

# Traum und Traumdeutung in den christlichen Apokryphen



# Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

In Verbindung mit der Stiftung „Bibel und Orient“  
der Universität Fribourg/Schweiz  
herausgegeben von Martin Ebner (Bonn), Peter Lampe (Heidelberg),  
Heidrun E. Mader (Heidelberg), Stefan Schreiber (Augsburg)  
und Jürgen K. Zangenberg (Leiden)

## Advisory Board

Helen K. Bond (Edinburgh), Raimo Hakola (Helsinki),  
Thomas Schumacher (Fribourg), John Barclay (Durham),  
Armand Puig i Tàrrach (La Selva del Camp), Ronny Reich (Haifa),  
Edmondo F. Lupieri (Chicago), Stefan Mürger (Bern)

Band 124

Vandenhoeck & Ruprecht

Paulus Enke

# Traum und Traumdeutung in den christlichen Apokryphen

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2021, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG,  
Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf  
der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: 3w+p, Rimpf  
Druck und Bindung: Hubert & Co BuchPartner, Göttingen  
Printed in the EU

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2197-5124  
ISBN 978-3-647-51706-3

# Inhalt

Vorwort . . . . .	11
1. Einführung . . . . .	13
1.1 Allgemeine Vorgehensweise, Thesen und Grundanliegen der Arbeit . . . . .	13
1.2 Zur Unterscheidung von Traum und Vision . . . . .	14
1.3 Antike Traumkategorien . . . . .	16
1.4 Methodische Bemerkungen . . . . .	20
1.4.1 Möglichkeiten und Grenzen psychologischer bzw. tiefenpsychologischer Exegese . . . . .	21
1.4.1.1 Möglichkeiten und Denkräume . . . . .	21
1.4.1.2 Grenzen, Einschränkungen und „Stolperfallen“ tiefenpsychologischer Exegese . . . . .	26
1.4.1.3 Fazit zur historisch-kritischen und tiefenpsychologischen Exegese von Traumtexten . . . . .	30
1.5 Abschließende Bemerkungen . . . . .	32
1.5.1 Formal . . . . .	32
1.5.2 Inhaltlich . . . . .	32
2. Traumstellen in den christlichen Apokryphen . . . . .	34
2.1 Apostelakten . . . . .	34
2.1.1 Einführung in die Apostelakten . . . . .	34
2.1.2 Andreasakten . . . . .	37
2.1.2.1 Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	37
2.1.2.2 Traumstellen in Gregor von Tours „Über die Wunder des Apostels Andreas“ . . . . .	41
2.1.2.3 Traumstellen in der Schrift „Andreas in Patras (griechischer Text)“ . . . . .	47
2.1.2.4 Zusammenfassung . . . . .	48
2.1.3 Die Akten des Andreas und des Matthias in der Stadt der Menschenfresser . . . . .	49
2.1.3.1 Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	49
2.1.3.2 Traumstellen in der Schrift . . . . .	50
2.1.4 Johannesakten . . . . .	52
2.1.4.1 Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	52

2.1.4.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	53
2.1.4.3	Zusammenfassung . . . . .	56
2.1.5	Paulusakten . . . . .	57
2.1.5.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	57
2.1.5.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	59
2.1.5.3	Zusammenfassung . . . . .	61
2.1.6	Petrusakten . . . . .	61
2.1.6.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	61
2.1.6.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	64
2.1.6.3	Zusammenfassung . . . . .	72
2.1.7	Thomasakten . . . . .	73
2.1.7.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	73
2.1.7.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	76
2.1.7.3	Zusammenfassung . . . . .	81
2.1.8	Barnabasakten . . . . .	82
2.1.8.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	82
2.1.8.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	84
2.1.8.3	Zusammenfassung . . . . .	86
2.1.9	Philippusakten . . . . .	87
2.1.9.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	87
2.1.9.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	88
2.1.9.3	Zusammenfassung . . . . .	92
2.1.10	Pseudoklementinen . . . . .	93
2.1.10.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	93
	Exkurs – Der „Schatten“ bei C.G. Jung . . . . .	97
2.1.10.2	Grobgliederung von pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen . . . . .	101
2.1.10.3	Pseudoklementinische Homilien . . . . .	101
2.1.10.4	Pseudoklementinische Rekognitionen . . . . .	132
	Exkurs – Dtn 13,2 ff in PsClem R II 45,7 f . . . . .	133
	Exkurs – Das Traumsymbol des Wassers bei Artemidor . . . . .	146
2.2	Kindheitserzählungen . . . . .	157
2.2.1	Protevangeliem des Jakobus . . . . .	157
2.2.1.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	157
2.2.1.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	158
2.2.2	Pseudo-Matthäusevangelium . . . . .	159
2.2.2.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	159
2.2.2.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	160
2.2.3	Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann . . . . .	165
2.2.3.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	165
2.2.3.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	166
2.2.3.3	Zusammenfassung . . . . .	172
2.2.4	Das Nikodemusevangelium/Die Pilatusakten . . . . .	173

2.2.4.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	173
2.2.4.2	Traumstellen in der Schrift . . . . .	176
2.2.5	Der Brief des Pilatus an Herodes . . . . .	178
2.2.5.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	178
2.2.5.2	Auszug aus der Schrift . . . . .	179
2.2.6	Das Pergamentblatt K 9403 . . . . .	181
2.2.6.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	181
2.2.6.2	Traumstelle in der Schrift . . . . .	181
2.2.7	„An Encomium on Saint John the Baptist“ unter dem Namen des Johannes Chrysostomos . . . . .	182
2.2.7.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	182
2.2.7.2	Traumstelle in der Schrift . . . . .	183
2.2.8	Das arabische Kindheitsevangelium . . . . .	184
2.2.8.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	184
2.2.8.2	Traumstelle in der Schrift . . . . .	185
2.3	Auszüge aus anderen Kindheitserzählungen mit negativem Traumbefund . . . . .	186
2.3.1	Kindheitserzählung Jesu in der „Himmelfahrt des Jesaja“ . . . . .	186
2.3.1.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	186
2.3.1.2	Auszüge aus der Schrift . . . . .	187
2.3.2	Auszug aus dem Leben Johannes des Täufers . . . . .	189
2.3.2.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	189
2.3.2.2	Auszug aus der Schrift . . . . .	189
2.3.3	Die Kindheitserzählungen des Thomas . . . . .	190
2.3.3.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	190
2.3.3.2	Auszug aus der Schrift . . . . .	191
2.3.4	Zusammenfassung zu den Kindheitserzählungen . . . . .	192
2.4	Der Kölner Mani-Kodex . . . . .	193
2.4.1	Kurze Einführung in die Schrift . . . . .	193
2.4.2	Traumstelle in der Schrift . . . . .	195
3.	Einführung in die tiefenpsychologische Traumdeutung unter Berücksichtigung neurowissenschaftlicher Erkenntnisse . . . . .	198
3.1	Die Traumdeutungstheorie Sigmund Freuds . . . . .	198
3.2	Freudianische Traumdeutung der Gegenwart . . . . .	204
3.3	Die Traumdeutungstheorie C.G. Jungs . . . . .	208
3.3.1	Die Archetypen bei C.G. Jung, Kritik und neuere Ansätze . . . . .	210
3.3.1.1	Die Archetypen bei C.G. Jung . . . . .	210
3.3.1.2	Kritik der Archetypentheorie . . . . .	213
3.3.1.3	Nachweis von Archetypen durch Kultur- und Naturwissenschaften . . . . .	217
	Exkurs – Spiegelneurone . . . . .	218
3.3.1.4	Reformulierung der Archetypentheorie durch Christian Roesler . . . . .	221



