

Der Traum erweist sich als ein Ausdruck *innerer Spannung*, die in den Gestalten der beiden Beter und der Übergabe des Siegesschwertes in plastischer Form in Erscheinung tritt. Aber in diesem so natürlich anmutenden Traumgesicht werden nicht nur Assoziationen des Unterbewußten wach, sondern es eröffnet sich in ihm, wie V. 25—34 zeigen, gleichzeitig auch die nächste Zukunft.

Dieser Abschnitt hat auch *dogmatisch* gesehen eine besondere Bedeutung. Er spricht ganz klar die *Fürbitte der Heiligen* für das *streitende Gottesvolk* aus. Und von diesen Fürbitten der Heiligen bis zur *Heiligenverehrung* ist kein großer Schritt mehr[58].

2. Psychologische Analyse

a) Bezugssystem der aktuellen Lebenssituation

Obwohl die näheren Umstände dieses Traumes nicht bekannt sind, darf man hier wohl unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Lebenssituation *Judas* ein Spiegelbild seines restlosen Gottvertrauens in äußerster Not erblicken, das aus dem Vorbild der beiden Märtyrer zur ungetrübten Gewißheit erstarkt ist (V. 16).

b) Präkognitives Bezugssystem

Wie aus V. 25—34 hervorgeht, ist die im Traum vernommene Verheißung (V. 16) Wirklichkeit geworden. Es kann hier jedoch nicht gesagt werden, daß wir es folglich in V. 16 mit einer Präkognition oder Prophetie zu tun haben. Der spätere Sieg läßt sich nämlich auch durch den *mutigen* Einsatz *Judas* und seiner Mannen erklären, die, angefeuert durch die Ermunterung Judas (V. 7—11) und die Erzählung seines Traumes, dem Feind entgegenschritten und so trotz ihrer geringen Zahl *Nikanor* vernichteten (V. 25—35), wie einst *Gideon* mit nur 300 Mannen (Richt 7, 16) das ganze Heer der Midianiter in die Flucht schlug (Richt 7, 19—25).

3. Heilsgeschichtliche Wertung

Dieser Traum wird in äußerster Gefahr, daß durch das Schwert des „dreimal Bösen" (V. 3) Leben (V. 1) und Glaube (V. 4—5) der Getreuen Gottes vernichtet werde, zur *Quelle* letzter Zuversicht und zum Garanten des siegreichen Kampfes.

---

[58] *H. Bückers*, Die Makkabäer. Das Buch Job: HB 5, Freiburg i. Br. 1939, S. 259.

7. KAPITEL

Der Traum im Heilsplan Gottes

A. DER TRAUM IN DER JETZTZEIT

Der Traum, der im Leben des Menschen gleichsam eine zweite Welt seines Erlebens und Existenzkampfes bildet, hat auch im Heilsplan Gottes eine besondere Stellung. Auf einen kleinen Hinweis sind wir schon bei der heilsgeschichtlichen Wertung der einzelnen Traumberichte gestoßen. Den vollen Umfang der heilsgeschichtlichen Bedeutung des Traumes kennzeichnen jedoch erst die diesbezüglichen Aussagen des AT selbst. In der *Jetztzeit* ist seine Heilsbedeutung noch ziemlich verborgen und auf Einzelne beschränkt, mit denen Gott etwas Besonderes vorhat. Er belehrt und läutert sie durch Träume, gibt ihnen in Träumen seine Gerechtigkeit kund und prüft ihre Treue.

1. Eine stille Belehrung

Job 33
14 Denn einmal redet Gott,
und auch ein zweites Mal, man beachtet es nicht,
15 im Traum, dem Gesicht der Nacht,
wenn tiefer Schlaf die Menschen befällt
während des Schlummers auf dem Lager.
16 Dann tut er das Ohr des Menschen auf,
und auf ihre *Belehrung* drückt er sein Siegel.

Textkritisch sind diese Verse sehr schwierig und wegen des zum Teil verdorbenen Textes kaum wieder herstellbar[1]. Schon V. 14 ist schwierig. Am sinnvollsten ist noch die Auffassung Peters[2], daß 'aenōs V. 12 Subjekt zu jᵉšūraennā (man beachtet es nicht) sei. Hingegen ist die Übersetzung Hölschers[3]: „Gott redet ein für allemal, ein zweites Mal beachtet er's nicht" unverständlich. Auch die Übersetzung Stiers[4]: „ein zweites Mal macht ers nicht weiß" läßt sich in den Zusammenhang schwer einfügen.

[1] Siehe die Kommentare.

[2] *N. Peters,* Das Buch Job: EHAT 21 (1928) S. 374; vgl. auch *H. Junker,* Das Buch Job: EB 4 (1959) S. 391; *A. Weiser,* Das Buch Hiob: ATD 13 (1956) S. 218.

[3] *G. Hölscher,* Das Buch Hiob: HAT I, 47 (1937) S. 78; vgl. auch *E. Robin,* Job: SB 4 (1949) S. 832—833.

[4] *F. Stier,* Das Buch Ijjob, München 1954, S. 161.

In V. 15 aβ sehen Peters[5] und Hölscher[6] eine Glosse. Dies ist jedoch nicht notwendig[7]. V. 16 ist besonders schwierig[8]. Am sinnvollsten liest man wohl mit Junker[9] übᵉmūsārām.

Job hatte das Schweigen Gottes schwer ertragen. Wie wenn der Allerhöchste auf das Rufen des Menschen gleich antworten müßte.

Elihu macht nun Job aufmerksam, daß Gott sich auf verschiedene Weisen offenbaren kann. Einer dieser Wege der göttlichen Offenbarung ist der *Traum* (V. 15) und der *Schmerz* (V. 17). Der Autor will damit sagen, daß Gott keineswegs schweigt (V. 13), vielmehr gibt Gott seinen Willen kund im Traum und im Schmerz. Aber nicht jeder Traum kann als eine Offenbarung Gottes angesehen werden. Gott *selbst* muß dem Menschen erst die *Fähigkeit* dazu geben, seine Stimme im Traum zu vernehmen (V. 16).

Job 4
12 Zu mir kam heimlich etwas,
und mein Ohr erfaßte ein Flüstern davon
13 in Grübeleien aus Nachtgesichten,
wann der Schlaf die Menschen befällt.
14 Furcht kam über mich und Zittern,
jedes meiner Gebeine geriet in Erschrecken.
15 Ein Hauch glitt über mein Antlitz,
während sich das Haar an meinem Körper sträubte.
16 Da stand, ohne daß ich ihr Aussehen genau erkennen konnte,
eine Gestalt vor meinen Augen,
eine leise Stimme vernahm ich.

Eliphaz beweist die allgemeine *Sündhaftigkeit* des Menschen (4, 12 — 5, 7). Dabei beruft er sich auf eine Gottesoffenbarung (4, 12—21) und seine Lebenserfahrung (5, 1—7).

In lebhafter Weise schildert er den Zustand seiner Vision. Es handelt sich bei dieser Vision nicht um ein echtes Erleben, sondern nur um ein literarisches Darstellungsmittel[10]. Die realistische Deutlichkeit dieser Schilderung zeugt von großer psychologischer Beobachtungsgabe des Autors.

Die Schilderung der Vision beginnt damit, daß der Visionär das Nahen eines leisen „Wortes" vernimmt. Wie ein leises Flüstern dringt dieses an sein Ohr. Als Zeit der Vision wird die Nacht angegeben. Die Vision selbst wird als

---

[5] *N. Peters*, a. a. O., S. 375.

[6] *G. Hölscher*, a. a. O., S. 78; vgl. auch *G. Fohrer*, Das Buch Hiob: KAT 16, Gütersloh 1963, S. 453 und 454.

[7] *E. L. Ehrlich*, S. 147; vgl. auch die einzelnen Kommentare.

[8] *E. L. Ehrlich*, S. 147, setzt sich mit den einzelnen Auffassungen auseinander.

[9] *H. Junker*, a. a. O., S. 391. [10] Ebd., S. 326.

ein ḫaezjōn lailā bezeichnet, denn von einem Schlafen ist keine Rede. Deshalb wird auch nie von einem ḥalōm gesprochen.

Es handelt sich hier nicht um einen *Traum*, sondern um eine *Nachtvision*[11], ähnlich wie in 1 Sm 3, 5—15.

2. Heilsame Läuterung

Job 7
13 Wenn ich denke: Meine Ruhestätte werde mich trösten,
mein Ruhelager werde mein Leid mittragen,
14 so quälst du mich mit Träumen,
und mit allerlei Gesichten erschreckst du mich.

In ihrem Zusammenhang gehört diese Stelle zur Anklage, die Job an Gott richtet, nachdem ihm Eliphaz sein Leiden als eine Züchtigung Gottes erklären wollte.

Job flüchtet sich in seinem Leiden in den Schlaf und hofft, daß er auf seinem Lager *Ruhe* und *Trost* fände (V. 13). Sein Hoffen ist jedoch vergeblich, denn auf seinem Lager erschreckt ihn Gott mit *Träumen* und allerlei *Gesichten*. b't findet sich öfter in Job und wird immer nur von geheimnisvollen übernatürlichem Schrecken gebraucht (vgl. 1 Sm 16, 4). Die wechselnde Präposition V. 13 a: ba; V. 13 b: mē erklärt sich am einfachsten daraus, daß der Autor nur wechseln wollte. Im übrigen erklären sich die beiden Verse am besten als einen Parallelismus[12]. Die Übersetzung Budde's[13] von mēḥäzjōnōt mit „aus Gesichten" widerspricht dem Sinn der Stelle, denn Gott erscheint nicht selbst in dieser Vision, sondern Gott schickt vielmehr die Träume und Visionen, um Job zu erschrecken. Damit ist für Job jeder Ausweg aus seinem Leiden versperrt. Im Wachen wie im Schlafen wird er vom Leid geplagt.

Der Traum ist hier nicht als eine *Offenbarung* gesendet, sondern dient als *Ursache* von Qualen, die allerdings Gott zugeschrieben wird. Somit haben wir es auch hier mit einer *Manifestation* Gottes durch den *Traum* zu tun. Daß die Träume wohl eine Folge der Krankheit waren, kann ihre göttliche Urheberschaft nicht aufheben[14], denn alles liegt im Plane Gottes und wird von Job auch in diesem Sinn aufgefaßt.

3. Künder der Gerechtigkeit

Weisheit 18
17 Da auf einmal versetzten Traumgebilde sie in furchbaren Schrecken
und unerwarte Ängste überkamen sie,

---

[11] *N. Peters*, a. a. O., S. 53. [12] *E. L. Ehrlich*, S. 145.

[13] *K. Budde*, Das Buch Hiob: GHAT II, 1 (²1913) S. 34.

[14] *E. L. Ehrlich*, S. 146, meint, daß Job den Zusammenhang zwischen Krankheit und Traum nicht gesehen hat.

18 und einer stürzte da, der andere dort halbtot nieder,
indem er die Ursache kundtat, weshalb er sterben mußte.
19 Die aufregenden Träume nämlich hatten ihnen dies
im voraus kundgetan,
damit sie nicht ohne zu wissen,
warum sie Schlimmes erleiden, zugrunde gingen.

