

DER TRAUM IM ALTEN TESTAMENT

VON
ERNST LUDWIG EHRLICH



VERLAG ALFRED TÖPELMANN, BERLIN W 35
1953

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE
ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

73

Alle Rechte, einschl. der Rechte der Herstellung
von Photokopien und Mikrofilmen von der Verlagshandlung vorbehalten

Printed in Germany

Satz: Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35
Druck: Buchkunst, Berlin W 35

MEINEN ELTERN

57

VORBEMERKUNG

In dieser Arbeit wird die Aufgabe gestellt, Träume im Alten Testament zu untersuchen. Das ist bisher in einer besonderen Monographie noch nicht versucht worden¹⁾. Es kam uns hierbei darauf an, 1. unter Berücksichtigung des Traumes die betreffenden Stellen besser verstehen zu können; 2. die verschiedenen Meinungen im A. T. aufzuzeigen.

Man verbindet heute mit dem Phänomen des Traumes oft die Vorstellung von der einen oder der anderen psychologischen Schulmeinung. Es mag daher verwunderlich erscheinen, wenn hier die moderne Tiefenpsychologie, über deren Verdienste sich der Autor im klaren ist, beiseite gelassen wird. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus dem Stoffe selbst. Die alttestamentlichen Schriftsteller, die uns von »Träumen« berichten, haben diese Träume nicht selbst geträumt, sondern es handelt sich dabei entweder um ein Stilmittel, das sie verwandt haben, oder um nur traumhafte Elemente, die in die Darstellung verwoben worden sind. Ein solches literarisches Produkt ist im allgemeinen anders zu beurteilen als ein wirklich geträumter Traum. Der Traum im Alten Testament ist weniger ein psychologisches Phänomen als vor allem ein traditions- und religionsgeschichtliches. Man hat zu fragen, warum wird an dieser bestimmten Stelle gerade von einem Traum gesprochen, und nicht, was bedeutet das »Motiv« in diesem Traum?

Der Traum bietet eine der verschiedenen Möglichkeiten, eine Verbindung zwischen der Gottheit und dem Menschen herzustellen. Er kann dazu dienen, Zukünftiges auszusagen, um besonderes Wissen zu vermitteln, und er erweist sich so als ein Zeichen der Gottheit von großer Bedeutung. Der Traum ist im A. T. kein profanes Phänomen. Daraus folgt, daß dort, wo man Träumen volles Gewicht beimißt,

¹⁾ E. MÖHRING, Theophanien und Träume in der biblischen Literatur, Theol. Diss. Heidelberg 1914 (Kap. 2 Träume S. 38—54), kann nicht als wissenschaftliche Arbeit bezeichnet werden. Aus dem allein gedruckten vorliegenden Teil der Gesamtdissertation kann man kaum etwas über den Traum im A. T. lernen, zumal M. weder auf literarische noch auf quellenkritische Probleme näher eingeht.

sie nicht als Erzeugnis des eigenen Innenlebens verstanden werden, sondern als Ausdruck realen Erlebens, von den Offenbarungen im wachen Zustand nur dadurch unterschieden, daß sie im Schlafe erscheinen.

Man kann unterscheiden zwischen Träumen, die spontan zum Menschen kommen, und solchen, die er an einer heiligen Stätte träumen will. Die letztgenannte Gattung (Inkubation) ist im A. T. äußerst selten und läßt sich nur an einer Stelle sicher nachweisen (1. Kg. 3). Die Träume können ferner symbolisch sein und bedürfen dann einer Deutung. Andere, die eine Gottesrede enthalten, sind ohne Deutung verständlich. Es gibt auch Inkubationsträume mit Gottesrede oder mit Symbolen.

Das uns im A. T. vorliegende Material hat folgende Gliederung des Stoffes nahegelegt: I. Inkubation; das heißt also: Träume, die an einer heiligen Stätte geträumt werden. II. Symbolische Träume, die ohne Deutung nicht verständlich sind. III. Träume, die eine Botschaft der Gottheit — meist Befehl oder Warnung — vermitteln. IV. Der Traum als Offenbarungsmittel der Gottheit. V. Der Traum im Vergleich. VI. Die Ablehnung des Traumes als Offenbarungsmittel.