3.4	Nochmals Freud und Jung – kausal vs. final . . . . .	224
3.5	Jungianische Traumforschung der Gegenwart . . . . .	225
3.6	Tiefenpsychologische Traumdeutung im Licht der Neurowissenschaften . . . . .	229
3.7	Alfred Adler . . . . .	232
4.	Einzeluntersuchungen verschiedener Träume . . . . .	234
4.1	Auswahlkriterien der Träume . . . . .	234
4.2	Der Traum des Andreas in ActAndr 20 . . . . .	235
4.2.1	Der Traum . . . . .	235
4.2.2	Exegetische Aspekte . . . . .	235
4.2.2.1	Textkritik . . . . .	235
4.2.2.2	Grammatisch-syntaktische Beobachtungen . . . . .	236
4.2.3	Untersuchung zentraler Motive . . . . .	237
4.2.3.1	Der Berg . . . . .	237
4.2.3.2	Der Becher (Petri) . . . . .	247
4.2.3.3	Die Hand . . . . .	252
4.2.3.4	Das Haupt . . . . .	260
4.2.3.5	Das Motiv des Erkennens (cognoscere/γινώσκω) . . . . .	266
4.2.4	Tiefenpsychologische Deutungsversuche von ActAndr 20 . . . . .	275
4.3	Der Traum des Marcellus in ActPetr 22 . . . . .	283
4.3.1	Der Traum . . . . .	283
4.3.2	Exegetische Aspekte . . . . .	284
4.3.2.1	Grammatisch-syntaktische Beobachtungen . . . . .	284
4.3.3	Untersuchung zentraler Motive . . . . .	287
4.3.3.1	Jungfrauen . . . . .	287
4.3.3.2	Das Wortfeld Kampf . . . . .	292
4.3.3.3	Das Motiv der Äthiopierin . . . . .	297
4.3.4	Tiefenpsychologische Deutungsversuche von ActPetr 22 . . . . .	309
4.4	Der Traum des Charis in ActThom 91 f . . . . .	318
4.4.1	Der Traum . . . . .	318
4.4.2	Exegetische Aspekte . . . . .	319
4.4.2.1	Textkritik . . . . .	319
4.4.2.2	Grammatisch-syntaktische Beobachtungen . . . . .	321
4.4.3	Untersuchung zentraler Motive . . . . .	323
4.4.3.1	Der Adler . . . . .	323
4.4.3.2	Rebhuhn und Steinhuhn (perdix) . . . . .	330
4.4.3.3	Taube und Turteltaube . . . . .	333
4.4.3.4	Rechts und links . . . . .	341
4.4.4	Tiefenpsychologische Deutungsversuche von ActThom 91 f . . . . .	350
5.	Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse und Schlussbemerkungen . . . . .	358

Literatur . . . . .	364
1. Textausgaben und Übersetzungen . . . . .	364
2. Sekundärliteratur . . . . .	369
2.1 Zu den einzelnen Schriften . . . . .	369
2.2 Antikes und Träume . . . . .	394
2.3 Tiefenpsychologie, Traumpsychologie, Neurowissenschaften . . . . .	395
2.4 Kritik der Psychoanalyse oder ihrer Aspekte . . . . .	402
3. Bibeln, Wörterbücher und Grammatiken, Abkürzungsverzeichnisse . . . . .	403
Register . . . . .	405
Sachregister (Auswahl) . . . . .	405
Bibelstellenregister (Auswahl) . . . . .	410
Stellenregister antiker Autoren (Auswahl) . . . . .	425



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation im Sommersemester 2018 an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig angenommen und erfolgreich verteidigt. Für die Druckfassung wurde sie noch einmal einer gründlichen Bearbeitung unterzogen.

Ich danke meinem Doktorvater, Prof. Dr. Marco Frenschkowski, von Herzen für alle Unterstützung und Begleitung über inzwischen viele Jahre hinweg. Er hatte stets ein offenes Ohr in guten und schwierigen Zeiten und hat mich mit seinem schier unerschöpflichen Wissen immer wieder auf neue Dinge hingewiesen und mich durch seine vielfältigen Forschungsinteressen weit über das Gebiet der Neutestamentlichen Wissenschaft hinaus angeregt. Dass er mir bei der Wahl meines Dissertationsthemas freie Hand gelassen und die Interdisziplinarität dieser Arbeit nach Kräften unterstützt hat, empfinde ich als großes Glück und erfüllt mich mit Dankbarkeit. Besonders danke ich auch dem Zweitgutachter meiner Arbeit, Prof. Dr. Jens Herzer, bei dem ich als Studierender viele Semester als studentische Hilfskraft arbeiten durfte – eine für mich prägende Zeit – und bei dem ich die Freude an wissenschaftlicher Arbeit erlernt habe. Er hat mir beigebracht, dass die richtigen Fragen oft mehr wert sind als richtige Antworten. Dank gebührt auch meinen Kolleginnen und Kollegen des Instituts für Neutestamentliche Wissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig, die mir viele Anregungen gegeben und mir oft „den Rücken freigehalten“ haben.

Ich danke Herrn Prof. em. Dr. Martin Ebner (Bonn), Herrn Prof. Dr. Peter Lampe (Heidelberg), Herrn Prof. Dr. Stefan Schreiber (Augsburg) und Herrn Prof. Dr. Jürgen K. Zangenberg (Leiden) für die Aufnahme dieser Arbeit in die Reihe „Novum Testamentum et Orbis Antiquus/Studien zur Umwelt des Neuen Testaments“. Für den Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, in dem dieses Buch nun erscheinen darf, danke ich stellvertretend Frau Miriam Espenhain für die gute und unkomplizierte Zusammenarbeit.

Herzlich danke ich der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Union Evangelischer Kirchen in der EKD (UEK) für die großzügige finanzielle Förderung der Publikation der vorliegenden Arbeit.

Ein großer Dank gebührt auch meiner Familie und meinen Freunden, die sich immer wieder für meine Forschung interessiert und sich in sie eingedacht haben.

Zuletzt danke ich meiner Partnerin, Frau Pfarrerin Dr. Judith Filitz, für alle Kraft, Rückendeckung und Herzenszuwendung. Ohne sie wäre dieses Projekt nicht möglich gewesen.

Die vorliegende Arbeit ist das Ergebnis meiner Leidenschaft für die Neutestamentliche Wissenschaft auf der einen und für die Frage nach der menschlichen Seele vor dem Hintergrund der Tiefenpsychologie auf der anderen Seite. Die Berührung der Seele durch das Göttliche ist ein Thema, das mich mein ganzes Leben lang beschäftigt hat und beschäftigt. Es ist ein großes Geschenk, dass ich in den letzten Jahren die Gelegenheit hatte, beide Ansatzpunkte, den theologischen und den tiefenpsychologischen, in der Hoffnung, dass dies fruchtbringend sein kann, miteinander ins Gespräch zu bringen. Nicht selten wurde mir gesagt, tiefenpsychologische Exegese sei „ein alter Hut“, zu dem nichts mehr von Interesse zu sagen sei. Vielleicht kann diese Arbeit den einen oder anderen Anstoß dazu geben, dass es – im Gegenteil – noch viel dazu zu denken, zu fühlen und zu schreiben gibt.

Detmold, im März 2021

Paulus Enke

# 1. Einführung

## 1.1 Allgemeine Vorgehensweise, Thesen und Grundanliegen der Arbeit

Die vorliegende Studie befasst sich mit Texten aus der Gruppe der christlichen Apokryphen, die Träume oder das Gebiet der Traumdeutung thematisieren. Liest man sich etwas in die zugehörigen Schriften<sup>1</sup> ein, stellt man fest, dass die Zahl von Traumtexten zwar überschaubar ist, sie aber dennoch in solchem Ausmaß vorhanden sind, dass es als lohnenswert erscheint, sich diesem Feld intensiver zu widmen.