Hier werden uns nähere Einzelheiten über den *Tod der Erstgeburt in Ägypten* gegeben. Schreckliche Träume und unerwartete Befürchtungen dringen auf sie ein. Sie sollten nicht sterben, ohne vorher die Ursache ihres Todes zu erfahren und diese sich gegenseitig mitzuteilen. Daß gerade der *Traum* dazu dient, kann nicht verwundern (vgl. Jb 7, 13—14). Daß jedoch diese Träume Gott sendet, wie Ehrlich[15] meint, kann nicht so sicher entschieden werden. Das Vorausahnen großer Katastrophen durchzieht nämlich die ganze Traumliteratur[16]. Um welche Ursache es sich dabei handelt, ist dann von Fall zu Fall zu entscheiden.

In unserem Falle scheint das Traumbild auf einer ganz *natürlichen* Ebene zu liegen. Den Ägyptern war die Tötung der Erstgeburt schon angekündigt (Ex 1, 4—6). Die Erstgeborenen mußten deshalb gerade in bangster Erwartung sein, zumal die neun vorausgegangenen Plagen die Gemüter in die größte Angst trieben (Ex 7, 14—11; 10). Daß diese Angst auch in ihren Träumen zum Ausdruck kam, erklärt sich aus der ganzen Situation von selbst. Hierfür spricht auch, daß die Ägypter die Israeliten noch in derselben Nacht baten, von ihnen wegzuziehen, da sie in ihnen die Ursache des großen Unglückes sahen (Ex 12, 30 bis 31).

Wenn wir auch keine neue Züchtigung voraussetzen, die aber auch nicht geleugnet werden kann, stehten die Träume trotzdem in einem ganz innigen Abhängigkeitsverhältnis mit Gottes Befehl. Sie gehören nämlich mit zum Plane Gottes und sind durch Gottes Vorherverkündigung und die vorausgehende Züchtigung verursacht worden. So wird hier der *natürliche Traum* zum *Verkünder der Gerechtigkeit Gottes.*

4. Prüfstein der Treue

Deuteronomium 13

2 Sollte ein Prophet in deiner Mitte aufstehen oder ein Traumseher, und
er dir ein Wahrzeichen oder ein Wunder ankündigen, 3 und das Zeichen
und Wunder auch wirklich eintreffen, mit Berufung auf das er dir gesagt
hat: „Wir wollen fremden Göttern nachgeben — solchen, die du nicht
kennengelernt hast — und sie verehren", 4 so darfst du nicht auf die
Worte jenes Propheten oder auf jenen Traumseher hören. Denn Jahwe,
euer Gott, will euch nur prüfen, ob ihr Jahwe, euren Gott, wirklich aus

[15] *Ders.*, S. 149.
[16] *W. Moufang - W. O. Stevens*, Mysterium der Träume, München 1953, S. 127—294.

ganzem Herzen und aus ganzer Seele liebet. 5 Nur an Jahwe, euren Gott, sollt ihr euch halten, nur ihn sollt ihr fürchten, nur seine Gebote sollt ihr beobachten, nur auf seine Stimme hören, nur ihn verehren und nur ihm anhangen. 6 Jener Prophet aber oder jener Traumseher soll getötet werden, denn er hat Auflehnung verkündet wider Jahwe, euren Gott, der euch aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat und der dich losgekauft hat aus dem Sklavenhause, und er wollte dich abbringen von dem Wege, auf dem Jahwe, dein Gott, dir zu wandeln geboten hat, und so sollst du das Böse fortschaffen aus deiner Mitte.

In diesen Versen handelt es sich nicht um ein eigentliches Gesetz — der angenommene Fall ist zu irreal — sondern um eine *predigtartige* Anweisung der deuteronomischen Gesetzespredigt[17]. Den Zuhörern wird eingeschärft, daß sich Israel durch nichts und durch niemand von der alleinigen Verehrung Jahwes abbringen lassen darf (vgl. Gal 1, 8).

Zunächst ist von einem *Nabi* und von einem *Träumer* (ḥōlem) die Rede. Diese sind imstande, Zeichen oder Wunder anzukünden, die dann auch wirklich eintreffen können (V. 2). Bei diesen genannten Zeichen und Wundern ist wohl an Phänomene zu denken, die außerhalb der normalen menschlichen Fähigkeiten, aber trotzdem im Bereich des Menschlichen liegen[18]. Das Wunder oder das vorausgesagte Zeichen mag ohne weiteres eintreffen (V. 2). Wenn sich der Prophet oder Träumer dabei jedoch auf fremde Götter beruft und das Volk anhält, sie zu verehren, so darf man ihren Worten nicht trauen (V. 3—4). Denn Jahwe, der alles fügt, hat in diesem Falle das von falschen Propheten oder Träumern Angekündigte eintreten lassen, um Israel dadurch zu *prüfen*, ob es Jahwe wirklich aus ganzem Herzen liebe (V. 4). Denn auf Jahwe allein soll Israel hören. Ihn allein soll es verehren und nur ihm anhangen (V. 5). Jeder Prophet oder Träumer aber, der durch besondere Zeichen und Wunder den Abfall von Jahwe predigt, soll getötet werden (V. 6). Hier haben wir es mit der Verwertung einer alten Rechtsbestimmung zu tun, die für jeden die Todesstrafe bestimmt, der „Auflehnung redet wider Jahwe"[19].

Wie bei *Jeremjah*, so wird auch hier zwischen Propheten und Träumern nicht unterschieden. Budde[20] will dies so verstehen, als meine der Autor: „oder ist es bloß ein Träumer". Dieser Ansicht widerspricht nicht nur der vorliegende Vers, sondern ebenso die Wiederholung in V. 6. Ferner ist bekannt, daß es bei den umliegenden Völkern keine eigene Traumdeutergilde gegeben hat[21]. Es handelt sich hier auch nicht, wie dies ausdrücklich erwähnt ist (V. 3), um Jahwepropheten (wie in Jr 23, 25ff; 29, 8f), sondern um fremde Propheten (wie in Jr 27, 9),

17 *H. Junker*, Das Buch Deuteronomium: EB 1, S. 484.
18 Siehe 3. Kap.
19 *H. Junker*, a. a. O., S. 485: vgl. zu dieser feststehenden Wendung auch Jr 28, 16.
20 *K. Budde*, ZAW 36 (1916) S. 94, Anm. 1.
21 Siehe 1. Kap. A; vgl. *M. Leibovici*, a. a. O., S. 19—123.

bei denen die Träumer eine besondere Klasse neben anderen bilden[22]. In Israel hat es nämlich nie eine besondere Klasse von Träumern gegeben[23]. Die Ansicht Ehrlichs[24], daß in Israel der Traum an die Propheten gebunden war, die Jeremjah als Lügenpropheten bezeichnet, widerspricht vollkommen der Stellung des Traumes im AT. Von einem *persongebundenen* Traum ist nämlich im ganzen AT *nie* die Rede, außer in *Joel* (3, 1) in bezug auf die Endzeit. Es ist geradezu das Gegenteil der Fall. Gott offenbart sich im Traume, wem er nur will, Juden (Gn 15, 12—17; 28, 10—17; 31, 10—13; 37, 5—10; 46, 1—5; 1 Kg 3, 5—15; Dn 2, 1—49; 4, 1—15; 7; 2 Makk 15, 11—16) wie Heiden (Gn 20, 2—7; 31, 24—29; 40; 41, 1—32; Richt 7, 13—14).

Außerdem können die *Lügenpropheten,* von denen Jeremjah spricht, nicht als eine bestimmte Prophetenklasse angesehen werden. Es sind darunter vielmehr alle Scharlatane zu verstehen, die sich als Boten Gottes ausgaben und mit sämtlichen Offenbarungsmitteln, wozu auch der Traum gehört, ans Volk herantraten, um es durch selbsterworbene Lügen in die Irre zu führen.

Deshalb findet sich auch hier kein Anhaltspunkt für die Ablehnung des Traumes als Offenbarungsmittel. Denn das Wahrheitskriterium für eine Offenbarung Jahwes ist hier wie bei Jeremjah nicht das Faktum des Nicht-Traum-Seins, sondern der Inhalt dessen, was verkündet wird. Damit ist sogar indirekt der Traum als mögliches Offenbarungsmittel anerkannt. Daß der Traum hier in Verbindung mit fremden Göttern gestellt wird, schränkt deshalb seinen Offenbarungscharakter in keiner Weise ein[25].

Der Traum als eine menschliche Potenz kann nämlich wie alles Menschliche von Gott wie vom Menschen gebraucht werden. Dadurch, daß der Mensch diese Potenz gebraucht, um *Menschliches* als *Göttliches* hinzustellen, ist nicht auch schon gesagt, daß Gott diese Potenz nicht mehr gebrauchen könne, um *Göttliches menschlich faßbar* zu machen. Daß sich jedoch Gott in einer Zeit, wo gerade diese Potenz des Menschen, weil sie eben Gott zur Kundgebung seines Willens beanspruchte, zum Werkzeug der Scharlatane wurde, auf eine andere Weise offenbart, deckt sich vollkommen mit der Offenbarungsgeschichte Gottes. Immer nämlich, wenn sich Gott dem Menschen offenbarte, offenbarte er sich in einer *geachteten Form* und *unzweideutig*. In einer Zeit nun, wo der Traum für eigennützige Zwecke zur Verführung des Volkes verwendet wurde, bildete er nicht mehr die entsprechende Form für das Wort Gottes. Deshalb offenbarte sich Gott durch die Form des *Wortes* selbst.

B. DER TRAUM IN DER ENDZEIT

In der *Endzeit* bildet der Traum für den Gläubigen eine allgemeine Seinsweise des täglichen Lebens. Da wird sich allen die Stimme Gottes im Traume kundtun,

---

[22] *H. Greßmann:* ZAW 42 (1924) S. 333, denkt an Baal's Propheten (vgl. Jr 2, 8).
[23] Siehe 1. Kap; vgl. *M. Leibovici,* a. a. O., S. 101—124.
[24] *E. L. Ehrlich,* S. 162. [25] Gegen *E. L. Ehrlich,* S. 162.

Vornehmen und *Knechten*. Denn der Geist Gottes wird sich über alles Fleisch ergießen, und es werden alle Propheten sein und in Träumen Gottes Weisung und Heilsplan erkennen.

Darnach werden alle Träume haben

Joel 3
1 Darnach wird es geschehn:
Ich gieße meinen Geist auf alles Fleisch,
daß eure Söhne und Töchter weissagen,
eure Greise Träume haben,
und eure Jünglinge Gesichte sehen.

Textkritisch ist hier zu erwähnen, daß die LXX apo tu pneumatos mou übersetzt; ebenso auch die alt lat., syr., kopt. und armen. Übersetzung. Der griechische Übersetzer wollte dadurch wohl zum Ausdruck bringen, daß der Mensch nur einen Teil des Geistes erhalte, dessen Fülle er in Gott sucht[26].

Der Gedanke des *Traumes* als *Offenbarungsmittel* von Nm 13, 6 erfährt hier eine entscheidende Erweiterung. Nicht nur die *Propheten*, sondern *alles Fleisch* wird durch die Ausgießung des Geistes Gottes *Träume* und *Gesichte* haben. Die Verteilung der verschiedenen Offenbarungsweisen auf die verschiedenen Altersstufen ist als rhetorisch aufzufassen und dient zur besseren Illustrierung der endzeitlichen Geistausgießung auf alle Gläubigen[27].