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	V
Einleitung	1
I. Kapitel: Inkubation	
Einleitung	13
1. I. Kg. 3 5—15	19
2. Gen. 28 10—29,1	27
3. Gen. 46 1a—5a.	32
4. Gen. 15.	35
5. 1. Sam. 3	45
6. Inkubation in den Psalmen	51
7. Jes. 65 4	53
Zusammenfassung	55
Anhang: Inkubation in Assyrien und Babylonien	56
Inkubation bei den Hethitern	57
II. Kapitel: Die symbolischen Träume im A. T.	
1a. Gen. 37 5—8	58
b. Gen. 37 9—10.	61
2. Gen. 40.	65
3. Gen. 41.	74
4. Jud. 7 13—14	85
5. Dan. 2	90
6. Dan. 3 81—4, 34	113
Zusammenfassung	122
III. Kapitel: Befehle und Weisungen, die Gott durch den Traum übermittelt	
1. Gen. 20.	125
2. Gen. 31 24.	131
3. Gen. 31 10—13	132
4. Vereinzelt Stellen	134
Zusammenfassung	135

IV. Kapitel: Der Traum als Offenbarungsmittel der Gottheit

1. Num. 12 6—8	137
2. 1. Sam. 28 6. 15	139
3. Joel 3 1	140
4. Hiob 4 12—16	142
5. Hiob 7 13—14	145
6. Hiob 33 14—16	146
7. 2. Makk. 15 11—16	148
8. Sap. Sal. 18 17—19	149

V. Kapitel: Der Traum im Vergleich

1. Jes. 29 7. 8	151
2. Hiob 20 8	153
3. Ps. 73 20	153
4. Ps. 126 1	154

VI. Kapitel: Die Ablehnung des Traumes als Offenbarungsmittel

1. Jer. 23 25—32	155
2. Jer. 27 9—10	158
3. Jer. 29 8. 9	159
4. Dt. 13 2—6	161
5. Sach. 10 2	162
6. Koh. 5 (2) 6	164
7. Jes. Sir. 31 1—8	164
8. Jes. Sir. 40 5c—7	167
9. Aristeebrief 213—216	168
Zusammenfassung	169

Abkürzungsverzeichnis

I. Kommentarwerke	171
II. Zeitschriften und Sammelwerke	171

Verzeichnis der mehrmals zitierten Literatur 173

Nachträge 178

Nachwort 179

EINLEITUNG

Die Etymologie des Stammes *hlm* ist umstritten. Nach KÖNIG¹⁾ und L. KÖHLER²⁾ (gegen BROWN-DRIVER-BRIGGS³⁾ und GESENIUS-BUHL⁴⁾) werden die beiden Bedeutungen der Wurzel in Verbindung gebracht: einerseits »fett sein, kräftig werden«, andererseits »träumen«. Das verbindende Glied dieser beiden an sich verschiedenen Bedeutungen ist vermutlich der sexuelle Traum, der mit der Pubertät auftritt. Von dieser speziellen Bedeutung hat sich das Wort zum allgemeinen Begriff des Traumes überhaupt entwickelt. Das arab. *halama*, mannbar werden und träumen, weist hier den Weg. Das Verb *hlm* träumen wird nur im qal verwandt (Jer. 29 8 ist wahrscheinlich in qal Partizip zu ändern).

Im bibl. aram. ist nur das Substantiv vom Wortstamm *hlm* belegt, obwohl auch das Aramäische *hlm* als Verb kennt (pehl., jüd.-aram., christl. pal., syr.). Als Verb wird im bibl. aram. mit dem Substantiv vom Stamm *hlm* stets das Wort *hzh* gebraucht, wenn ausgesagt werden soll, daß der Traum geträumt worden ist; im Hebr. entspricht dem das Verb vom Stamm *hlm*. Das mag damit zusammenhängen, daß im bibl. aram. nur weissagende Träume vorkommen.