Dies soll in zwei Schritten geschehen: Der erste Schritt besteht darin, eine Zusammenstellung von Schriftstellen zu erarbeiten, bei denen entweder ein Traum genannt wird oder zumindest das Stichwort des Traumes fällt. Dabei wird in jede Schrift, in der ein solcher Befund festgestellt werden konnte, eine kurze Einführung gegeben. Dies dient der Kontextualisierung der Traumstellen, aber auch dem Zweck, so einen Überblick über einige der bedeutendsten christlichen Apokryphen zu ermöglichen. Weiterhin wird gefragt werden, ob sich bezüglich der überlieferten Traumstellen größere, schriftenübergreifende Linien erkennen lassen, die Hinweise darauf geben, welche Rolle Träume in den ersten christlichen Jahrhunderten spielten und welche Würdigung sie erfuhren. Wie stand man Träumen gegenüber? Waren sie legitimes Mittel göttlicher Offenbarung oder eher literarisches Gestaltungsmittel? Andererseits sollen auch Negativbefunde aufgeführt werden, was vor allem die apokryphen Kindheitserzählungen betrifft. Hier steht die Frage im Fokus, welche neutestamentlichen Träume aufgenommen und gestaltet, aber auch welche ausgelassen werden und was mögliche Gründe dafür sein könnten.

In einem zweiten Schritt sollen drei Traumberichte, die inhaltlich und gestalterisch besonders hervortreten, ausführlich diskutiert werden. Hier ist es Aufgabe der Arbeit, nach umfassender exegetischer Untersuchung der drei Texte, entsprechende tiefenpsychologische Deutungen oder zumindest Deutungsansätze herauszuarbeiten. Dies geschieht unter Zuhilfenahme dessen,

1 Eine Begrenzung oder gar Festlegung eines Corpus christlicher Apokryphen erscheint kaum als möglich. Als Bezugsrahmen für oder gegen die Zuordnung einer Schrift zu den christlichen Apokryphen dient für die vorliegende Arbeit die zweibändige Apokryphenübersetzung von BOVON/GEOLTRAIN (Hg.), *Écrits apocryphes chrétiens*.

was antike Autoren, allen voran Artemidor von Daldis, zur Traumdeutung beigetragen haben,<sup>2</sup> aber natürlich auch unter Hinzuziehung, Diskussion und Anwendung aktueller tiefenpsychologischer und neurowissenschaftlicher Theorieansätze.

Die Traumberichte werden in ihrer Eigenschaft als literarische Konstrukte wahrgenommen und nicht etwa als direkte Traumschilderungen einer Träumerin oder eines Träumers verstanden. Dennoch wird vorausgesetzt, dass sich in den Traumstellen Hinweise auf unbewusste Seiten der beteiligten Verfasser- und Leserschaft finden lassen. Das Unbewusste, wie es klassisch von Sigmund Freud und C.G. Jung beschrieben wurde (dazu im zweiten Teil der Arbeit mehr), zeigt sich vor allem im Traum.<sup>3</sup> Wir gehen hier von der Voraussetzung aus, dass es auch in literarisch gestalteten Traumtexten seinen Niederschlag findet und Hinweise auf ungelebte Anteile der am Text beteiligten Personen gibt. Das ist die wichtigste *These* der vorliegenden Studie. Dem Unbewussten in den Texten nachzugehen und entsprechende Befunde auszuwerten, soll wiederum ein Hauptzweck sein. Was lebten Autoren, Leserinnen und Leser bewusst aus, was verdrängten sie?

Verallgemeinert könnte man sagen, dass hier nach „Nachtseiten“ im frühen Christentum gefragt wird. Diese zu erhellen und so ein umfassenderes Bild der betreffenden Zeit und der an den Texten beteiligten, vornehmlich antiken Menschen zu erlangen, soll an dieser Stelle versucht werden. Zugleich versteht sich die vorliegende Arbeit als ein Zeugnis frühchristlicher Frömmigkeitgeschichte.

## 1.2 Zur Unterscheidung von Traum und Vision

Nun muss gesagt werden, dass neben den *Traumberichten* und -erwähnungen auch eine Vielzahl von *Visions-* und *Nachtgesichtsschilderungen* in den christlichen Apokryphen existieren, denen in der vorliegenden Arbeit aber in der Regel keine weitere Aufmerksamkeit geschenkt werden wird. Um die

- 2 Das große Gebiet paganer, aber auch jüdischer antiker Traumorakel und Traumantik bzw. -divination muss im begrenzten Rahmen dieser Arbeit, die sich auf frühchristliche Texte konzentriert, ausgeklammert bleiben bzw. kann lediglich punktuell gestreift werden (vertreten v. a. durch die Texte Artemidors). Gleiches gilt für Erscheinungen wie den des Asklepioskults, verbunden mit den Stichworten Inkubation und Heilschlaf. Als Literatur sei lediglich genannt HOFFMANN u. a., Art. Orakel, 206–350; WACHT, Art. Inkubation, 179–229; GRAF, Art. Asklepios I., 94–99; NÄF, Traum, 72–76; 114–123; GRAF, Heiligtum und Ritual, 159–199. Einen kurzen Überblick über den Asklepioskult und die Entwicklung der Inkubation in christlicher Zeit gibt MARKSCHIES, Schlafkulte, 1233–1244. S. auch WACHT, Art. Inkubation, 230–265.
- 3 Nicht umsonst schreibt Freud am Ende seines epochemachenden Werks der „Traumdeutung“ (632): „[D]ie Traumdeutung aber ist die *Via regia* zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben“ – übrigens nicht der Traum selbst, wie oft falsch zitiert wird. Eine überschaubare Einleitung in die Psychoanalyse bietet MERTENS, Psychoanalyse. Die wichtigsten freudschen Überlegungen, Begriffe und Herangehensweisen bietet FREUD, Über Psychoanalyse, 1–60.

Unterscheidung beider Textgruppen etwas zu verdeutlichen, sei hier von Dörnberg zitiert, der in seiner Schrift „Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche“ folgendes Auswahlkriterium vornimmt:

„Die vorliegende Arbeit soll [...] nur von solchen Belegstellen ausgehen, die eindeutig als Traum zu klassifizieren sind. [...] Eindeutig [...] sind alle Berichte, die entweder in der Wortwahl (Wortstamm somn-) eindeutig sind oder deren Kontext deutlich zu erkennen gibt, dass das geschilderte Geschehen im Schlaf geschieht“<sup>4</sup>.

Dieser Definition von Traumtexten schließen wir uns in dieser Arbeit an. Da wir uns neben lateinischen vor allem in griechischen Texten bewegen, sollen die Vokabeln *ὄναρ*, *ἐνυπνιον* und *ὄνειρος* ergänzt werden.<sup>5</sup> Es werden also i. d. R. solche Stellen vernachlässigt, bei denen deutlich ist, dass sich der Empfangende im Bewusstseinszustand der Wachheit befindet. Dies liegt darin begründet, dass die in der Arbeit herangezogenen Theoreme und Paradigmen der Tiefenpsychologie und der Neurowissenschaften, was den Traum angeht, den Zustand des Schlafes voraussetzen.<sup>6</sup>

Das größere Problem sind Stellenbefunde, bei denen nicht klar zwischen Traum, Nachtgesicht und Vision<sup>7</sup> unterschieden werden kann. Innerhalb des neutestamentlichen Kanons finden wir in Apg 16,<sup>8</sup> ein solches Beispiel. Dort heißt es vom Apostel Paulus: ὄραμα διὰ νυκτός ὄφθη. Zwar wird erwähnt, dass sich das Szenario bei Nacht abspielt, es bleibt aber unklar, ob Paulus wach war oder nicht. Lindblom, der diese Stelle kommentiert und zwischen Nachtgesicht und Traum *nicht* unterscheidet, schreibt dazu:

„Der an diesen Stellen verwendete Ausdruck entspricht genau dem alttestamentlichen לילה חזון, ‚Nachtgesicht‘. Wie diese ‚Nachtgesichte‘ sich zu den eigentlichen Träumen verhalten, ist lebhaft diskutiert worden. Es hat sich erfolglos erwiesen, einen Unterschied [...] festzustellen. Es gibt aus aller Zeit Belege dafür, dass die beiden Ausdrücke promiscue gebraucht wurden, um dasselbe Erlebnis zu bezeichnen. In Hi 33,15 stehen ‚Traum‘ und ‚Nachtgesicht‘ als Synonyme [...]. Im apokalyptischen Schrifttum begegnen oft Phrasen wie diese: ‚Ich sah in meinem Schlafe‘, ‚ich sah einen Traum‘, ‚ich

4 VON DÖRNBERG, Traum und Traumdeutung, 27.

5 Allerdings existieren, wie zu zeigen sein wird, noch weitere relevante Begriffe.

6 Dazu im zweiten Teil ausführlicher. Schopenhauer formulierte 1851 in seinem weitsichtigen Aufsatz „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt“ (16 f): „Denn das Charakteristische des Traumes ist die ihm wesentliche Bedingung des Schlafes, d. h. der aufgehobenen normalen Tätigkeit des Gehirns und der Sinne: erst wenn diese Tätigkeit feiert, kann der Traum eintreten; gerade so, wie die Bilder der Laterna magica erst erscheinen können, nachdem man die Beleuchtung des Zimmers aufgehoben hat.“ Schopenhauer nimmt übrigens in dieser Arbeit spätere, wesentliche Erkenntnisse der Psychoanalyse und der Neurowissenschaften vorweg, was hier jedoch nicht weiter auszuführen ist.