Unter „alles Fleisch" (kol-basar) ist immer eine Gesamtheit zu verstehen, die aus dem Zusammenhang näher bestimmt werden muß. So kann die Wendung *alle Geschöpfe* schlechthin (Gn 6, 17; Nm 9, 11; 18, 15; Ps 136, 25), *alle Menschen* (Gn 6, 12; Is 40, 5; 66, 23) oder *Israel allein* (Jr 12, 12; Ez 21, 19) umfassen. An dieser Stelle kann jedoch die Tierwelt nicht eingeschlossen sein, denn das Tier erscheint nirgends als ein Träger des göttlichen Geistes[28]. Aber auch die Heiden sind nicht eingeschlossen[29]. Aus dem Folgenden geht nämlich klar hervor, daß der Prophet nur an die Juden denkt (vgl. Ez 36, 26—27; 37, 14; 39, 29).

Dies alles wird aber erst „darnach" kommen, wobei dieses allgemeine „darnach" in die Endzeit weist (vgl. 4, 1, ebenso Apg 2, 17: „in den letzten Tagen"), welche das Gericht über die Völker und Heil und Rettung für Israel bringen soll[30]. Also erst in der Endzeit wird der Besitz des Geistes Gottes nicht mehr ein *Privileg* besonderer charismatischer Personen sein[31] wie des Königs oder der Propheten (1 Sm 10, 6 10; Is 11, 2), sondern schlechthin Allgemeingut, allerdings nur der Gläubigen.

---

[26] *R. Koch*, Geist und Messias. Beitrag zur bibl. Theologie des AT, Wien 1950, S. 170.

[27] *P. Schegg*, Die kleinen Propheten 1, Regensburg 1854, S. 203; vgl. auch *E. L. Ehrlich*, S. 140—141; *R. Koch*, a. a. O., S. 173.

[28] *W. Nowack*, Die kleinen Propheten: GHAT III, 4 (³1922) S. 103; *F. Keil*, Die zwölf kleinen Propheten: BCAT III, 4 (1866) S. 151.

[29] *W. Nowack*, a. a. O., S. 103. [30] *F. Nötscher*, Zwölfprophetenbuch: EB 3, S. 709.

[31] *A. Weiser*, Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha: ATD 24 (1949) S. 103.

Als Wirkung dieser Geistausgießung (vgl. Is 44, 3; Ez 39, 29) ist hier nur von der prophetischen Begabung die Rede (vgl. Nm 11, 16f 24—30; 1 Sm 10, 10 bis 13). Der Geistbesitz ist ganz analog der prophetischen Geistbegabung gedacht. Es wird nämlich nur von *Weissagungen, Träumen* und *Gesichten* gesprochen, nicht aber auch von innerer Heiligung (Ex 11, 19), Frömmigkeit und Wohlstand (Is 44, 3—5) oder gar von administrativer Befähigung (Nm 11, 17)[32]. Dies berechtigt jedoch nicht zu behaupten, daß Joel statt von einer tieferen sittlichen Wandlung nur von einem rein äußerlichen, physischen Vorgang spreche[33]. Durch die von Joel genannte Geistausgießung wird nämlich das Volk in eine *Unmittelbarkeit* der Gottbeziehung gestellt. Und in dieser Unmittelbarkeit der Gottbeziehung besitzt das Volk selbst die Fähigkeit, die Sprache der göttlichen Offenbarung ohne Vermittlung und Deutung durch andere zu verstehen (vgl. Nm 11, 29; Jr 31, 33f; Ez 26, 26f).

Hieraus geht auch klar hervor, daß das Bild Joels von der *Geistausgießung* und dem *Prophetentum* sich mit dem der alten Propheten vollkommen deckt[34]. Zwar spricht Joel nicht wie die ältere Prophetie direkt von einer sittlichen Umwandlung in den eschatologischen Zeiten, doch die von ihm verkündete Geistbegabung bringt notwendig auch eine innere Umwandlung mit sich bzw. setzt sie schon voraus[35] (vgl. Nm 11, 24f). L. Köhler[36] urteilt deshalb ganz richtig, wenn er im Hinblick auf Joel 3, 1 sagt, daß „der Übergang zur inspirierenden Wirkung des Geistes deutlich" ist.

In der *Endzeit* ist also die Geistbegabung nichts Außerordentliches mehr. Sie verursacht keine Verzückung wie in der *Jetztzeit* (Nm 11, 26), sondern sie bildet den normalen Lebenszustand des Gläubigen. Die Ansicht Ehrlichs[37], daß es sich bei dieser Geistbegabung nur um ein Durchgangsstadium handle, „durch das der Mensch hindurch müsse, um gewandelt zu werden und um eine unmittelbare Gottesbeziehung zu erlangen, die bisher allein den Propheten vorbehalten war (Nm 12, 6f.)", widerspricht vollkommen der Aussage unseres Textes. Dieser sagt, wie wir schon dargelegt haben, ja ganz eindeutig, daß durch die Geistausgießung in der *Endzeit* allen Gläubigen die Prophetengabe zuteil wird, und zwar in einer uneingeschränkten Weise. Alle werden dann sein wie jetzt die Propheten. Denn in Joel 3, 1 ist ja der Geistbesitz „ganz analog der prophetischen Geistbegabung gedacht, wenn von Weissagungen, Träumen und Gesichten

---

32 *F. Nötscher*, a. a. O., S. 710.

33 *H. Greßmann*, Der Messias, Göttingen 1929, S. 159—160; auch *O. Procksch*, Theologie des AT, Gütersloh 1950, S. 467f spricht von „sittlicher Ermattung des prophetischen Geistes", die mit dem Übergewicht des Gesetzes über die Prophetie seit Esra zusammenhänge; vgl. auch *W. Nowack*, a. a. O., S. 104.

34 *A. Weiser*, a. a. O., S. 103; gegen *H. Greßmann*, a. a. O., S. 105 und *W. Nowack*, a. a. O., S. 104.

35 *A. Kapelrud*, Joel-Studies, 1948, S. 126ff, hält die Geistausgießung für ein kultisches Phänomen. Es geht jedoch nirgends hervor, daß Jo 3, 1 im Zusammenhang des prophetischen Auftretens im Kult gesehen werden muß.

36 *L. Köhler*, Theologie des AT, Tübingen 1935, S. 99.

37 *E. L. Ehrlich*, S. 142.

gesprochen wird"[38]. Was unser Thema anbelangt, ist also ganz klar, daß Joel *Träume als Offenbarungsmittel anerkennt.* Und zwar werden nach ihm in der Endzeit Träume und Visionen für jeden Einzelnen das Verbindungsmittel zu Gott bilden und nicht nur für Privilegierte wie in der Jetztzeit.

Zusammenfassung

Blickt man nun am Schluß noch einmal auf die ganze Untersuchung zurück, so muß man feststellen, daß die Traumauffassung des Alten Testamentes im Gegensatz zur Traumauffassung der alttestamentlichen Umwelt schon all jene Momente aufweist, die man in der heutigen Traumforschung kennt. Als einzigen abhebenden Aspekt finden wir die zusätzliche Anerkennung des Traumes als mögliches *Offenbarungsmittel* Gottes. Hierbei wird aber dem Traum *niemals* irgendeine eigene Fähigkeit zugesprochen, wie wir dies sonst in der antiken Traumauffassung finden, sondern er wird immer nur als ein *passives* Mittel betrachtet. Deshalb ist auch das Alte Testament in der Anerkennung einer Traumoffenbarung äußerst zurückhaltend. Aus dem gleichen Grund ist auch nach der alttestamentlichen Traumauffassung eine Inkubation undenkbar.

Was die Beurteilung der alttestamentlichen Träume betrifft, so sind bei den wirklichen Offenbarungsträumen der rein psychologischen Analyse Grenzen gezogen, will sie den biblischen Text nicht vergewaltigen. Bei wirklich *prophetischen* Träumen reicht nämlich auch die präkognitive Funktion des Traumes nicht mehr aus. Denn während bei der *Präkognition eine zeitlich und räumlich undeterminierte Lebenssituation geschaut wird, die sich erst später dann als Wirklichkeit erweist,* wird beim *prophetischen Traum dem Träumenden in einer ganz bestimmten Form geoffenbart, daß eine bestimmte Lebenssituation in der Zukunft eintreffen werde.* Das Faktum solcher prophetischer Träume ergibt sich aus den biblischen Berichten über die spätere Verwirklichung der in prophetischen Träumen gemachten Voraussagungen.

Somit ist es nicht nur unmöglich, die alttestamentlichen Traumberichte als Mythen zu bezeichnen, sondern auch die Bezeichnung von Märchen oder Legenden wird ihnen nicht gerecht. Denn wenn auch bei manchen Traumberichten, wie bei denen des Danielbuches, eine stark literarische Ausschmückung und Umdeutung auf die spätere Zeit vorliegen mag, so kann auch dort von einem historischen Hintergrund nicht abgesehen werden. Die übrigen Traumberichte des Alten Testamentes lassen sich jedoch zum Großteil bis in letzte Einzelheiten historisch und psychologisch erklären.

So ist im Alten Testament auch der Traum eingebaut in den Heilsplan Gottes. In der *Jetztzeit* ist seine Heilsbedeutung noch ziemlich verborgen und *nur* für *Auserwählte* vernehmbar. In der Endzeit werden dann aber *alle* Gläubigen in *Träumen Gottes Weisung und Heilsplan erkennen.*

---

38 *A. Weiser,* a. a. O., S. 103.

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen

Hebräischer Text (MT): Biblica Hebraica (BH) ... edit R. Kittel, Textum masoreticum curavit P. Kahle, edit. tertiam denuo elaboratam ad finem perduxerunt A. Alt et O. Eißfeldt, Stuttgartiae 1937

Griechischer Text (LXX): Septuaginta id est V. T. graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs, Stuttgartiae 1935

Lateinischer Text (Vulg.): Biblica Sacra Vulgatae editionis Sixti V. Pont. Max. iussu recognita et Clementis VII auctoritate edita, ex tribus editionibus Clementis critice descripsit ... P. M. Hetzenauer, ed. 3. recognita, Ratisbonae 1929

Schrifttum

Adler A., Traum und Traumdeutung, in: Zbl. Psa 3 (1912—1913), hrsg. von J. F. Bergmann, Wiesbaden

Aeppli E., Der Traum und seine Deutung, Zürich 1943

Alberti Magni Opera: Tom V., Lugduni 1651, Drei Bücher de Somno et vigilia

Amadou R., Das Zwischenreich, Baden-Baden 1958

ANET/Nabonideninschrift aus Harran. Bibl 40 (1959) S. 89—106

Aristoteles, Opera. Vol. I., recg. J. Bekker, ap. G. Reimeran, Berlin 1831

Artemidor, Oneirokritica, Venedig 1518

Bea A., Liber Ecclesiastae Qui ab Hebraeis appellatur Qohelet, Romae 1950

Bender H., Nachwort zu G. N. M. Tyrrell, Mensch und Welt in der Parapsychologie. Übers. von H. Bender und Ing. Strauch, Hamburg 1960

— Parapsychologische Phänomene als wissenschaftliche Grenzfrage: DFU 6 (1957/58)

— Der Krieg im Spiegel okkulter Erlebnisse, in: NW 9, 1 (1960)

— Das Problem des Wahrträumens, in: NW 5, 2/3 (1955)

Bender H. - Mischo J., „Praekognition" in Traumserien, in: ZPGP 4, 2/3 (1960/61) S. 114—198 und in: ZPGP 5, 1 (1962)

Bentzen A., Daniel: HAT I, 19, Tübingen 1937

Benzinger I., Hebräische Archäologie. Grundriß der theologischen Wissenschaften II, 1, Tübingen ²1907

Binswanger L., Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart, Berlin 1928