Am häufigsten erscheint der Wortstamm *hlm* in der Gen. (48mal), 4 mal im Dt. und 1 mal in Num.; jedoch kommt er in Ex., Lev. und Jos. überhaupt nicht vor. Ferner fehlt er im 2. Sam., 2. Kg. und in 1. u. 2. Chr. Bei den Propheten ist dieser Wortstamm nur bei Jes., Jer., Jo. und Sach. zu finden, innerhalb der Hagiographen nur bei Hi., in den Ps. und bei Dan.

Neben diesem Wortstamm *hlm* gibt es nun eine Reihe weiterer Wörter, die zumindest einen traumähnlichen Zustand ausdrücken, wenn sie nicht sogar zuweilen promiscue mit *hlm* gebraucht werden. Als erstes dieser Wörter behandeln wir *haeziön lailä*, und zwar jene Stellen, wo *haeziön lailä* in Verbindung mit *hlm* vorkommt⁵⁾. Sie werden im Hauptteil der Arbeit noch ausführlich besprochen, daher gehen wir hier nicht auf Textkritik ein.

¹⁾ E. KÖNIG, Hebr. u. aram. Wörterb. z. A. T., 6. 7. 1936.

²⁾ L. KÖHLER, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, 1948 ff.

³⁾ BROWN-DRIVER-BRIGGS, A Hebrew Engl. Lex. to the O. T. 1881/1906.

⁴⁾ GESENIUS-BUHL, Handwörterb. über das A. T. 17, 1921.

⁵⁾ Zur Gegenüberstellung von Traum und Nachtvision im Assyr. vgl. W. v. SÖDEN, Die Unterweltsvision eines Assyr. Kronprinzen, ZA 43, 1936, S. 1 ff. RückS. Zeile 41:

Hi. 20 8: V. a und b sind offensichtlich parallel. In V. a wird die Existenz des Gottlosen mit einem Traum, V. b mit einem Nachtgesicht verglichen. Das Gemeinsame von Traum und Nachtgesicht ist, daß beide vor dem inneren Auge vorbeihuschen und keine Spuren in der äußeren Wirklichkeit zurücklassen.

Hi. 7 14 ist *h^lōm* (hier pl.) nicht *haeziōn lailā*, sondern *hizziōn* (pl.) gegenübergestellt. JHWH erschreckt Hiob durch Träume und Visionen, so daß er nicht einmal im Schlafe Ruhe findet. Sowohl in V. 13 wie in V. 14 ist vom Stilmittel des Parallelismus membrorum Gebrauch gemacht. *hizziōn* muß, wenn es *h^lōm* so gegenübergestellt ist, eine verwandte Bedeutung haben. *hizziōn* kommt (zum Unterschiede von *h^lōm*) fast nie in profaner Bedeutung vor. (Vgl. 2. Sam. 7 17; Jo. 3 1; Sach. 13 4 in der Ablehnung; Hi. 4 13; 33 15; zu Jes. 22 5 vgl. die Komment.) Die einzige Ausnahme ist Hi. 20 8. Das Wort hat einen spezielleren Sinn erhalten als das allgemeinere *h^lōm*, das sowohl sakral wie auch profan verwendet wird. (Gen. 37; 40 41 profan, gegenüber 1. Kg. 3 5 ff.; Num. 12 6.) Zu dieser Bedeutungsnuance von *hizziōn* paßt auch das Verb *bi'et*, das mit einer Ausnahme (Hi. 18 11) immer im Zusammenhange eines von Gott verursachten oder auf ihn zurückführbaren Schreckens gebraucht wird. (Vgl. BUDE z. St.)

In Hi. 33 15 ff., wo *h^lōm* und *haeziōn lailā* nebeneinandergestellt sind, ist von einer Offenbarung die Rede: »Il (der Traum) devient ici l'instrument même de la révélation« (DHORME¹) z. St.). Hier erfahren wir, ob der Offenbarungsempfänger die Offenbarung im Schlaf oder im Wachen erhält. Es kann offen bleiben, ob V. 15 a β als Glosse zu streichen (HÖLSCHER u. a.) oder als Zitat aus Hi. 4 13 zu verstehen sei (so DHORME). Auf jeden Fall ist hier mit *haeziōn lailā*, wegen V. 15 b, der sich auf den ganzen Vers 15 a bezieht, Schlafzustand gemeint (etwa ein Halbschlaf zwischen Traum und Wachen vgl. BUDE zu 4 12). Es ist falsch, was DHORME z. St. sagt: »L'abstrait tⁿnūmā de nūm, dormir, est le mot parallèle à šēna, sommeil.«