7 Zum Stichwort s. FRENSCHKOWSKI, Art. Vision, 117–147.

8 Die meisten wichtigen Deutungen zu dieser Stelle versammelt MILLER, Dreams, 65–90, mit eigener Analyse und Interpretation 91–108. Vgl. auch BOVON, Acts, 391 f z.St.



sah mit meinen Augen, während ich schlief, ‚ich schlief ein und erwachte und hatte alles dies gesehen‘, ‚ich schlief ein und sah bei der Nacht ein Gesicht‘.<sup>9</sup>

Dass Träume als Gesichte bezeichnet werden könnten, hänge damit zusammen, dass die Träume häufig mit visuellen Erscheinungen verbunden seien. Es komme in den Träumen oft vor, dass persönliche Gestalten sich sehr anschaulich und mit festen Umrissen darstellten. Auch wenn nicht direkt vom Schlaf oder Traum, sondern nur von einer Offenbarung zu nächtlicher Zeit gesprochen werde, sei in den meisten Fällen davon auszugehen, dass es sich um einen Traum handle. Wenn nach Apg 27,33 Paulus während der Schifffahrt nach Rom seinen Reisegefährten mitteile, ein göttlicher Engel sei zu ihm getreten, so habe der Erzähler jedenfalls an nichts anderes als einen Traum gedacht. Demnach sei in Apg 23,11 auch an einen Traum zu denken. Schwieriger sei das „Gesicht“ des Ananias in Apg 9,10 ff. „Dafür, dass der Verfasser an einen Traum gedacht hat, spricht doch, dass die Erzählung von Samuels Traum in 1. Sam. 3 nachgebildet worden ist [...]. Dass ὄραμα für einen Traum stehen kann, können wir aus Apg. 16,9 und 18,9 ersehen.“<sup>10</sup>

Dieser Meinung werden wir uns hier (vorerst) nicht anschließen. Aus unserer Sicht macht die Unterscheidung zwischen nächtlicher Vision und Traum durchaus Sinn. Ein Blick in die Petrusakten, Kap. 16, soll hier schon gestattet sein. Dort heißt es: „Als aber die Nacht kam, sah Petrus Jesus, angetan mit einem leuchtenden Gewand, lächelnd; er [...] war noch wach.“<sup>11</sup> Hier wird ein Nachtgesicht beschrieben, aber gleichfalls betont, dass der Empfänger sich noch im Zustand der Wachheit befindet. Nachtgesicht und Traum sind also nicht zwingend dasselbe.

### 1.3 Antike Traumkategorien

In der Antike maß man Träumen und deren Deutung einen hohen Stellenwert bei. Die einflussreichsten Autoren seien mit ihren Traumdeutungen kurz genannt. Einer der bedeutendsten war der schon genannte Artemidor von Daldis mit seinem bis heute beachtenswerten Traumbuch der *Oneirokritika*, das von der Stoa beeinflusst war.<sup>12</sup> Er unterscheidet in *oneirokr.* I 1 zwischen 1. Traum (ἐνύπνιον)<sup>13</sup> und 2. Traumgesicht (ὄνειρος), und zwar in der Weise, dass ein Traumgesicht die Zukunft zeige, der Traum aber an einen Zustand der Ge-

9 LINDBLOM, *Gesichte*, 28.

10 A. a. O., 28 f.

11 Übersetzung: SCHNEEMELCHER, *Petrusakten*, 271.

12 FRENSCHKOWSKI, *Offenbarung*, 306. Die neueste Textausgabe mit Übersetzung und Kommentar bildet HARRIS-MCCOY (Hg.), *Oneirocritica*, die freilich, was den Kommentar zu unserer Textauswahl angeht, leider nur wenig zu bieten hat.

13 „[D]en aus Affekten geborenen Wunschtraum, mantisch wertlos“ (FRENSCHKOWSKI, *Traum*, 30 f).

genwart erinnere. Dennoch findet (ähnlich wie bei Lindblom) das Traumgesicht ebenfalls im Schlaf statt.<sup>14</sup> Weiter heißt es in I 1:

„Das Traumgesicht [...] wirkt als Schlaferleben in der Weise, dass es die Aufmerksamkeit des Träumenden auf die Vorhersage der Zukunft lenkt; nach dem Schlaf aber erweckt und erregt es seiner Natur gemäß die Seele, indem es zu aktivem Handeln antreibt“.<sup>15</sup>

Auch die Herleitung des Begriffs durch Artemidor (ebd.) ist interessant:

„[D]eshalb wurde ihm [dem Traumgesicht, P.E.] auch von Anfang an dieser Name gegeben, oder weil man es von den Bestandteilen *on* und *eirein*, das so viel wie *legen* bedeutet, ableite; heißt es doch bei dem Dichter: ‚Dieses verkünde ich untrüglich.‘ [Homer, Od. XI 137][.] Und die Bewohner von Ithaka nannten den Bettler Iros, ‚weil er gerne mit Botschaft ging, wenn es einer verlangte.‘<sup>16</sup>

Iros soll hier als von εἶπειν (sagen, verkünden) abgeleitet verstanden werden.<sup>17</sup> Weiterhin unterteilt er die Traumgesichte in 2.1. *ὄνειροι θεωρηματικοί* (unverschlüsselt) und 2.2. *ὄνειροι ἀλληγορικοί* (symbolische Traumvision); Zweitere machen dann die Arbeit des Traumdeuters erforderlich.<sup>18</sup>

Einige Bemerkungen zu Artemidor seien an dieser Stelle gestattet. Artemidor von Daldis lebte ca. 96–180 n. Chr.<sup>19</sup> Er stammte aus Ephesus in Kleinasien,<sup>20</sup> nahm aber den Namen der Heimatstadt seiner Mutter an. Nach eigener Angabe (oneirokr. II 70) verfasste er seine Traumbücher auf Befehl des daldianischen Apollon (Mystes). Artemidor unternahm weite Reisen im gesamten Mittelmeerraum, die ihn u. a. auch nach Rom führten. Gesellschaftlich entstammte er aus der Mittelschicht in Ephesus und wies eine profunde Rhetorikschulung auf. Darüber hinaus muss er über ein ungewöhnlich großes Maß an Allgemeinbildung verfügt haben, das er auch als Voraussetzung für die Arbeit eines seriösen Traumdeuters ansah. Nach oneirokr. I Proömium verschaffte sich Artemidor die komplette Literatur seiner Vorgänger.<sup>21</sup> Die ersten drei Bücher seiner Oneirokritika adressiert er an Cassius Maximus (hinter dem

14 BRACKERTZ, Traumbuch, 9 f.

15 Übersetzung: a. a. O., 10.

16 Übersetzung: ebd.

17 A. a. O., 393, Anm. 13.

18 FRENCHKOWSKI, Traum, 31.

19 BRACKERTZ, Traumbuch, 353.

20 „[D]ort, wo die kulturellen und geistigen Anregungen des Vorderen Orients immer auf fruchtbaren Boden gefallen und mit griechischem Denken zusammengeführt worden waren“ (HERMES, Traum und Traumdeutung, 66).