— Traum und Existenz: Ausgew. Vorträge und Aufsätze, Bern 1947

— Traum und Existenz, in: Neue schweiz. Rdsch. 23, 9 (1930)

— Daseinsanalyse und Psychotherapie, in: Zschr. f. Psth. IV, 5 (1954)

Binz C., Über den Traum, Bonn 1878

Bjerre P., Das Träumen als Heilungsweg der Seele, Zürich 1936

Bontet M., Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952

Boß M., Der Traum und seine Auslegung, Bern - Stuttgart 1953
Bossard R., Psychologie des Traumbewußtseins, Zürich 1951
Breasted J. H., Die Geburt des Gewissens. Erkenntnis und Leben 2, hrsg. von W. Corti, Zürich 1950
Breasted J. H. - Ranke H., Geschichte Ägyptens, Berlin [2]1911
Brehier L., Le monde byzantin II: Les institutions de l'empire byzantin (Evolution de l'humanité), Paris 1949
Bressan G., Samuele: GarB, Turin 1954
Brugsch H., Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot, Leipzig 1891
Bückers H., Die Makkabäerbücher — Das Buch Job: HB 5, Freiburg i. Br. 1939
Budde R., Das Buch Hiob: GHAT II, 1, [2]1913
Calmet A., Commentarius literalis in omnes libros Veteris Testamenti: Genesis - Exodus, Würzburg 1739
Caquot A., Les songes et leur interprétation selon Canaan et Israel: Les Songes, S. 99—124
Cazelles H., Die Thora oder der Pentateuch: Einleitung in die Heilige Schrift I, hrsg. von A. Robert und A. Feuillet, Freiburg - Basel - Wien 1963
Chaine J., Le livre de la Genèse, Lectio Divina 3, Paris 1949
Clamer A., Genèse: SB 1. 1 (1957); Les Nombres in: SB 2 (1946)
Cohen A., The Psalms: SBB, London 1958
— The Twelve Prophets: SBB, London 1959
Condamin A., Le livre de Jérémie, Paris 1920
Cornely R., Commentarius in librum Sapientia: CSS II, 5, Paris 1910
Cornill C. H., Einleitung in das Alte Testament mit Einschluß der Apokryphen und Pseudoepigraphen: Grundriß der theologischen Wissenschaften II, 1, Freiburg i. Br. [3 u. 4]1896
Dalman G., Arbeit und Sitte in Palästina 4: Brot, Öl und Wein: Schriften des Palästinainstitutes 7, hrsg. von G. Dalman, Gütersloh 1935
Delitzsch F., Biblischer Kommentar über den Propheten Jesaia: BCAT III, 1, Leipzig [2]1869
Dennefeld L., Les grands Prophètes: SB 7 (1952)
Devereux G., Psychoanalysis and the Occult, New York 1953
Dhorme P., La religion assyro - babylonienne, Paris 1910
Dier C., Genesis, Paderborn 1914
Dillmann A., Die Genesis: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum AT, 11. Lief., Leipzig [6]1892
Driesch H., Parapsychologie — Die Wissenschaft von den okkulten Erscheinungen, Zürich [2]1952
Dubarle A. M., Les sages d'Israël, Lectio Divina, Paris 1946
Duhm B., Das Buch Jesaia: GHAT III, 1, Göttingen [4]1922
Ehrlich E. L., Der Traum im Alten Testament: BZATW 73, Berlin 1953
Eichrodt W., Die Quellen der Genesis von neuem erklärt: BZATW 31 (1916)
Eißfeldt O., Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922
— Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudoepigraphen sowie der apokryphen und pseudoepigraphenartigen Qumran-Schriften. Entstehungsgeschichte des AT: Neue theologische Grundrisse, hrsg. von R. Bultmann, Tübingen [3]1964
Eliade M., Mythen, Träume und Mysterien, Salzburg 1961
Elliger K., Das Buch der zwölf kleinen Propheten II: ATD 25, Göttingen [2]1951
Elliot G. M., Biblische Wunder im Lichte der modernen Jenseitsforschung, Freiburg i. Br. 1960
Erman A., Die Literatur der Ägypter. Gedichte, Erzählungen aus dem 3. und 2. Jahrtausend, Leipzig 1923
— La religion des Égyptiens, Paris 1937
Erman A. - Grapow H., Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Leipzig 1926—1950
Ernaut A., Petrone, Le Satiricon, Paris 1923
Esnoul A. M., Les songes et leur interprétation dans l'Inde: Les Songes, S. 207—247
Eysenck H. J., Sense and Nonsense in Psychologie, Pelican Books A 385, [6]1963
Fahd T., Les songes et leur interprétation selon l'Islam: Les Songes, S. 125—159
Fechner G. Th., Elemente der Psychophysik, Leipzig [2]1889

Feldmann F., Das Buch des Isaias: EHAT 14, 1, Münster/Westf. 1925
Fischl J., Christliche Weltanschauung und die Probleme der Zeit, Graz ²1948
Flavius Josephus, Opera, ed. B. Niese, Antiquitatum Judaicarum vol. I—II, Berlin 1885—1887
Fohrer G., Das Buch Jesaja I, Züricher Bibelkommentar, 1960
— Das Buch Hiob: KAT, Gütersloh 1963
Frazer Sir James George, Folk-Lore in the Old Testament, London 1918
Freedman H., Jeremiah: SBB, London 1959
Frei G., Die heutige Situation in der Parapsychologie: Josef Kral, Der neue Gottesbeweis, Abensberg Ndb. 1956
— Erste Internationale Konferenz für parapsychologische Studien: Utrecht 1963, NW 4 (1954)
— Die Äonische Raumzeit, in: Natur und Kultur 2, 1960
— Parapsychologie und Philosophie. Vortrag, gehalten vor der Schweizer Parapsychologischen Gesellschaft in Zürich am 31. März 1955, in: NW 5 (1955)
Freud S., Die Traumdeutung: Ges. Werke II/III, Frankfurt a. M. ³1963
— Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Taschenausgabe, Leipzig ³1926
Galling K., Biblisches Reallexikon: HAT I, 1 (1937)
Gardiner A. H., On-Ancient Egyptian. Onomastica, London 1947
— Hieratic Papyri in the British Museum, third Series, London 1935
— The House of Life: in: J. eg. Archeol. 24 (1938)
Garofalo S., Il libro dei re: GarB, Turin 1956
Gatterer A., Wissenschaftlicher Okkultismus, Innsbruck 1929
Gietmann G., Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum: CSS, Paris 1890
Gonda J., Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus: Die Religionen der Menschheit 11, hrsg. von Chr. M. Schrödter, Stuttgart ¹960
Gordon C. H., Geschichtliche Grundlagen des Alten Testamentes, Einsiedeln 1956
— Sabbatical Cycle or Seasonal Pattern, in: Orient. 22 (1953) S. 79—81
Greßmann H., Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels: SAT II, 1, Göttingen ²1921
— Die Anfänge Israels: SAT I, 2, Göttingen ²1922
— Altorientalische Texte und Bilder zum AT, Tübingen 1909
— Der Messias, Göttingen 1929
Grether D., Name und Wort Gottes im AT: BZATW 64 (1934)
Groß H. - Mußner F., Lex tua veritas, Festschrift für Hubert Junker, Trier 1961
Großes arabisch-ägyptisches Traumbuch unter Zugrundelegung alter Quellen..., Neuauflage Wien 1962
Großes, vollständiges Traumbuch unter Zugrundelegung griechischer und arabischer Quellen, Dresden 1925
Gubisch W., Hellseher, Scharlatane, Demagogen. Kritik an die Parapsychologie, München 1961
Guidi J., L'historiographie chez les Sémites, in: RB (1906)
Gunkel H., Genesis: GHAT I, 1 (⁴1917)
— Die Urgeschichte und die Patriarchen: SAT I, 1, Göttingen ²1921
— Die Komposition der Josefsgeschichte, in: ZDMG, N. F. 1 (1922)
Hamp V., Das Buch Sirach: EB 3 (1958)
Haller M. - Galling K., Die fünf Megiloth: HAT I, 18, Tübingen 1940
Hänel J., Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten: BWA(N), Berlin 1923
Hauschka, Ernährungslehre, Frankfurt a. M. 1951
Heinisch P., Das Buch Genesis: BB I, 1 (1930)
— Bas Buch Numeri: BB I, 2 (1936)
— Das Buch Weisheit: EHAT 24, Münster/Westf. 1912
Helk W., Zur Verwaltung des Mittleren Reiches: Probleme der Ägyptologie 3, hrsg. von H. Kees, Leiden - Köln 1958
Henninger J., Was bedeutet die rituelle Teilung eines Tieres: Bibl. 34 (1935)
Hercheri R., Artemidori Daldiani Oneirocriticon libri V, Leipzig 1864

Herodoti Historiae, ed. C. Huck, Oxford [6]1955
Hertzberg H. W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth: ATD 9, Göttingen 1953
Hetzenauer M., Comment. in librum Genesis. Studium biblicum utriusque Testamenti Catholicum, Graeci - Viennae 1910
Heyes J., Bibel und Ägypten, Münster/Westf. 1904
Hippokrates, Werke 4, ed. und engl. übers. von W. H. Jones, London 1953
Hoberg G., Die Genesis: Exegetisches Handbuch zum Pentateuch 1, Freiburg i. Br. [2]1908
Hoche A., Das träumende Ich, Jena 1924
— Der Traum, Berlin 1924
Hofstätter R., Psychologie: Das Fischer Lexikon 6, Frankfurt a. M. 1957
Hölscher G., Das Buch Job: HAT I, 17, Tübingen 1937
Hopfner Th., Plutarch über Isis und Osiris II: Die Deutung der Sage (Monographien des „Archiv Orientalni 9), Prag 1941
Hornung E., Chaotische Bereiche in der geordneten Welt, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache 81 (1956)
Hostie R., C. G. Jung und die Religion, Freiburg - München 1957
Hummelauer F., Comm. in Genesim: CSS I, 1, Paris 1895
— Comm. in Numeros: CSS I, 3, 1, Paris 1899
— Comm. in libros Samuelis: CSS I, 5, Paris 1886
Ibn Sa'd, Kitâb at-Tabaquât al-Kabîr, ed. E. Sachau, I—X, Leiden 1905—1940
Jacobi J., Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs, Zürich - Stuttgart 1957
Jeremias A., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig [3]1916
Jezower J., Das Buch der Träume, Berlin 1928
Jirku A., Die Welt der Bibel. Fünf Jahrt. in Palästina - Syrien: Große Kulturen der Frühzeit, hrsg. von H. Th. Bossert, Stuttgart 1957
Jung C. G., Psychologische Typen, Zürich [8]1921 (1960: Gesammelte Werke 6)
— Über psychische Energetik und Wesen der Träume, Zürich 1948
— Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes: Psychol. Abh. 2, Zürich 1948
— Wesen und Formgesetze der Träume, in: Universitas VII (1952)
— Vom Wesen der Träume, in: Ciba-Zeitschrift 55 (1952)
— Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954
— Über Synchronizität, in: Eranos-Jahrb. XX, Zürich 1952
— Ein Brief zur Frage der Synchronizität; postumer Beitrag, in: ZPGP 5, 1 (1962)
— Wirklichkeit der Seele, Zürich 1936
Jung C. G. - Kerenyi K., Das göttliche Kind, in Albae vigiliae, Heft VI/VII, Leipzig
Jung C. G. - Pauli W., Natur und Psyche, Zürich 1952
Junker H., Das Buch Genesis: EB 1 (1955)
— Das Buch Deuteronomium: EB 1 (1955)
— Das Buch Job: EB 4 (1959)
Kaiser O., Die myth. Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel, in: BZATW 78 (1959)
Kalt E., Buch der Weisheit, Buch Isaias: HB 8 (1938)
Kant I., Sämtliche Werke, hrsg. von K. Vorländer, Bd. 8, Leipzig 1922
— Kritik der Urteilskraft, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg 1954
— Reflexionen Kants zur Anthropologie, hrsg. von B. Erdmann, Leipzig 1882
Keel L., Sirach, Das Buch von der Weisheit, Kempten 1896
Keil C. F., Bibl. Comm. über die Bücher Moses: BCAT I, 1, Leipzig [3]1878
— Bibl. Comm. über die prophetischen Geschichtsbücher des AT: BCAT II, 2: Die Bücher Samuels, Leipzig 1864
— Bibl. Comm. über den Proph. Jeremia und die Klagelieder: BCAT III, 2, Leipzig 1872
— Bibl. Comm. zu den zwölf kleinen Propheten: BCAT III, 4, Leipzig 1866
Kemper W., Der Traum und seine Be-Deutung, Hamburg 1955
Ketter P., Die Samuelbücher: HB 3, 1 (1940)
Kittel R., Die Psalmen: KAT 13, Leipzig [5 u. 6]1929