»(mKum)-ma-a-a iṣlal-ma tab-ri-it mu-ši i-na-(l)a-al i-na šutti-šú. (Kum)mā legte sich schlafen und schaute ein Nachtgesicht. In seinem Traum. . . . Nachtgesicht und Traum sind hier gleichbedeutend gebraucht. Für das Aramäische vgl. C. H. GORDON, *Orientalia* 20, Fasc. 3, 1951, S. 306 f. Auf einer im Iran gefundenen magischen Schüssel findet sich ein aram. Text, in dem es u. a. heißt: »Die böse Lilith, welche die Herzen der Menschensöhne verführt und im Traum der Nacht (*hēlmā di lēljā*) erscheint und erscheint in der Vision des Tages (*haezwānā di jemāmā*)«. Hier wird das Nachtgeschehen mit *hēlmā*, das Tagesgeschehen mit *haezwānā* bezeichnet und somit eine klare Unterscheidung der Termini vorgenommen.

¹) Zur Zitierungsweise: Wenn nichts anderes vermerkt ist, handelt es sich bei den zitierten Namen von Forschern um Verfasser von Kommentaren zu den betreffenden alttest. Büchern. Die Komment. sind alle im Literaturverzeichnis genannt.

ṭnūmā ist nicht parallel, sondern nur bedeutungsverwandt und drückt eine andere Art des Schlafzustandes aus¹⁾.

Selbst wenn man V. 15a β ganz außer acht läßt, so bleiben zwei Termini für die Offenbarung in V. a; *haeziōn lailā* ist hier eine nähere Bestimmung des allgemeineren Begriffes *ḥ^olōm*. Dafür spricht auch, daß der M. T. kein *b^e* vor *haeziōn lailā* aufweist, es also dem *baḥ^olōm* unterordnet: Im Traum offenbart sich die Gottheit, aber nicht in einem gewöhnlichen Traum, sondern eben in der *haeziōn lailā*. Diese Feststellung ist nicht zu verallgemeinern, auch 1. Kg. 3 5 ff. (eine Wortoffenbarung) wird als *ḥ^olōm* bezeichnet, deren Empfänger ein Israelit ist, so daß der *ḥ^olōm* nicht etwa eine mindere Art der Offenbarung sein muß (vgl. auch Num. 12 6). *ḥ^olōm* ist vielmehr der allgemeine und neutrale Ausdruck, während *haeziōn lailā* eine engere Bedeutung hat. Dieses Wort bleibt mehr als *ḥ^olōm* der Sprache der Offenbarung vorbehalten.

ḥ^ozōn lailā im Vergleich mit *ḥ^olōm*: Jes. 29 7.

ḥ^olōm und *ḥ^ozōn lailā* sind hier beide gleich gebraucht (PROCKSCH z. St.). Sie dienen zur Charakterisierung flüchtiger Erscheinungen, die sich in nichts auflösen. Procksch's weitere Feststellungen sind jedoch zweifelhaft: »An sich sind *ḥ^olōm* und *ḥ^ozōn lailā* . . . nicht identisch, da *ḥ^ozōn lailā* in wachem Zustand empfangen wird (Hi. 41 2 f., Num. 24 3 ff. 15 f.)« In Num. 24 ist nicht von einer *ḥ^ozōn lailā* die

¹⁾ Zur näheren Definition von *ṭnūmā* vgl. Talm. Megilla 18b: »R. Asche sagt: Jemand, der nicht ganz schlafend und nicht ganz wachend ist, und der, wenn man ihn ruft, zwar antwortet, aber nichts Vernünftiges zu erwidern weiß, wenn man ihn, jedoch an etwas erinnert sich dessen erinnert.« Wir übersetzen *ṭnūmā* am besten mit Schlummer, Halbschlaf. vgl. Ps. 132 4; Prv. 6 4. 10; 24 33, Zum ugarit. *nḥmt* vgl. H. L. GINSBERG, The Legend of King Keret, 1946 S. 34: »The word *nḥmt* . . . is obviously more or less identical in meaning and function with the Heb. *tnūmā*, . . . nor can it be doubted that the two words are also related etymologically.«