21 WALDE, Traumdeutung, 144 f. Das Besondere an Artemidor ist, dass er auf seinen Reisen nicht nur mit den Großen der damaligen Zeit sprach, sondern auch mit den einfachen „Markt-Mantikern“. Seine Traumdeutung schrieb er erst, nachdem er selbst jahrzehntelang in diesem Beruf tätig gewesen war, HERMES, Traum und Traumdeutung, 65. Zum Thema der Mantiker, die auf dem „öffentlichen Parkett“ der Straße arbeiteten, s. den Aufsatz von FRENCHKOWSKI, Religion auf dem Markt, 140–158.

evtl. der Wanderphilosoph und Sophist Maximus von Tyrus steht), das vierte und fünfte Buch ist an seinen Sohn gerichtet, den er in seine Kunst einführen will. Neben Traum und Traumdeutung war Artemidor Experte auch weiterer wichtiger mantischer Techniken (wie Handlesekunst und Vogelmantik) und hat nach *oneirokr.* I 1 noch andere Bücher verfasst. Seine *Oneirokritika* sind komplett erhalten und stellen dadurch, aber auch anhand ihrer ungewöhnlichen Bandbreite, einen wahren antiken Schatz dar, der nicht nur das Wissen der Jahrhunderte zuvor aufnimmt und überliefert, sondern der auch durch die Jahrhunderte hindurch wirkte, dies bis in die Gegenwart tut und auch schon zu Lebzeiten seines Verfassers stark rezipiert wurde. Die Traumbücher des Artemidor wurden früh ins Arabische übersetzt; bei den neuzeitlichen Ausgaben wirkte auch Philipp Melanchthon mit, der Artemidor als höchsten Kenner seiner Zunft pries. Bis ins 18. Jh. waren die *Oneirokritika* Standardwerk der Traumdeutung, das erst durch Freuds „Traumdeutung“ abgelöst wurde, der in Artemidor immerhin einen Bundesgenossen sah.<sup>22</sup> Das Traumbuch selbst ist eine Sammlung, besser gesagt, ein Lexikon von ca. 1400 Traummotiven, die mit einer Deutung versehen werden.<sup>23</sup> Die Motive sind nach sehr klaren Kategorien aufgebaut: Grundmenschliche Erlebnisse, wie Geburt oder Tod, Bedürfnisse, wie die Sexualität, aber auch Speisen und Getränke, religiöse Motive, wie verschiedene Götter oder Teile des menschlichen Körpers, werden thematisiert.<sup>24</sup> Dabei ist wichtig, dass Artemidor ganz verschiedene soziale Schichten mit deren eigenen sozialökonomischen Kontexten im Blick hat.<sup>25</sup> Etwas pauschalisiert ist zu sagen, dass es bei Artemidors Traumarbeit nicht darum geht, dass der Träumer bzw. die Träumerin mehr über sich selbst erfährt; es geht um die Voraussage seiner bzw. ihrer Zukunft, um die Anzeichen, die die Träume diesbezüglich bereithalten.<sup>26</sup> Dennoch legt Artemidor großen Wert darauf, Persönlichkeitsstrukturen und persönliche Gegebenheiten des Träumers bzw. der Träumerin einzubeziehen und sieht als Voraussetzung eines guten Traumdeuters, dass dieser über eine eingetübte Intuition verfügen

22 WALDE, Traumdeutung, 145–149; 151; zu Melanchthon und den neuzeitlichen Artemidorausgaben s. RAHN, Traum und Gedächtnis, 331 ff. SCHOPENHAUER, Geistersehen, 54, schreibt zu Artemidor: „[D]er alte Artemidoros ist es, aus dem man wirklich die ‚Symbolik des Traumes‘ kennen lernen kann“.

23 HERMES, Traum und Traumdeutung, 64. Gleichwohl wird die Einschätzung von HERMES, a. a. O., 66, „[i]m weiteren Sinne könnte man die Sammlung unter die Ratgeber-Literatur zählen – ein auch für Laien verständliches, gleichwohl (im Sinne der Zunft) ‚wissenschaftlich‘ fundiertes Sachbuch“, der Tiefe der Arbeit und des „Backgrounds“ Artemidors doch nicht ganz gerecht, wenn er auch einfache Leser miteinbeziehen wollte.

24 A. a. O., 66 f.

25 A. a. O., 67. HERMES, ebd., weist darauf hin, dass die *Oneirokritika* in letzter Zeit von Geschichtswissenschaftlern „als sozial- und alltagsgeschichtliche Quelle genutzt“ wurden, da sich in den von Artemidor überlieferten Träumen bzw. in den von ihm gegebenen Auslegungen besonders die Belange, Befürchtungen und Hoffnungen „der kleinen Leute“ abbildeten.

26 A. a. O., 68.

müsse, um dann mithilfe der Oneirokritika, als einer Art Regelwerk mit Traum- und Deutungsschablonen, in der Mantik tätig zu werden.<sup>27</sup>

Eine Traumsystem, das einige Überschneidungen mit dem Artemidors aufweist, bietet Philo von Alexandria, dessen Lebensdaten zwischen 20–10 v. Chr. bis 40–50 n. Chr. angenommen werden. Er bevorzugte die platonisch-(neu)pythagoreische Philosophie aufgrund ihrer Eignung, griechische Rationalität mit jüdischer Religion und orientalischer Mystik zu verbinden.<sup>28</sup> In seinem Werk *de somniis* unterscheidet er:

1. Träume, die dem Menschen von Gott selbst geschickt werden, ohne das Zutun des Menschen. Gott spricht unmittelbar zu dem träumenden Menschen. Der Sinn ist ohne weiteres dem Träumer erkennbar.
2. Der menschliche Geist gerät in die Bewegung, die das Weltall kennzeichnet. Er wird von Gottes Kraft (d. h. von den unsterblichen Seelen in der Luft) erfasst; in diesem Zustand empfängt er göttliche Offenbarungen im Traum, kann aber auch die Zukunft sehen. Der Sinn ist zwar verborgen, wird dem genauen und scharfen Blick aber deutlich.
3. Die Seele gerät aus sich heraus im Traum in Bewegung und erkennt die Zukunft. Der Sinn muss durch einen Traumdeuter erhellt werden.<sup>29</sup>

Diese Traumeinteilung findet sich in auffälliger Übereinstimmung auch in Ciceros Werk *de divinatione* I 64, der sich auf Poseidonios beruft.<sup>30</sup> Die unten aufgeführten apokryphen Träume werden, soweit dies möglich ist, in die Kategorien von Philo eingeordnet.

Zwei weitere antike Traumeinteilungen sollen nur genannt werden. Macrobius, *somn.* I 3,1–10 unterscheidet: 1. *ἐνύπνιον* bzw. *insomnium* (der Alltag bzw. besonders geschäftliche Angelegenheiten werden im Traum fortgesetzt, der aber keinen mantischen Wert besitzt); 2. *φάντασμα* bzw. *visum* (Inhalte, die zwischen Wach- und Schlafzustand erscheinen, auch der Alptraum, *ἐπιόλητης*, ist hier einzuordnen); 3. *χηματισμός* bzw. *oraculum* (ein Mensch von großer Autorität gibt Ratschläge bzw. macht die Zukunft offenbar); 4. *ὄραμα* bzw. *visio* (direkte Schau der Zukunft); 5. *ὄνειρος* bzw. *somnium* (Schau einer Allegorie, die ohne Deutung nicht verständlich wird).<sup>31</sup>

27 FRENCHKOWSKI, Traum, 30. Dies sind erstaunliche (oder vielleicht gerade nicht?) Überschneidungen mit den von Freud und anderen, modernen Traumdeutern entwickelten Theorien und Herangehensweisen, auch wenn Freud seinen Schwerpunkt genau entgegengesetzt fixierte – hin zu einem einen (unbewussten) Wunsch ausdrückenden Traum, abseits von potenziellen mantischen Aspekten (dazu kommen wir im zweiten Teil der Arbeit ausführlich).