Knabenbauer J., Comm. in librum Job: CSS II, 1, Paris 1886
— Comm. in Isaiam Prophetam: CSS III, 1, 1, Paris 1887
— Comm. in Jeremiam Prophetam: CSS III, 2, Paris 1889
— Comm. in Psalmos: CSS II, 2, Paris 1912
— Comm. in Prophetas Minores: CSS III, 5, 1—2, Paris 1886
— Comm. in Proverbia: CSS II, 3, Paris 1910
— Comm. in Ecclesiasticum: CSS II, 6, Paris 1902
Köberle J., Der Prophet Jeremia: Erläuterungen zum AT, hrsg. vom Calwer Verlagsverein, Stuttgart [2]1925
Koch R., Geist und Messias, Wien 1950
Köhler L., Theologie des AT, Tübingen 1935
König E., Die Genesis, Gütersloh 1919
Kral J., Der neue Gottesbeweis, Schondorf 1956
— Das heiße Eisen, Schondorf 1962
Kurth W., Das Traumbuch des Artemidor im Lichte der Freudschen Traumlehre, in: Psyche IV, 10 (1951)
Lakhovsky G., Das Geheimnis des Lebens, in: Revue Metaphysique, September—Dezember 1954
Landersdorfer S., Die Bücher der Könige: BB II, 3 (1927)
Lang W., Das Traumbuch des Synesius von Kyrene: Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Tübingen 1926
Langer J., Das Buch Job und das Hohelied, Freiburg i. Br. [3]1889
Lapide Corn., Comm. in Scripturam S. In Pentateuchum Mosis 1: Genesis-Exodus, Paris [8]1868
Lauk W., Das Buch Jeremias: HB 9, 1 (1938)
Lehrmann S. M. - Goldman S., The twelve Prophets: SBB, London 1959
Leibovici M., Les songes et leur interprétation à Babylone: Les Songes, S. 63—85
Leimbach K., Die Bücher Samuel: BB I, 3 (1936)
Leonhard K., Gesetze und Sinn des Träumens, Stuttgart [2]1951
Les Songes et leur interprétation: Sources Orientales 2, Paris 1959
Maeder A., Selbstheilung und Selbsterhaltung, Zürich 1949
Mager A., Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik, Graz 1946
Marti K., Kommentar zu Jesaia: KHC (1900)
Mattiesen E., Das persönliche Überleben des Todes. 3. Nachdruck, Berlin 1963
Meißner B., Babylonien und Assyrien 2: Kulturgesch. Bibliothek, hrsg. von W. Foy, 1. Reihe: Ethnolog. Bibliothek 4, Heidelberg 1925
Meyer E., Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle a. d. S. 1906
Montet P., La vie quotidienne en Égypte à l'époque des Ramsés, Paris 1946
Morenz S., Ägyptische Religionen: Religionen der Menschheit 8, hrsg. von Chr. M. Schrödter, Stuttgart 1960
Moufang W. - Stevens W. O., Mysterium der Träume, München 1953
Mowinkel S., Prophecy and Tradition. The Prophetic Books in the Light of the Study of the Growth and History of the Tradition, Oslo 1946
Murphy G., Challenge of Psychical Research, New York 1961
Neuhäusler A., Telepathie, Hellsehen, Präkognition, Dalp-Taschenbücher 327, Bern 1958
Nikel E., Das physikalische Modell und die metaphysische Wirklichkeit, Basel 1952
Noth M., Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948
Nötscher F., Das Buch Richter: EB 1 (1955)
— Das Buch Jeremias: EB 3 (1958)
— Das Buch Daniel: EB 3 (1958)
— Das Zwölfprophetenbuch: EB 3 (1958)
— Die Psalmen: EB 4 (1959)
— Das Buch Kohelet: EB 4 (1959)
Nowack W., Die kleinen Propheten: GHAT III, 4 ([3]1922)
Oppenheim L., The interpretation of dreams in the Ancient Near East, Philadelphia 1956
Parrot A., Ziggurats et Tour de Babel, Paris 1949

Pedersen Johs., Der Eid bei den Semiten, Straßburg 1914
Penna A., Geremia: GarB, Turin 1954
— Libri dei Maccabei: GarB, Turin 1953
Peters N., Das Buch Job: EHAT 21, Münster/Westf. 1928
— Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus: EHAT 25, Münster/Westf. 1913
— Hebräischer Text des Buches Ecclesiasticus, Freiburg i. Br. 1902
Plato Opera omnia, ed. G. Stallbaum — Hennings, Gotha 1892
Procksch O., Die Genesis: KAT 1, Leipzig 1913
— Jesaja I: KAT 9, Leipzig 1930
— Theologie des AT, Gütersloh 1950
Rad v. G., Das erste Buch Moses: ATD 1—4, Göttingen 1952
Rank O., Der Mythos von der Geburt des Helden, Wien 1909
Reichert V. E., Job: SBB, London 1958
Resch A., Die heutige Erforschung des Menschen, in: Anzeiger für die katholische Geistlichkeit 72, 6, Freiburg i. Br. 1963
Rhazae A., Opera exquisitoria, Basileae 1544, cap. 24, p. 468: de somniorum significationibus
Rhine J. B. - Pratt J. G., Parapsychologie. Grenzwissenschaft der Psyche, das Forschungsergebnis der außersinnlichen Wahrnehmung und Psychokinese, Methoden und Ergebnisse, übers. von H. Bender, München 1962
Richter G., Textstudien zum Buch Hiob: BWA(N)T II, 7, Stuttgart 1927
Rießler P., Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch, Rottenburg 1911
— Das Buch Daniel: WKAT III, 3, 2, Wien 1902
Rinaldi G., Daniele: GarB, Turin 1952
Robert A. - Feuillet A., Ancien Testament. Introduction à la Bible I, Tournai (Belg.) ²1959
Robinson T. H. - Horst E., Die zwölf kleinen Propheten: HAT I, 14, Tübingen 1938
Rohling A., Das Buch des Propheten Daniel, Mainz 1876
Roux J. P., Les songes et leur interprétation chez les peuples Altaïques: Les Songes, S. 159—172
Rudolph A., Jeremia: HAT I, 12, Tübingen ²1958
Sanda A., Die Bücher der Könige: EHAT 9, 2, Münster/Westf. 1911
Sannwald G., Statist. Untersuchungen in Spontanphänomenen, in: ZGPG 3, 1 (1959) S. 59—72
— Zur Psychologie paranormaler Spontanphänomene. Motivation, Thematik und Bezugspersonen okkulter Erlebnisse, in: ZGPG 3, 2/3 (1960)
Sauneron S., Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne: Les Songes, S. 17—61
Schedl Cl., Geschichte des AT, Innsbruck: I. Urgeschichte und Alter Orient (1956); — II. Das Bundesvolk Gottes (1956); — III. Das goldene Zeitalter Davids (1959); — IV. Das Zeitalter der Propheten (1962); — V. Das Zeitalter der Propheten (im Erscheinen)
— Zur Chronologie des Aufenthaltes Israels in Ägypten, in: Biblioth. Orient. XVIII, 5/6 (1961) S. 218—219
Schegg P., Der Prophet Isaias I, 1, 2, München 1850
— Die kleinen Propheten I, II, Regensburg 1854
Schlögl N., Die Bücher Samuels oder Erstes und zweites Buch der Könige: WKAT I, 3, 1, Wien 1904
— Die Bücher der Könige und die Bücher der Chronik: WKAT I, 3, 2, Wien 1911
Schmidt H., Die großen Propheten: SAT 2, 2 (²1923)
Schmökel H., Ur, Assur und Babylon. Drei Jahrtausende im Zweistromland. Große Kulturen der Frühzeit, hrsg. von H. Th. Bossert, Stuttgart 1955
Scholz A., Commentar zum Buch des Propheten Jeremias, Würzburg 1880
Schopenhauer A., Sämtliche Werke V, hrsg. von J. Frauenstädt, 1. Ausgabe Leipzig 1877: Parerga und Paralipomena B. I
Schrödter W., Grenzwissenschaftliche Versuche für jedermann, Freiburg i. Br. 1961
Schulz A., Die Bücher Samuel: EHAT 8, 1, Münster/Westf. 1919
Schultz-Hencke H., Lehrbuch der Traumanalyse, Stuttgart 1949
Sellin E., Das Zwölfprophetenbuch: KAT 12, 1, Leipzig ² u. ³1929
Siebenthal v. W., Die Wissenschaft vom Traum, Berlin 1953
Simon M., Le monde des rêves, Paris 1888