Wenn von vollem Schlaf geredet wird, so wird das Wort *šenā* gebraucht. Der ganz tiefe Schlaf, oft von Gott bewirkt (Gen. 2 21; 15 12; 1. Sam. 26 12; Jes. 29 10) heißt *tardēmā*: »Tiefschlaf« oder wegen seiner Herkunft von der Gottheit auch »Zauberschlaf, Wunderschlaf« (vgl. GUNKEL, Genesis⁴, 1917 zu den entsprechenden Stellen).

Kompliziert ist das Verhältnis zwischen dem Stamm *nūm* und dem Stamm *jšn*. Im Äth. ist *nōma* das gewöhnliche Wort für schlafen. Im Arab. wird jedoch zwischen *wasina* und *nāma* unterschieden. FREYTAG, IV S. 467a bucht für das erste »somno gravi oppressus fuit«, für das zweite (V S. 355) »dormivit vel dormitavit«. Im Syr. kommt das Verb vom Stamme *jšn* nicht vor, wohl aber das Substantiv *šēna*, *šēntā* (vgl. Thesaurus S. 1638). Vgl. auch Akk. *šittu*. Das Verb *nām*, dormitavit und das Substantiv *naum^eṭā*, leichter Schlaf sind im Syr. gebräuchlich. Ähnlich jüd. aram. *nūm*, *nūmitā* und *jšn*, *šēntā*. Im Arab. Hebr. und Aram. gibt es beide Wurzeln nebeneinander, und darum sind sie nuanciert. Der Unterschied zwischen *jšn* und *nūm* liegt wahrscheinlich in der Schlaftiefe. Dafür spricht, daß der Stamm *nūm*

Rede, sondern *M. T.* hat 24 4 *mah^azæe*, ebenso Num. 24 16. Auch von *lailā* steht im *M. T.* nichts und mit *Θ ἐν ὕπνῳ* in den Text einzufügen, liegt kein Grund vor. Hi. 4 12 wird übrigens nicht *h^azōn lailā*, sondern *hæziōn lailā* gebraucht. Einen Unterschied zwischen den beiden sehen wir nicht, jedoch geht aus Hi. 4 12 ff. hervor, daß die *hæziōn lailā* während des Schlafes stattfindet oder kurz vor dem Einschlafen im Halbschlaf¹⁾.

mar'ā in Verbindung mit *h^alōm*: Num. 12 6 ff. In 12 6 sind *h^alōm* und *mar'ā* die Offenbarungsweisen JHWH's für die Propheten. Im Gegensatz zu beiden steht die besondere Art, in der sich JHWH Mose gegenüber offenbart (V. 8): mit ihm spricht JHWH von Mund zu Mund. In der Bewertung steht *mar'ā* auf gleicher Stufe wie *h^alōm*. Inwieweit jedoch *mar'ā* und *h^alōm* in ihrer Erscheinung sich ähneln, kann hieraus nicht entnommen werden. Es wäre jedoch verfehlt, *mar'ā*, nur weil es mit dem eindeutigen *h^alōm* zusammengestellt ist, ohne weiteres als eine Erscheinung im Wachzustand aufzufassen. (Über den Sinn der Stelle, der allein verständlich wird, wenn man V. 6 und 8 textkritisch bereinigt, s. u. S. 137 ff.)

Gen. 46 2 handelt von einer Nachtvision, wahrscheinlich bedeutet *mar'ā* hier eine traumartige Erscheinung (*mar'ae* kommt übrigens niemals in dieser Bedeutung vor).

1. Sam. 3 15 wird eine in der Nacht erfolgende Audition als *mar'ā* bezeichnet. Das Derivat vom Stamme *rā'ā* ist zur Bezeich-

nie vom Todesschlaf gebraucht wird, wohl aber *jšn*: Hi. 3 13; Ps. 13 4; Jer. 51 39. 57; Dan. 12 2. Schwierig ist Ps. 76 6. *nūm* und *šenā* werden dort aber wohl nicht im Sinne von Todesschlaf benutzt. (Richtig HIRTZIG, DUHM gegen HUFFELD, BÄTHGEN, KITTEL, GUNKEL, WEISER.) Aus BERTHOLET und SCHMIDT geht nicht klar hervor, ob es sich nach ihrer Meinung um einen Todesschlaf handelt. BERTHOLET und GUNKEL verweisen richtig auf den Zauberschlaf. Schwierig ist Nah. 3 18 zu bestimmen, da der Text unsicher ist.