28 MILETTO, Art. Philo, 2.f.

29 Philo, *somn.* I 1; II 1, hier nach der deutschen Übersetzung von COHN u. a., Philo, Bd. 6, 173 f; 225 f. Vgl. auch HARK, Traum, 98.

30 Eine neuere Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Einführung stammt von SCHÄUBLIN (Hg.), Cicero. Einen neueren Kommentar zum ersten Buch bietet WARDLE, Cicero. Zur Übereinstimmung von Cicero und Philo vgl. WEBER, Kaiser, 38.

31 FRENCHKOWSKI, Offenbarung, 306.

Eine der berühmtesten Ärzte des Altertums, Herophilos, unterteilt Träume in *theopempti*, *physici* und *syncrimatici*. Ersterer ist von Gott geschickt, Zweiterer entsteht in der menschlichen Seele und ist mantisch aufgeladen. Der Dritte aber wird durch somatische Vorgänge hervorgerufen (Aetius V 2,3).<sup>32</sup> Auch Freud widmet sich in seiner „Traumdeutung“ somatischen Reizen im Traum bzw. somatischen Traumquellen (dazu s. u.).

## 1.4 Methodische Bemerkungen

Einige methodische Vorbemerkungen seien festgehalten. Der erste Teil, in welchem eine große Zahl der Traumtexte der christlichen Apokryphen zusammengeführt wird, arbeitet mit Hilfe der Einleitungswissenschaften, um die jeweiligen Apokryphen vorzustellen und sie zeitlich und örtlich zu fixieren. Dabei können aufgrund der begrenzten Kapazität dieser Arbeit die entsprechenden Fragen jedoch nicht tiefgehend diskutiert werden. Zwar sind viele Apokryphen inzwischen gut erforscht, jedoch besteht nur in wenigen Fällen ein wirklicher Konsens über grundlegende einleitungswissenschaftliche Aspekte. Ebenso werden größere textkritische Erwägungen zur Genese der einzelnen Apokryphen selten von Bedeutung sein. In der Regel werden sie, unter Zugrundelegung der aktuellen Ausgaben, als in sich geschlossen überlieferte Schriften wahrgenommen. Auch hier gilt, dass der Entstehungsprozess der meisten Apokryphen ausgesprochen komplex ist und die vorliegende Arbeit nicht ihren Fokus darauf richten kann, an dieser Stelle tiefergehend einzudringen. Die Herangehensweise an die Apokryphen ist also heuristisch.

Im zweiten Teil werden drei Träume tiefenpsychologisch gedeutet (dazu gleich), vorher aber intensiv exegetisch, gemäß der historisch-kritischen Methode, welcher sich diese Arbeit grundsätzlich verpflichtet fühlt, untersucht. Nach der Anwendung der Textkritik kommt sowohl synchrone als auch diachrone Methodik zum Einsatz. Zu Ersterer gehört die grammatisch-syntaktische Analyse, zur Zweiten die Motivanalyse einzelner, tragender Textelemente. Die Deutung der Träume erfolgt unter Anwendung tiefenpsychologischer und psychoanalytischer Theorie, bezieht aber die vorher herausgearbeiteten exegetischen Erkenntnisse sowie antikes Wissen über Träume als grundlegend mit ein.

32 A. a. O., 308. Für weitere Traumeinteilungen s. a. a. O., 306 ff.

### 1.4.1 Möglichkeiten und Grenzen psychologischer bzw. tiefenpsychologischer Exegese

#### 1.4.1.1 Möglichkeiten und Denkräume

„Was will psychologische Exegese? Was kann sie bei günstiger Quellenlage erreichen? Sie will menschliches Verhalten und Erleben im Urchristentum soweit wie möglich beschreiben und erklären.“<sup>33</sup> Dass die Psychologie (wenn auch damit mehrheitlich nicht die Tiefenpsychologie gemeint ist) eine wichtige Partnerwissenschaft der Exegese sein kann, ja als solche eigentlich unabdingbar ist, hat Martin Leiner herausgearbeitet, der zur Zusammenarbeit beider Disziplinen auffordert.<sup>34</sup> Die Beiträge der Psychologie zur Exegese bestünden demnach u. a. in der Beisteuerung wissenschaftlich geprüfter bzw. überprüfbarer Theorien, die sich durch die Möglichkeit der Verallgemeinerung auszeichnen und mit Einschränkungen auch auf die neutestamentliche Zeit übertragen lassen,<sup>35</sup> in der Erweiterung des begrifflichen und sprachlichen Repertoires<sup>36</sup> sowie der Berücksichtigung, dass Autoren, Welt und Rezipienten des NT permanentes Zeugnis für menschliches Verhalten bzw. Erleben abgeben, als dem Gegenstand wissenschaftlicher Psychologie.<sup>37</sup>

Einen umfassenden Entwurf tiefenpsychologischer Exegese hat Drewermann vorgelegt,<sup>38</sup> dessen Überlegungen aber für unsere Fragestellung insofern keine Rolle spielen werden, als er historisch-kritische Exegese nicht in dem

33 THEISSEN, Aspekte, 11, unter Bezugnahme auf THOMAE/FEGER, Psychologie, 1. Dementsprechend fällt Theißens Definition von psychologischer Exegese aus: „Unter psychologischer Exegese fassen wir alle Versuche zusammen, Texte als Ausdruck und Vollzug menschlichen Erlebens und Verhaltens zu deuten.“ (THEISSEN, Aspekte, 11). Theißens versucht im genannten Werk, lerntheoretische, psychodynamische und kognitive Aspekte zu verbinden, wobei nach seiner Ansicht besonders der zweite Ansatz einer hermeneutischen Überarbeitung bedarf (s. z. B. a. a. O., 25 f; 62), die etwa durch die Verbindung mit dem lerntheoretischen und bzw. oder kognitiven Ansatz geschieht (s. z. B. a. a. O., 33; 112 f; 320), und bezeichnet seinen Ansatz als „hermeneutisch orientierte Psychologie“ (a. a. O., 12 u. ö.).

34 LEINER, Exegese, 235. S. zu seinem „textpsychologische[n] Programm“ a. a. O., 235–255. Als Ziel fordert LEINER, a. a. O., 253, nicht nur die Überarbeitung der neutestamentlichen Exegesemethodik in linguistischer, sozialwissenschaftlicher und psychologischer Hinsicht, sondern auch die Entwicklung einer Psychologie des Urchristentums, in welche die textpsychologischen Erwägungen münden. Einen Aufriss stellt er a. a. O., 254 f, dar. Gerd Theißens hat bekanntlich eine solche vorgelegt (THEISSEN, Psychologie).

35 LEINER, Exegese, 235; 238.

36 A. a. O., 238.

37 A. a. O., 235 f. Gerade aufgrund dieser Teildefinition stellt LEINER, a. a. O., 236, etliche Überschneidungen zwischen den Gegenständen der Psychologie und der Exegese fest, was die Abfassungs- und Tradierungsvorgänge der Texte betrifft, ihre Wirkabsicht, ihre Inhalte und Berichte, ihre Rezeption und Auslegung. All dies sei Gegenstand oder Zeugnis des Verhaltens und/oder Erlebens des Menschen. Außerdem ähnelten sich die Aufgaben von Psychologie und von Exegese, die im „Beschreiben, Verstehen und Erklären“ bestünden, ebd.

38 DREWERMANN, Tiefenpsychologie, 2 Bd.

Maß berücksichtigt, wie es für die vorliegende Untersuchung vonnöten scheint.<sup>39</sup> Wir verfolgen jedoch das Anliegen, beide Methoden zu verbinden bzw. die historisch-kritische Exegese durch Erkenntnisse tiefenpsychologischer Analyse zu ergänzen und zur gegenseitigen Befruchtung der Ergebnisse beider Ansätze beizutragen, wie gleich noch dargestellt wird.