Slaby S., Zur Geschichte des ägyptischen Josef, in: Theologie und Glaube 17 (1925)
Slotki I. W., Isaiah: SBB (1959)
Smend R., Erzählung des Hexateuch, Berlin 1912
Soal S. G. and Batman F., Modern Experiments in Telepathy, London 1954
Soden v. W., Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1958
Soymié M., Les songes et leur interprétation en Chine: Les Songes, S. 275—305
Spiegelberg W., Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Dokumente, Straßburg 1904
Sprank S. - Wiese K., Studien zu Ezechiel und d. Buch Richter: BWA(N)T III, 4, Stuttgart 1926
Stärk W., Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten, 1908
Stekel W., Die Sprache des Traumes, Wiesbaden 1911
Stier F., Das Buch Ijjob, München 1954
Taminier, Le livre des Juges: SB 3 (1949)
Terzaghi N., Synesii Cyrenensis Hymni et Opuscoli, Rom 1944
Thomas v. A., S. Th. II. II.
Thomas W., Documents from Old Testament Times, New York 1958
Tisserant Kard., Fragments syriaques des Jubilés, in: RB 30 (1921)
Tyrrell G. N. M., Mensch und Welt in der Parapsychologie, übers. von H. Bender u. Ing. Strauch, Hamburg 1960
Vandier J., La famine dans l'Égypte ancienne: Rech. Archéol. Philol. Hist. 7, Le Caire 1936
Vassiliev L. L., Experiments in Mental Suggestion, Church Crookham (England) 1963
Vaux R. P. de, Les Patriarches hébreux et les découverts modernes, in: RB 56 (1949)
Vergote J., Joseph en Égypte: Orientalia e Biblica Lovaniensia III, Louvain-Leuven 1959
Villa Nova A., Opera Omnia, Expositiones, quae fiunt in somnis, ad utilitatem medicorum non modicam, Basilea 1585
Vogelsang D. F. - Gardiner H., Die Klagen des Bauern (Literarische Texte des Mittleren Reiches), Leipzig 1908, vervollständigt durch A. H. Gardiner, in: J. eg. Archeol. 9 (1923)
Volten A., Zwei altägyptische politische Schriften: Analecta aegyptiaca IV, Kopenhagen 1945
— Demotische Traumdeutung: Analecta aegyptiaca III, Kopenhagen 1942
Völter D., Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägypt. Mythologie: Ägypten und die Bibel, Brill - Leiden [4]1909
Volz P., Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik, in: BZAW 63 (1933)
— Der Prophet Jeremjah: KAT 10, 1922
— Hiob und Weisheit: SAT II, 2, Göttingen [2]1921
— Die Biblischen Altertümer, Stuttgart 1914
Weiser A., Jeremia: ATD 20, Göttingen 1952
— Das Buch Hiob: ATD 13, Göttingen 1956
— Die Psalmen I—II: ATD 14/15, Göttingen 1950
— Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Abadija, Jona, Micha: ATD 24, Göttingen 1949
Wellhausen J., Die Komposition des Hexateuch und der historischen Bücher des AT, Berlin [2]1889
Wendel A., Das Opfer in der altisraelitischen Religion, Leipzig 1927
Wiesinger, A., Okkulte Phänomene im Lichte der Theologie, Graz [2]1952
Wolf W., Die Welt der Ägypter. Große Kulturen der Frühzeit, hrsg. von H. Th. Bossert, Stuttgart [3]1958
Wooley L., The art of the Middle East, übers. von A. E. Keep, New York 1961
Wundt W., Grundzüge der physiologischen Psychologie 3, Leipzig 1903
Yahuda A. S., Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen 1, Berlin 1929
Yeivin S., The High Place at Ghibeon, in: Rev. de l'Hist. Juive en Égypte I (1947)
Zapletal V., Das Buch Kohelet: Collectanea Friburgensia, Neue Folge VII, 16, Freiburg i. Br. 1905
— Das Buch der Richter: EHAT 7, 1, Münster/W. 1923
Ziegler, Das Buch Isaias: EB 3 (1958)
Zschokke H., Das Buch Job, Wien 1875
Zsolt A., Wunder, Visionen und Magie, Salzburg 1959

NAMENVERZEICHNIS

Aron 48
Abimelech 64—69 73 116
Abraham 57—64 76 78 79 80 93
Achelis 60
Achia 48
Adler A. 13
Albertus Magnus 11
Amadou R. 28
Amenophis IV. 99
Anastasi P. 100
Aeppli E. 32 24
Ariok 122
Aristoteles 9 10
Artemidor aus Daldis 9 10 84 93
Artemon von Milet 9
Assurbanipal 6

Bateman F. 28
Baumgartner W. 60
Bea A. 40
Bender H. 28 29 30 31 32 33 36
Benjamin 85
Bentzen A. 121 125
Benziger S. 60
Bilha 85
Binswanger L. 11 13
Binz C. 12
Bjerre P. 14 24
Bonnet M. 99
Boß M. 1 11 13 16 23 24 26
Bossard R. 10 15 17 25 27
Bossert H. Th. 104
Brahmanen 8
Braun F. M. 73
Breastead J. H. 99
Brehier L. 90
Bressan G. 47 111 112
Brockelmann C. 77
Brugsch H. 99
Bückers H. 128
Budde K. 109 131 133
Buddha 8

Capert J. 102
Caquot A. 47 79 83 114
Cazelles H. 54 55 56 57 58 70 74 78
Chaine J. 60 74 81
Chester Beatty III. P. 7
Chrysostomus J. 60
Clamer A. 48 57 58 59 60 65 66 70 71 72 74 75 81 84 85 94 103
Condamin A. 41 42
Conrad-Martius H. 34
Cornelius a Lapide 60 85
Cornill C. H. 41
Croiset G. 30

Dalman G. 60 109
Daniel 117—126
Darius II. 84 123
David 115 116 117
Dennefeld L. 39 41 43
Devereux G. 28
Dhorme E. 61 115
Dier C. 57 59 65 81 93 103
Dillmann A. 85
Driesch H. 28
Duhm B. 38 39

Ehrlich E. L. 39 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 52 57 58 65 66 68 70 71 77 78 79 82 83 84 85 88 94 98 103 104 105 108 109 111 112 114 115 121 125 127 130 131 132 134 135 136
Eichrodt W. 74
Eißfeldt O. 39 42 43 45 56 57 70 74 78 81
Eliade M. 2
Elias 68
Eliphaz 130 131
Elliger K. 45
Erman A. 72 89 99 101
Ernaut A. 11
Esnoul A. M. 7 8
Eysenck H. J. 28

Fahd T. 10
Fajardo 11
Fechner G. Th. 12
Feldmann F. 38 39
Feuillet A. 54
Fohrer G. 130
Foy W. 84
Frazer J. G. 61 62
Freedman H. 41
Frei G. 28 29 33
Freud S. 2 10 12 13 16 17 18 19 20 23 25 26

Galling K. 40 60
Gardiner A. 7 89 102
Gatterer A. 28
Gideon 108—110
Gordon C. H. 100 114
Grapow H. 89 99
Gressmann G. 39 47 66 134 136
Grether O. 112
Gubisch W. 28
Guidi J. 54
Gudea 114
Gunkel H. 57 58 59 60 61 65 66 67 68 70 71 74 75 77 78 79 80 81 83 84 92 94 103 104

Hammurabi 66
Hamp V. 40 51
Hänel J. 42 43 44 45 46
Hathor 105
Ḫattušiliš 90
Hauschka 33
Heinisch P. 48 62 74
Helck W. 90
Henninger J. 61 62
Hercheri R. 9
Herodot 103 120
Hetzenauer M. 58 60 66 70 81 85
Heyes J. 92 93 94
Hippokrates 9
Hobbes H. 11
Hoberg G. 57 59 60 65 67 70 77 81 82 85 93 103
Hoche A. 24
Hofstätter R. 115
Hölscher G. 129
Hopfner Th. 7
Hornung E. 7
Horst F. 45
Horus 6
Hummelauer F. 47 57 85 92

Ibn Sa'd 10
Isaak 73 76 78—79

Jacobi J. 10
Jakob 70—74 84 85 86 117
Jeremjah 127
Jerobeam I. 83
Joas 109
Jones 13
Josef 81—83 88 91—99 121 bis 122
Josephus Fl. 66 104 121 126
Juda 126—128
Jung C. G. 11 13 20 21 23 26 33 34
Junker H. 58 60 70 71 72 79 80 129 130 132 133

Kaiser O. 7 100
Kant I. 11 12
Kapelrud A. 136
Kees H. 90
Keil F. 41 135
Kemper W. 11 13 15 16 17 18 19 20 21 22 23 25 26 27
Kittel R. 50 112
Knabenbauer J. 39
Köberle I. 41
Koch R. 135
Köhler L. 136
König E. 59 60 68 71 79 81 84 85
Kral J. 28 29
Krauss F. X. 93
Kurth W. 10

Laban 73 74—77
Lakhovsky G. 35
Lang W. 11
Lea 85
Leibniz 11
Leibovici M. 6 8 79 120 133 134
Leimbach A. 111

Maeder A. 13 26 27
Mager A. 33
Maria 48
Marti K. 38
Matthiesen E. 28
Meissner B. 84
Melanchthon P. 10
Meyer E. 60 61
Mischo J. 31 32 33 36
Montet P. 103
Moore 109
Moses 47—49 60
Moufang W. 31 132
Mowinkel S. 38
Murphy G. 28

Nabonid 120
Narses 90
Nathan 48
Nebukadnezar 117—126
Nero 11
Neuhäusler A. 28
Nikanor 128
Nikel E. 33
Noth M. 74
Nötscher F. 40 41 42 43 45 46 49 50 109 119 120 121 125 135 136
Nowack W. 45 109 135 136

Onias 127
Oppenheim L. 6
Orbiney P. 89
Ottli 85

Paracelsus 11
Parrot A. 72
Pedersen J. 62
Penna A. 41 127
Peters N. 40 51 130 131
Petronius 11
Plato 9
Ponti W. 99
Posener G. 102
Potiphar 88—89 90
Pratt J. G. 28 29 30 34
Proksch O. 38 39 57 58 59 60 61 65 68 71 74 75 78 79 80 81 82 83 84 85 92 94 103 115 136

Rachel 85
Rad G. v. 53 55 56 57 58 59 62 65 66 67 68 70 71 74 77 78 79 80 82 83 84 91 92 93 104 105
Ramses II 90
Rank O. 12
Resch A. 33
Rhazae A. 11
Rhine J. B. 28 29 30 34
Rinaldi G. 122 125
Robert A. 54
Robin E. 129
Robinson Th. H. 45
Roux J. P. 8
Rudolph W. 41 43 45 74

Salomo 113 114—117
Samuel 110—113
Sannwald G. 29
Sanda A. 114
Sara 64—69
Saul 46—47
Sauneron S. 7 91 93
Schedl C. 42 62 65 90 111 115 119 123 124 135
Schegg P. 135
Schlögel N. 111
Schmidt 41
Scholz A. 41
Schopenhauer A. 10
Schrödter W. 121
Schultz-Hencke 13 15 18 26
Schulz A. 111
Sellin E. 45
Siebenthal W. 9
Silberer M. 13
Simon M. 12
Slaby J. 99 103
Smend R. 78
Soal S. G. 28
Soden v. W. 6
Sokrates 9
Soymié M. 7
Spicq C. 40
Spiegelberg W. 99
Sprank S. 108
Stärk W. 38
Stekel W. 11 13
Stevenson O. 31 132
Stier F. 129
Strauch J. 28
Synesius v. K. 11

Taminier R. 109
Tennhaeff W. H. L. 30
Terzaghi N. 11
Thomas v. Aquin 48
Thomas W. 66
Tisserant S. E. Kard. 54
Tschuang-Tse 1
Tyrrell G. N. M. 28

Vandier J. 99
Vassiliev L. L. 28
Vaux R. P. de 61
Vergote J. 78 88 89 90 91 92 93 98 99 100 101 102 103 120
Villa Nova A. 11
Vogelsang D. F. 89
Voltaire 11
Volten A. 7 102
Volz P. 41 42 43 70 74

Weiser A. 41 129 135 137
Wellhausen J. 74
Wendel A. 62
Wiese K. 108 109
Wiesinger A. 28 34
Wolf W. 104
Wundt W. 12

Yahuda A. S. 89 93 99
Yeivin S. 104

Zapletal V. 109
Ziegler J. 39
Zilpa 85
Zsolt A. 33

SACHVERZEICHNIS

Aberglaube 12
Ägypten 7 78—107 132—133
Ahnen-Mythologie 2
Ahnfrau 64—65
Ahnungen 30
āḫu 100
Allegorie 18
Allerheiligste 111
Altaische Völker 8
Analyse 3 28 52
Angst 16 17 20 25 29
Angsttraum 19 110 122
Antike 3 6 66
Antinomie 26
Antrieb 15—16 21 25
Antriebsspannung 16
Antriebswelt 22
archaisch 1
Archetypus 13 34
Aspekte der Traumforschung 25
Assoziationen 22
Assyrer 6
Astrologie 6
Aufklärung 11
Auslöser 35
außersinnliche Wahrnehmung 34