¹⁾ Bemerkenswert ist HÖLSCHER'S Versuch, das Nachtgesicht vom Traume abzugrenzen (Propheten, 1914 S. 83). Er sieht den Unterschied zwischen Traum und Gesicht darin, daß für den Traum die Gesichtsbilder, für die Vision das Vernehmen von Lauten charakteristisch sind. Es fehlt jedoch bei H. das Eingehen auf die Frage, inwieweit sich Traum und Nachtgesicht hinsichtlich ihrer Erscheinung (Wachzustand oder Schlaf) gleichen. JEPSEN (Nabi, 1934 S. 48 f.) weiß sich mit H. in der Unterscheidung von Traum und Nachtgesicht einig, wenn er das Besondere des Nachtgesichtes in der nächtlichen Audition sieht. HÄNEL (Erkennen Gottes, 1923 S. 122) widerspricht der These HÖLSCHER'S von der Betrachtung der Nachtgesichte Sach. her. Man tut aber gut, sie bei der Behandlung der Termini für »Nachtgesicht« usw. nicht heranzuziehen. Denn bei Sach. handelt es sich um wirkliche Bilder, die er sieht, und es finden sich nirgends Termini wie *hāzōn* oder *mar'ā*. Die Visionen werden mit Formen des Verbes *rā'ā* eingeleitet. Wie das »Sehen« bei den Visionen der Propheten zu verstehen ist, führt HÄUSSERMANN (Wortempfang 1932, S. 69) aus.

nung einer sinnlichen Wahrnehmung geworden und etwa im Sinne »prophetischer Wahrnehmung« zu verstehen. Eine Differenzierung der verschiedenen inneren Wahrnehmungen ist dem alttest. Schriftsteller noch fremd. *rā'ā* und *hāzā*, die das eigentliche Sehen ausdrücken, werden auch für die verschiedenen Arten innerer Wahrnehmungen gebraucht¹⁾. Das ist seit langem klar erkannt worden²⁾. Ausführlich behandelt auch PEDERSEN³⁾ dieses Problem.

Zuerst war es KÖNIG⁴⁾, der die Unterscheidung zwischen *rā'ā* und *hāzā* gefunden zu haben glaubte. Er stellte den vorwiegenden Gebrauch des Wortstammes *hāzā* als Bezeichnung für die »uneigentliche« Sehtätigkeit der falschen Propheten heraus, im Gegensatz zu *rā'ā*. In diesem Zusammenhang kennzeichnet KÖNIG Ez. 13 a allerdings fälschlich als einen wahren »locus classicus probans«. KÖNIG hat nicht genügend beachtet, daß z. B. *hōzāe* einfach synonym zu *rā'ā* ist. Ferner werden *hāzōn*, *mah^azāe* und *hizzaiōn* durchaus für echte Prophetie gebraucht. Es ist also zwischen dem sakralen Gebrauch und der gelegentlich profanen Verwendung zu unterscheiden. In dem Wortstamm *hāzā* kann keine so negative Nuance gelegen haben, wie KÖNIG es vermutet hat. BAUDISSIN⁵⁾ nimmt an, daß ursprünglich für das Schauen der Wahrsager zwischen *rā'ā* und *hāzā* nicht unterschieden wurde. Erst im Sprachgebrauch der Propheten hätte sich eine Unterscheidung der beiden Verben herausgebildet. *rā'ā* soll sich auf etwas objektiv Vorliegendes beziehen, *hāzā* hingegen ein subjektives, innerliches Schauen bezeichnen. HÄNEL⁶⁾ kritisiert diese Auffassung, da Derivate vom Stamme *hāzā* auch für »objektives Erleben« benutzt werden⁷⁾. Er schließt sich

¹⁾ Vgl. HALDER, *Associations of Cult Prophets*, 1945 S. 108 Anm. 2: »Of course this interpretation of *hāzā* and *rā'ā* does not exclude their use for 'dream vision', 'night sights' (*hāzōn lailā* often with accompanying sounds) (1. Sam. 3). There is an exact equivalent in the *bārūs* 'visions', which also included 'night sights'.« . . .