Einen kurzen Überblick über die Methode tiefenpsychologischer Exegese gibt auch Wilhelm Pratscher. Seine diesbezüglich skizzierten Möglichkeiten sollen, etwas verallgemeinert und ergänzt, die Grundlage für die hier ange-stellte Arbeit sein und im Folgenden kurz entsprechend benannt werden.<sup>40</sup>

1. *Voraussetzung aller tiefenpsychologischen Exegese ist eine gründliche und umfassende historisch-kritische Exegese.* Aus diesem Grund sind die ersten Schritte bei der Exegese der drei Träume im zweiten Teil dieser Arbeit, wie schon gesagt, historisch-kritische Analyseschritte. Dabei wird versucht, nicht vorgefasste Theorien auf die Texte zu projizieren, sondern die Ergebnisse der synchronen und diachronen Analyseschritte dahingehend auszuwerten, ob sich Anknüpfungspunkte für eine weitere tiefenpsychologische Exegese bzw. Deutung ergeben und wie sich diese im Zeitraum der Textentstehung und (zumindest der frühen) Rezeption verorten lassen. Besonders die ausführlichen Motivanalysen sollen dazu dienen, unsere Traumtexte und -motive in ihrer Zeit zu verankern und aus dieser heraus zu verstehen: „[E]rst was sich aus dem Kontext der damaligen Zeit ergibt, ist dem Verdacht entzogen, Rückprojektion moderner Gedanken zu sein.“<sup>41</sup> Das heißt nicht, dass eine tiefenpsychologische Betrachtung eines antiken oder zumindest „älteren“ Textes ohne Exegese nichts Wichtiges zutage fördern kann. Im Gegenteil – das wäre vermessen. Dennoch: Ein fleißiges und umfassendes Quellenstudium ist für unsere Betrachtung unerlässlich, allein „dadurch entsteht jenes Gespür für das historisch Mögliche und mit den Quellen Stimmige“.<sup>42</sup>

2. *Historisch-kritische Exegese sollte (unbedingt) durch tiefenpsychologische Exegese ergänzt werden.* Das Verbindungsglied, das beide Methoden zu zwei

39 A. a. O., Bd. 1, 12 f; 24; 248; Bd. 2, 785 u. ö., sowie FREY, Drewermann, 64; 133; 173; 176; 198 f. Zur grundsätzlichen, wenn auch nicht unpolemischen Kritik der Drewermannschen Methodik s. FREY, Drewermann, 172–227. Dennoch finden sich in Drewermanns zweibändigem Werk viele hervorzuhebende Gedanken. Wenn Drewermann etwa der historisch-kritischen Exegese „Abgetrenntsein vom Gefühl“ vorwirft (DREWERMANN, Tiefenpsychologie, Bd. 1, 12), so ist dies ein, zumindest aus jungianischer Sicht, ausgesprochen wichtiger Einwand, meint Drewermann damit doch letztlich bloß, dass historisch-kritische Exegese oft zu wenig aus der eigenen Betroffenheit den biblischen Texten gegenüber angewandt wird (und dadurch letztlich „tote“ Analyse bleibt). S. auch FREY, Drewermann, 169; LEINER, Exegese, 294 f.

40 Das Folgende nach PRATSCHER, Tiefenpsychologie, 204 f.

41 THEISSEN, Aspekte, 58. Dadurch ist aber nicht ausgeschlossen, dass das eigene Unbewusste einem während der Arbeit nicht doch einen Streich spielen kann. Das in Abrede zu stellen, hieße das Unbewusste massiv zu unterschätzen.

42 A. a. O., 59. INSELMANN, Freude, 27, stellt aber zurecht fest, dass eine wirklich objektive Erfassung eines Textes letztlich kaum realisierbar ist, so sehr man dies auch mit allem Bewusstsein versucht. Dies mache historisch-kritische Exegese aber erst recht unverzichtbar: Es sei vielmehr eine „intersubjektiv[e]“ Untersuchung gefragt und vonnöten, ebd.

Seiten einer ähnlichen, wenn nicht gar verwandten Sache macht, ist die Erweiterung des Bewusstseins: Historisch-kritische Exegese musste ein historisches Bewusstsein entwickeln, das einsah, dass wir heute mit einem großen Abstand auf die Texte der Bibel schauen. Kaum später, jedoch spätestens mit Freud wurde deutlich, dass auch der Mensch selbst in ständiger Interaktion mit einem persönlichen Unbewussten steht, das ihn zum Prozess der Bewusstmachung (und Bewusstwerdung) herausfordert.

Dabei ist festzuhalten, dass tiefenpsychologische Exegese nur eine weitere unter vielen exegetischen Methoden ist. Sie hat also keinen allumfassenden Anspruch, schon gar nicht, das „wirklich Wahre“ eines Textes oder an ihm beteiligter Personen ans Tageslicht zu fördern. Die Ergebnisse tiefenpsychologischer Exegese sind fragmentarisch und werden es bleiben; dies gilt für alle exegetischen Methoden. Auch Leiner spricht sich für die Aufnahme bzw. Beibehaltung tiefenpsychologischer Exegese(-Anteile) aus<sup>43</sup> und gesteht ihr zu, dass bestimmte, sowohl jungianische als auch freudianische Symboldeutungen, besonders bei Gleichnissen, einen Beitrag leisten könnten, „unbewußte[s] Material zu benennen und zu verstehen.“<sup>44</sup> Auch erkennt er die Aussage tiefenpsychologischer Exegese an, dass bei der Entstehung von biblischen Texten Unbewusstes miteinfließt und miteinkalkuliert werden muss.<sup>45</sup> Psychoanalytische Methoden bzw. Mechanismen, wie Abwehr oder Übertragung, könnten helfen, Kommunikationsgeschehen in bzw. hinter Texten zu deuten.<sup>46</sup> Gleichwohl ruft er zu einer „maßvollere[n]“ tiefenpsychologischen Exegese auf und formuliert Einschränkungen bzw. Modifikationen für deren Einbindung.<sup>47</sup>

3. *Tiefenpsychologische Exegese ist eine logische Weiterführung historisch-kritischer Exegese*, „insofern sie die *unbewussten Implikationen eines Textes* zu

43 LEINER, *Psychologie*, 288 ff.

44 A. a. O., 287 f. So schreibt LEINER, a. a. O., 287, zu Dan O. Vias tiefenpsychologischer Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (VIA, *The Prodigal Son*, 21–43), das LEINER, *Psychologie*, 285 f, kurz referiert: Es müsse gefragt werden, „ob Vias Deutung nicht eine Dimension der Texte aufdeckt, die unbewußt zu allen Zeiten gegenwärtig ist, wenn das Gleichnis erzählt wird.“ Auch geht LEINER, *Psychologie*, 287 f, von der Existenz bestimmter, genetisch veranlagter Archetypen aus (unten wird gezeigt werden, dass die genetische Weitergabe inzwischen wissenschaftlich überholt sein dürfte), so etwa dem Archetyp des „Entstehen[s] neuen Lebens durch den Tod hindurch“ (a. a. O., 297) in Lk 15,24.32 (LEINER, *Psychologie*, 287, Anm. 752). Er formuliert wiederum, a. a. O., 288, einige Kritik am Ansatz und den Deutungen Vias, wie z. B. dem Archetyp des Schattens. Das muss hier nicht weiter vertieft werden.