Baalsdiener 42
Babel 43 45
Babylon 6
Babylonien 120
Babylonier 6
Bäcker 89—90 91 95—96
Barock 10
Bart 103—104
Baum 1 125—126
Beerseba 78
Begabung 35
Belehrung 129—130
Bestellung (von Träumen) 43
Bethel 71 74 75
Bewußtsein 16 19 26 28 62
Biologie 33
Botschaft 49
Buddhismus 8
Bundeskodex 66
Bundeslade 111
Bundestraum 57—64

Chaldäer 6 120
China 7 8

Dämon 6
Darstellung, bildhafte 18
Dasein 2
daseinsanalytischer Entwurf 13
„Deuteronomium" 53
Deutung 5 6 23
Durst 39
Dynastie
III. D. 99
XVIII. D. 90 99
XIX. D. 90 99
XX. D. 99

Einschlafen 19
Ekstase 4 59
Elihu 130
Elohist 53 55—56
Emotion 27
Empfindungen 28
Endzeit 37 129 134—135
Enthauptung 94
Entstehung 15—19
Entstellung 18
Erfindung 21 27
Erfüllungszwang 32
Erinnerung 20
Erlebniskategorien 17
Erlebnismöglichkeit 25
Ersetzung 17
Erstgeburt 132
Erwachen 19
Eunuch 91
existentielle Problematik 22 bis 23
Existenz 20
Exploration 35
Exzesse 19

Feuergott 60
finalprospektiv 13 22
Frevler 50

Garben 81 82—83
Geburt 21
Gedächtnismaterial 31
Gedanke 28
Gefühl 28
Gegenwart 2 20 22 23 26 32 bis 33
Gehirnzentren 24
Geistausgießung 135—136
Geist Gottes 135
Geistseele 34
Geistwesen 15
Gerar 65
Gerstenbrot 109
Geschäftigkeit 39—40
Gesichte 48 135
Gilgamesch-Epos 5
Gnosis 104
Gottesfurcht 40 41
Griechen 9

Haar 103—105
ḥaezjōn lailā 50
ḥakāmīn 111
Hammurabi-Kodex 66
ḥamsīn 101
Hängen 94
Haran 71
ḥarṭummīm 101—103
Haupterheben 92—94
Hausarrest 90
Heilsplan 52 129
Heilssinn 37
Hellsehen 28 30
Herz 115
Hethiter 8
ḥīdōt 47
Hierophanie 3
Himmelsheer 72
Himmelsleiter 70—74
Hirnsekretion 12
Hoffnung 20
ḫry-ḥb 101—103
Hunger 38—39
Hungersnot 99—100
Hüter 26
Hypnose 25

Indien 2 7 8
Individualpsychologie 13
Inhalt 25 49—52
Inkubation 47 63 114 bis 115
Innerlichkeit 20—23
Innervationsimpulse 27

Integrität, moralische 25
intrauterine Phase 20
Islam 10

Jahwist 53 54—55
Jenseits 7
Jetztzeit 129 136
Juden 123

Kananäer 8
kārạt berị̄ 58 60—63
kausalgenetisch 13 22
Kindheit 2 20 22
Kleriker 102—103
Koinzidenzen 32 36 52
Kollektivgebilde 21—22
Kollektivträume 21
Kompensation 26 29
Körperkrankheiten 19
kosmische Mächte 125
Kosmos 24
Krankheit 26
Kühe 100
kultisch 14
Künder 26 131—132

Läuterung 131
Lebenshaus 102
Legende 5 21 137
Leibreize 12
Leid 40—41
Libido 13
Literarkritik 5 37
Losorakel 46
Lüge 39 42
Lügenpropheten 44 134
Lügenträume 42—46

Machttrieb 13
Märchenschöpfung 21—22
Magie 102
Magier 102
Mahner 16 26
Mantik 46
Mari 61
mar'ā 47
mar'ae 47
mar'eh 79
Massebe 70—71 74
Mathematik 33
Medianiter 109—110
Metapher 18
Midian 109
Mikroaktionen 27
Mikroinnervationen 27
Mikrophysik 33
mišmar bēth 90
Mittelalter 10—11
Mittleres Reich 7
Mond 6 84—85
Mongolen 8
Motivation 29 32
Motive 35
Mühsal 40—41
Mundschenk 88 89 91—92 94 bis 96 103—104
Mystik 33
Mythen 3 11 21—22
Mythenschöpfung 21—22
Mythologie 3 82
Mythos 1 2—4 5 13 14

Nabi 133
Nachtvision 131
Néfertari 100
Neopsychoanalytiker 13
Néterkhet Dijeser 99
Neues Reich 100
neurotisch 19 25
Notlage 34
Notwendigkeit 16 20
Nous 35

Oberbäcker 88—90
Objektstufendeutung 23
Offenbarung 3 5 34 41—42 45 95 109 130 136
Offenbarungsmittel 38 42 44 45 47 49 51 134 135 136
Offenbarungsträume 10
Offenbarungsweisen 48 135
Offenbarung der Wirklichkeit 1
Offenbarungswort 112
Ontophanie 3
Opfer 62 79
Opfermahl 62

Papyrus von Turin 90
Paradies 2
paranormal 27 28—35
Paraphysik 33
Parapsychologie 32
Patient 22
Patriarch 71
Patriarchenerzählungen 52
Pentateuchkritik 53—57
Person 25
Pešer 119 124
Phantasie 20—21 26
Pharao 92—96 98 106
Physis 27
Positivismus 11
Präkognition 13 28 29—36 94 96 106
Priester 6 8 102—103
Priesterin 6
Priester-Lektor 101
Priesterschrift 53
Prophet 10 42—48 67—68 111 bis 112 132—136
Prophetenbuch 119
Prophetie 43 95 106
prospektiv 14 22 29
prospektive Funktion 26 27
Prüfstein 129 132—134
Psi-Phänomene 30
Psyche 27 34
Psychiatrie 12
Psychoanalyse 2
psychotherapeutisch 23
psychotisch 19 25

qādīm 101
Quellen 15—16 37 38—49
Quellenscheidung 56
Quelle der Wahrheit 4
qōsemīm 45

Ramessidenzeit 7
Ras-Schamna-Ugarit 8
Raum 3 7 8 29 33—35
Reichtum 115
Reifungsträume 21
Renaissance 11
Ritualisten 101
Romantiker 12
rtḥty 89—90

Sagen 21—22
šar haṭṭabāḥīm 88—89
šārīs 91
Scharlatane 134
Schlaf 20 25
Schmerz 130
Schöpfung 35
Schulen 22
Schwärmer 45
Schwelle 22
Schwert 127
Seele 7
Séhel 99
Sehertum 48
Sieben 99—100 104 126
sieben Ähren 100—101 105
sieben Kühe 98 105
Siegel 19
Sinneseindrücke 20
Sinneswahrnehmungen 15 16
Sion 39
Sonne 6 84 85
Sonnengott 7
Spannungen, seel. 16 25
Speisemeister 88—89
spontane Phänomene 30—32
Stein 70—71
Sterne 81 83—84
Stolisten 103
Strukturanalyse 31—33 35—36 52
Stufentürme 71
Subjektsstufendeutung 23
Suggestion 25
supranormal 34
Symbole 3 10 18 35
Symbolik 10 18 21 28
Symbollexikon 13
Synchronizität 32
Synchronizitätstheorie 34—35
Synkretismus 46

ṭabbaḥ/ḫu 89
Tagesberichte 32
Tagesrest 33 35
Tagesvorfälle 21
Tannur 60
Tardema 58 59
Telekinese 28
Telepathie 28 30
telepath. Funktion 27—29
telepath. Kommunikation 123
Teraphim 46
Textkritik 5 37
Theophanie 3 104
therapeutisches Werkzeug 13 bis 14
Tiefenpsychologie 3 33 35—36
Tiefschlaf 7
Tierkreis 84

Tod 2
Todesboten 93
Torah 41
Totenbuch 102
Trägheitsgesetz 27
Trancezustand 63
Transzendenz 4
Traubensaft 92
Traum
  Aberglaube und Zauberei 11—12
  Bote Gottes 4 6
  diagnost. Bedeutung 11
  Gedächtnis 20
  Göttlichkeit 9
  Kommunikationsmittel 8
  Kompensation 9
  Kult 7
  Mittler 7 8
  physikal. Phänomen 12
  Reize 11
  Sprachrohr Gottes 8
  Vorausverkünden 8
  Ursprung, göttl. 9—10
  Warner 8
  zukunftsweisend 5 10
Traumarbeit 16—19
Traumauffassung 26
  alttestamentlich 5
  archaisch 1
Traumbearbeitung 19
Traumberichte 28 31 37
Traumbücher 9—11
  ägypt. und arab. 11
  hieratische 6
Traumdeuter 47 122
Traumdeuterei 6 44
Traumdeutung 6—9 91 120 121
Traumentstellung 19
Träumer 13 40 44 45
Traumerraten 121—122
Traumfiguren 17
Traumforscher 22
Traumforschung 5 12—15 29 37
Traumgehalt 5 16 18
Traumgeschehen 16
Traumgesicht 7 41
Traumhintergrund 13
Trauminhalt 16 17 18 19—23 28 33
Traumoffenbarung 43 65
Traumpsychologie 5
Traumschlüssel 7 8
Traumsymbole 10 18
Traumtext 13 16—17 35 52
Traumthemen 13
Traumtradition 6
Traumwirklichkeit 24—25
Traumwissenschaft 12
Türken 8
Tungusen 8

Überlieferung, archaische 2
Unbewußtes 2 3 12 13 14 16 19 26 34
Universum 7
Unterwelt 4
Unwirklichkeit 51
Urereignis 2
Urgrund 7
Ursprache 21
Ursprung 3
Urzeit 2

Verdichtung 17—18 33
Vergangenheit 2 19—23 26 36
Vergänglichkeit 2
Verschiebung 18 19 33
via regia 12 16
Vision 3 30 47 49 58 59 70 127
Vögel 1 65 93 94 95
Vorbild 3

Wachbewußtsein 1 19 24—25
Wachexistenz 19
Wächter, heiliger 125
Wachwirklichkeit 24—25
Wachzustand 7
Wahrheit 1 3 4 40
Wahrnehmungsmodell 34
Wahrsageklassen 43 46
Wahrsager 45—46
Wahrträume 30—33
Wasserrind 105
w(b 89 92
wdpw 88—89
Weide 100
Weisen 101 103 120 124—125
Weisheit 4 115—116
Weissagung 45 136
Weltentraum 125
Wirklichkeit 1 4 7 20 26 34
Wortempfang 42
Wortoffenbarung 134
Wunder 133
Wünsche 15—16 20 25
Wurzelstock 125

Zauberer 44
Zeichen 133
Zeit 3 7 8 33—35
Zeitlichkeit 1—2
Zukunft 22 35 93 134
Zukünftiges 23 32—33
Zukunftstraum 10
Zweites Gesicht 30

VERZEICHNIS DER BIBELSTELLEN

Genesis (Gn)
4, 7 93
11—14 82
6, 12 135
17 135
12, 2 80
6 71
10—20 64 67
13, 16 80 115
14, 18 71
23 77
15, 1—6 58 59
2 57
3 57
4 57
5 57
6 57 80
7—18 58
7f 59
7 58
8 57
10 59
11 93
12—17 57—64 134
12 57 58 59 63 64
13—16 57 58 59 62 64 73 80
14 58
16 58 79
17—18 58
17 57 58 59 60 61 63 64
18—21 80
18 58 64 79
17, 1—8 78
1—14 64
19 64
18, 18 80
23 67
25 67
20, 1—7 64—69
2—7 117 134
3—8 73
3 67
4—5 66
4 66
7 65 68
9 66
17 65 67 69 73
21, 12 80
31f 78
22, 11 111
17 80
19 78
24, 50 77
25, 22 71
26, 2 79
3—5 78
12 82
23 71 78
24 80
27, 23 73
46 73
28, 1—7 73
10—17 70—74 117 134
10—12 70
10 78
11 71
11—12 70
13—16 70 76
13 73 78
14 80 115
16—19 72
16—17 71
16 70
17 70
20—22 71
22 75
24 86
31, 3 78
4—16 74
5—13 74
7—8 76
8 75
9 46
10—13 74—76 75 134
10 74 75
11 74 75
12—13 76
12 74 75
13 75 76 80
19 77
24—29 134 76—78
24 76 77
26 77
29 77
30—35 46
30 76 77
34 77
38 75
42 74
43 77
54 79
32, 2—3 72
33, 17—20 73
19 61
23—26 73
35, 3 73 80
7 71
11 80
14 79
19 85
27 78
37, 2 86
3 86
4 86
5—11 81—86
5—10 95 96 107 134
5 81
8 81 82
9—10 82
9 82 83 84
10 81 82 84 85
37, 14 78
38, 12f 82
39, 1—18 91
9 66
20 98
40, 1—23 87—96
1—17 87
1—3 95
1 88 98
3 88 98
5—19 106
5 88 91 95 98
6 91
8 56 91 92
9—11 92 94
12—13 92
12 95
14 94
15 88 98
16—17 93
16 93 95
17 90 95
18—23 88
18—19 93
18 95
19 93 96
20—22 94
20—21 95
20 93 96
22 96
23 94
41, 1—36 98
1—32 95 96—107 134
1—9 96
1—7 104
1—5 98
1 98
4 106
5—7 100
6 101
7 101 106
8 101 103 106 120
10—14 96 103
10—28 97
14 98 103
15 56 104
16 104 121
17—21 104
19 104
21 104
22—24 104
23 101
24 101
25 104
26—32 106
27 101 105
28 121
29—32 98
29ff 106
30 105
32 105
33—36 105
33 105
34 105
38f 125
38 121
41 121
46 98
47—49 106
53—57 106
45, 28 78

46, 1—47 73
1—5 78—80 134
1 78
2—4 80
2 111
3 78
4 78
47, 5 98
41 73
42—46 73
48, 15—16 72
49, 12—13 73
31 85
54, 4 ff 80

Exodus (Ex)
1, 4—6 132
2, 24 64
3, 2 ff 60
4 111
6 48
6, 4—8 64
7, 11 101
14 132
10, 13 101
11, 10 132
19 136
12, 30—31 132
13, 21 60
14, 21 101
17, 11 127
22—24 125
19 ff 60
19, 10—14 125
20, 8 60
21, 12—14 66
33, 11 48 111

Leviticus (Lv)
26, 43—45 64

Numeri (Nm)
9, 11 135
11, 16 f 136
17 136
24—30 136
24 f 136
26 136
29 136
12, 6—8 47—49
6 f 136
6 47 80
8 47 48 49
108
13, 6 135
15, 31 112
18, 15 135
23, 16 112
23 51

Deuteronomium (Dt)
3, 1 134
4, 20 60
9, 5 64
12, 2 42
10—14 114
13 71
13, 2—6 132—134
2—5 132
2 133
3—4 133
3 133
4 133
5—6 133
5 133
6 133
22, 22 65
29, 11—13 64
13 64
31, 10 68
34, 10 48 49

Josua (Jos)
1 —
12, 24 73
3, 9 112
24, 27 112
32 61

Richter (Richt)
2, 1 64
6, 11 104
34 125
7, 1—2 110
9—11 110
9 109
11 109
12 109
13—14 108—110
134
13 109
14 109
15—25 110
16 128
19—25 128
21—22 110
23—25 104
9, 4 61
28 61

1 Samuel (1 Sm)
3, 1 108 111 112
3—15 110—113
3 111
4 111 112
5 112
6—8 112
6 112
7 112
8 112
9 112
15 111
9, 15 111
23—24 88
10, 6 135
10—13 136
10 135
12, 23 68
14, 18 46
15, 23—26 112
16, 4 131
17, 16 47
19, 13—16 46
21, 24 126
28, 5 46
6—15 46—49
6 46 47
15 46 47

2 Samuel (2 Sm)
13, 25 77
14, 26 55
24, 15 ff 66

1 Könige (1 [3] Kön)
2, 19 126
3, 1—4 116
1—3 114
1—2 116
1 116
3 116
4—15 115
4 79 114
5—15 112 113 bis
117 114 134
5 114 115
6—9 116
6 115
7 115
8 115
9 115
10—14 116 117
12 115 116
13 115
14 116
15 114 116
5, 9—14 116
9 115
11 115
13 f 115
15—32 116
6, 116
7, 13—51 116
9, 2 114
10, 1—13 116
14—29 116
11, 1—43 116
18, 22 68
36 68
22, 9 91
19 72

2 Könige (2 [4] Kön)
2 bis
4 68
2, 23 103
4, 42 109
11, 18—27 120
23, 29 99
24, 12 91
15 91
25, 19 91
27 93

Jesajah (Is)
6, 13 125
11, 1 125
2 125 135
29, 7—8 38—39
7 f 49
7 38 39
8 38 39
40, 5 135
44, 3—5 136
3 136
66, 23 135

Jeremjah (Jr)
2, 8 42
26 48
3, 18 48
20 48
4, 2 115
5, 11—12 47
7, 16 68
11, 14 68
12, 12 135
14, 11 68
23, 13 42
14 43
16 46
17—22 43
25—32 41—43 44
46
25—27 45
25 ff 133
25 42
26 41
27 43
28 42
29 42 43
30—32 42 43
30 42
32 42 46
27, 1—11 43
9—10 43 44 45 46
9 42 43 45
133
14—17 45
29 45
29, 7—8 46
8—9 44—45
8 f 133
8 42 45 51
14 50
15 45
16—20 45
21—23 45
21 45
31 45
31, 33 f 136
37, 3 44
44, 30 99
46, 2 99
48, 1 115
52, 31 93

Ezechiel (Ez)
11, 10 101
16, 8—63 64
19, 12 101
21, 19 135
26 46
26, 26 f 136
31, 3—18 125
36, 26—27 135
37, 14 135
39, 29 135 136

Hosea (Os)
3, 4 46

Joel (Joel)
3, 1 135—137
4, 1 135

Amos (Am)
5, 1 48
4 48

Sacharjah (Zach)
8, 8 115
10, 2 45—46
13, 2—6 46

Psalmen (Ps)
25, 10 115
29, 72
73 (72), 20 49
86, 15 115
89, 2 ff 115
15 115
105, 8—10 64
126 (125), 1—3 50
126 (125), 1 50
136, 25 135
148, 13 84

Job (Jb)
1, 126
4, 12 130
12—21 130
12—16 130—131
5, 1—7 130
7 130
7, 13—14 131 132
13 131
14 41
9, 13 109
14, 4 51
20, 8 50
28, 8 49
33, 12 129
13 130
14—18 51
14—16 129—130
14 129
15 130
16 130
17 130
38, 7 84
42, 10 50

Hohes Lied (Hl)
5, 11 103

Kohelet (Prd)
3, 14 40
4, 17 40
5, 2—6 39—40
2 40
6 40
7, 18 40
8, 12 f 40
12, 13 40

Daniel (Dn)
1, 4 120 124
17—20 122
2, 1—49 134
1—12 125
1—15 117—118
1—4 119
1 122
2 120 124
4—15 119
5—6 120
5 120
7 120
8—10 120
11 120 121
12 121
13—15 122
15 119 122
16—24 119
17 119
21 121
24—35 118—119
24 119 122
25 122
27 f 122
27 120 122 124
28 121
30 121
31—35 122
35—45 119
36—45 122
45 121
46—49 119
46 122
47 121 123
48 121 124 125
49 119
4, 1—15 134 123 bis
126 123 bis
124
1—14 124
1 126
2 125
126
4 120
5 125
6 124 125
7—9 125
10 125 126
11 125
12 125
13 126
15 124
44 120
5, 11 120 124

Nehemias (Neh)
8, 6 127
9, 7—8 64

2 Chronik (2 Chr)
1, 2—6 114
6 ff 114
7 114

2 Makkabäer (2 Makk)
1, 16 120
3, 1 127
4, 20—38 127
15, 7—11 128
7—9 128
1 128
3 128
4—5 128
11 127
11—16 126—128
134
12 127
13 127
16 127 128
25—34 128

Weisheit (Weish)
18, 17—19 131—132

Sirach (Sir)
31, 6 41
27 41
33, 2 52
34, 1—8 50—52
1—3 51
4—5 51
4 51
5 51
6—8 51
6 51
7 52
8 52
5—7 40—41
5 40
6 40
7 40
44, 19—23 64

Matthäus (Mt)
6, 33 116
7, 15—20 43

Lukas (Lk)
1, 54—55 64
72—73 64

Johannes (Jo)
1, 51 72

Apostelgeschichte (Apg)
2, 17 135

Galaterbrief (Gal)
1, 8 133

Hebräerbrief (Hebr)
3, 5 48
6 48

Apokalypse (Offb)
4, 8—11 84

Die Erkenntnisse der modernen Traumanalyse bieten eine hervorragende Voraussetzung und zugleich einen besonderen Anreiz zu einer Untersuchung, in der die Frage gestellt wird, inwieweit die Träume des Alten Testamentes die Eigenschaften natürlicher Träume haben und von daher mit den Prinzipien der heutigen Psychoanalyse betrachtet werden können.

Das wesentliche Anliegen dieses Buches führt darüber hinaus auch zur Beantwortung der Frage nach der Anerkennung der Träume im Alten Testament als Offenbarungsmittel Gottes und nach ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung.

Zunächst bietet Resch eine Übersicht über die Geschichte des Traumverständnisses und der Traumdeutung durch die Zeitalter der Menschheitsgeschichte und ihrer Kulturräume, ferner eine Darstellung der Theorie des Traumes und seiner Arten — eine psychologische, inhaltliche und funktionale Erklärung —, sowie eine bibelkritische, sehr eingehende Abhandlung über Quellen und Inhalt der Träume im Alten Testament. Diese führt zu dem Schluß, daß die Träume im Alten Testament, obgleich sie Offenbarungsmittel Gottes sind, doch alle Eigenschaften natürlicher Träume haben und deshalb auch nach den Prinzipien der modernen Traumanalyse beurteilt werden können.

Unter dieser Voraussetzung untersucht Resch dann im Hauptteil des Werkes in chronologischer Folge die Traumberichte des Alten Testamentes in psychologischer Analyse, nach exegetischen Gesichtspunkten und versucht eine heilsgeschichtliche Wertung.

Diese, sowohl für den Theologen wie auch für den Psychologen aufschlußreiche Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß die biblischen Träume nicht als Mythen oder Legenden zu verstehen sind, vielmehr historische Realität besitzen und als Offenbarungsmittel Gottes anerkannt sind, daß allerdings die ebenfalls heilsgeschichtlich bedeutsamen präkognitiven biblischen Träume für eine Traumanalyse ungeeignet sind, da sich hier die Einwirkung Gottes als ein kritisch unfaßbares Element erweist.