45 Ebd.

46 A. a. O., 289.

47 Ebd. Diese müssen an dieser Stelle nicht ausführlicher diskutiert werden. Sie sind z. T. selbstverständlich für unsere Arbeit hier, wie die Feststellung, dass nicht alle Textelemente Symbole sind und als solche gedeutet werden können bzw. müssen. Andere, ebd., formulierte Punkte, wie der geforderte Vorzug objektstufiger Deutungen vor subjektstufigen, erscheinen weniger einleuchtend und würden die in dieser Studie versuchte Deutungsarbeit unterminieren bzw. eine umfassende tiefenpsychologische Deutungsarbeit behindern.



erheben sucht.<sup>48</sup> Dabei gleicht erstere Exegese der zweiten in der Methode der Interpretation anhand von Supplementierung: „[D]as unmittelbar Dastehende wird ergänzt durch das gesamte zur Verfügung stehende, erläuternde Material“,<sup>49</sup> die Exegetin bzw. der Exeget ist so im Besitz von mehr Wissen, als im unmittelbaren Bewusstsein des Autors lag. Die zusätzliche „Befragung“ des Unbewussten ist der Unterschied zur historisch-kritischen Exegese. Zum Untersuchungsradius gehört dabei auch die Wirkungsgeschichte, genauer: die, welche durch Widerstände blockiert wurde. Es wird also danach gefragt, wo der Rezeptionsprozess (gegebenenfalls bis heute) verhindert wurde und was die Gründe dafür sind. Dabei ist eine weitere Vorarbeit dadurch zu leisten, dass der Exeget bzw. die Exegetin das eigene Vorverständnis des Textes und das eigene Unbewusste daraufhin befragt, ob die vollführte „Auslegung dem Text gerecht wird“ oder aber inwiefern er bzw. sie ihn „unbewusst umbiegt.“<sup>50</sup> Dass dies ein Prozess voller Grauzonen ist, der auch nie sicher und abschließend beendet werden kann, dürfte auf der Hand liegen. Die Gefahr von Anachronismen scheint jedenfalls die größte Versuchung tiefenpsychologischer Exegese zu sein. Sie vollkommen ausschließen zu können, wird kaum gelingen.<sup>51</sup> Wiederum scheint es ein Vorzug tiefenpsychologischer Exegese zu sein und zugleich für diese Methode zu sprechen, dass sie die persönlichen Ebenen und

48 PRATSCHER, Tiefenpsychologie, 204 (Hervorhebung durch Pratscher).

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Dem Vorwurf des Anachronismus, des Herauslesens dessen, was man unbewusst in den Text hineingelegt hat, sieht sich tiefenpsychologische Exegese ausgesprochen stark ausgesetzt, und dies ist, wie schon gesagt wurde, prinzipiell gerechtfertigt. Zur Unmöglichkeit objektiver Textarbeit wurde oben schon etwas gesagt. Dennoch muss gefragt werden, ob der genannte Vorwurf nicht eigentlich *jeder* Arbeit mit biblischen Texten zu machen ist. Anders gesagt: Jede Übertragung oder auch nur Interpretation von biblischen Texten ist eingefärbt mit eigenen Ansichten und Erfahrungen. Dies gänzlich aufzulösen, dürfte ähnlich unrealistisch sein. Keine Exegese oder Textauslegung ist sozusagen *in vitro* denkbar. Ansonsten wäre es gar nicht möglich, die Texte überhaupt auf die heutige Zeit zu übertragen (was ja i. d. R. jede Predigt versucht). Im Gegenteil – biblische Texte *leben* von der Vermischung disziplinierter Exegese und persönlicher Bezüge, Erfahrungen, Vorurteile und nicht zuletzt Gefühle. Schon die Evangelien des NT sind Beispiel dafür, dass auch nach kürzester Zeit eigene aktuelle Problemstellungen mit der Schilderung des Lebens Jesu verbunden und in die Texte eingearbeitet wurden (man denke nur an das Stichwort „Heidenmission“), obwohl dies kaum im Sinne des historischen Jesus gewesen sein konnte. INSELMANN, Freude, 34, Anm. 80, weist aber zurecht auf die Gefahr des Anachronismus dadurch hin, dass das eigene Vorverständnis *unreflektiert* auf den Text projiziert wird. Diesem muss tatsächlich entgegengewirkt werden. Dennoch sagt sie, ebd.: „Nur wenn wir meinen, etwas nachvollziehen zu können, wird ein Text für uns lebendig; das [...] Vorverständnis weckt unser Interesse, ist erkenntnisleitend und erkenntnisbeeinflussend“, und, a. a. O., 26, mit Hinweis auf BULTMANN, Bedeutung, 63: „Ein Text lässt sich mit historisch-kritischer Reflexion immer nur dann erschließen, wenn der Exeget sein jeweiliges Vorverständnis in die Auslegung einbringt.“ Wenn also ein *reflektiertes* Vorverständnis und eigene Erfahrungen zum Text eingebracht und mit historisch-kritischer Exegese gekoppelt werden, „ist eine psychologische Exegese nie zu vermeiden, ja sie ist sogar eine Voraussetzung der wissenschaftlichen Textbetrachtung“ (INSELMANN, Freude, 27).

unbewussten Berührungspunkte der Exegetin bzw. des Exegeten mit dem Text in den Blick nimmt, wenn dies diszipliniert geschieht. Mit anderen Worten: Die persönliche Verwicklung mit dem Text kann durch die tiefenpsychologische Exegese wesentlich stärker bzw. tiefergehend ans Tageslicht gefördert werden als durch eine bewusstseinsnahe historisch-kritische Exegese. Dies geschieht aber, wie schon gesagt, unter der Voraussetzung, das eigene Unbewusste in Bezug auf den Text möglichst zur Bewusstwerdung zu führen.

4. *Tiefenpsychologische Exegese ist nicht für jeden Text jeder Gattung anwendbar, auch sind Hinweise auf unbewusste Einwirkungen nicht in jedem Text gleichermaßen vorhanden oder erschließbar.* Dieser Einschränkung sind wir uns bzgl. der hier vorliegenden Arbeit bewusst.<sup>52</sup> Gleichzeitig ist nicht jeder tiefenpsychologische Ansatz für jeden Text gleich geeignet. Trotz des Schulstreits der einzelnen tiefenpsychologischen und psychoanalytischen Schulen im Laufe des 20. Jh. wird hier der Versuch unternommen, die verschiedenen Ansätze im Miteinander einzubeziehen und zu befragen.<sup>53</sup> Der jungianische Ansatz bietet sich v. a. dann an, wenn der Text verschiedene archetypische Symbole oder zumindest ähnlich mehrschichtige Bilder benutzt. Eine freudianisch geprägte Denkrichtung ist dann sinnvoll, wenn es um die Frage nach verdrängten Triebkräften geht. (Diese schnell sehr „schubladenartig“ werdende Zuordnung soll aber hier abgebrochen werden. Wir werden im zweiten Teil sehen, dass die Deutungsansätze mitunter ineinander übergehen bzw. sich überschneiden, sodass es künstlich wirken würde, sie immer scharf voneinander zu trennen.)

Die Frage, ob ein Text tiefenpsychologisch deutbares Material bietet, beantwortet sich zumindest in jungianischer Sicht anhand der schon angesprochenen Archetypen, denen wir uns zu Beginn des zweiten Teils dieser Arbeit ausführlich widmen werden. Denn nach Jung zeichnet sich das Erscheinen von Archetypen durch „einen [...] numinosen Charakter“ aus.<sup>54</sup> Das heißt im Umkehrschluss folglich auch, dass die Seele nach Jung der Ort numinoser Erfahrungen ist.<sup>55</sup> Wenn Jung damit Recht hat, hieße das, dass Archetypen religiöse Erfahrungen bergen, aber auch vermitteln. Für die zu deutenden Träume in dieser Arbeit bedeutet dies: Überall wo archetypische Symbole

52 Vgl. THEISSEN, Aspekte, 52; 59.

53 Auch wenn die einzelnen Ansätze weniger schablonenhaft verstanden werden, als es bei PRATSCHER, Tiefenpsychologie, 205, den Eindruck erweckt.

54 JUNG, Überlegungen, 235 (gefunden bei COLMAN, Archetyps, 338 f). Dieser Charakter könne sich „heilend [...] oder zerstörend“ auswirken; die „Numinosität“ habe „häufig mystische Qualität“, der Archetyp setzt „philosophische und religiöse Anschauungen“ in Gang; dieses numinose Erleben bringe „eine bis dahin für unmöglich gehaltene Sinnerfülltheit mit sich“ (JUNG, Überlegungen, 235 f). S. z. B. auch JUNG, Archetypen, 34 f, zur Numinosität des Anima-Archetyps (gefunden bei COLMAN, Archetyps, 337). Vgl. a. a. O., 337 ff, mit weiteren Gedanken und Jung-Texten zum Thema.

55 Vgl. a. a. O., 340 f.