Der Terminus für Nachtgesicht ist im akkad. *tabrit māši*; er würde etwa *hāzōn lailā* entsprechen, während *šuttu* von der Wurzel *jšn* dem *hāzōn* entspricht.

²⁾ So u. a. LINDBLOM, *Studia Theologica* I, 1935 S. 10.

³⁾ *Israel* I—II, 1926 S. 100.

⁴⁾ *Der Offenbarungsbegriff des A. T.* II, 1882, S. 29 ff.

⁵⁾ *ARW*, 18, 1915, S. 209 ff.

⁶⁾ *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*, 1923, S. 7 ff.

⁷⁾ Diese Wertbezeichnungen: objektiv/negativ werden dann verwendet, wenn man eine echte »Offenbarung« als etwas Objektives, eine aus dem eigenen Innern stammende »Meinung« als etwas Subjektives bezeichnet. Damit meinte man früher ein Kriterium für die Unterscheidung zwischen echter und falscher Prophetie gefunden zu haben. Zum Problem der falschen Propheten vgl. ROBINSON, *ZAW* 41, 1923, S. 11; v. RAD, *ZAW* 51, 1933, S. 109 ff.; M. BUBER, *Der Glaube der Propheten*, 1950, S. 255 ff.

v. ORELLI¹⁾ an, wenn er den Unterschied zwischen *rā'ā* und *hāzā* so formuliert, daß *rā'ā* die Beziehung des Auges auf einen bestimmten Gegenstand bezeichne, *hāzā* zuständiglich das Verweilen des Blickes auf einem Bilde.

HÄNEL²⁾ kommt anlässlich der Besprechung von JEPSENS Arbeit »Nabi« noch einmal auf das Problem zurück: »Wenn im Hinblick auf die prophetischen Wahrnehmungen das *hāzā* den Nabis vorbehalten wird, so wirkt letzten Endes die überholte Verteilung von *hāzā* und *rā'ā* auf falsche und wahre Propheten nach. Auch das *hāzā* kann nicht einer Gruppe zugewiesen werden. Insbesondere ist die soziologische Deutung mit »Wahrnehmung im Sinn des Nebiismus« derartig farblos, daß sich damit kaum etwas anfangen läßt. Vielmehr dürfte ganz allgemein *hāzā* das Geheimnisvolle des prophetischen Wahrnehmens, *rā'ā* einfach das prophetische Wahrnehmen als solches meinen.«

Erscheint uns HÄNEL's frühere Unterscheidung gewunden, so deckt sich die zweite mit der von uns gemachten Andeutung zu Hi. 7 14. Danach hätte *hāzā* eine mehr geheimnisvolle, numinose Nuance, die *rā'ā* als dem einfachen, eindeutigen Begriff für prophetische Wahrnehmung nicht eigen wäre. Man ist durch diese Definition nicht gezwungen, mechanisch zwischen echter und falscher Prophetie zu unterscheiden (was auch gar nicht leicht wäre), oder komplizierte Unterscheidungen anzustellen, wie v. ORELLI es tut. *hāzā* als eine Tätigkeit für die Nabis allein aufzufassen, widerspricht jedenfalls dem vorliegenden Befund. So wenig wie Jo. 3 1 passen auch die Hiobstellen in dieses Schema³⁾.

Zuletzt hat sich JOHNSON mit dem Problem auseinandergesetzt⁴⁾. Soweit stimmen wir mit JOHNSON überein, als er *hāzā* als den allgemeinen Begriff auffaßt, der den Gehalt einer »prophetischen Wahrnehmung« besitzt; andererseits finden wir in Gen. 46 2 und in 1. Sam. 3 15 eindeutige Auditionen mit einem Derivat von *rā'ā* bezeichnet. Diese Stellen widersprechen dann wieder jenem Befund, wonach *rā'ā* im wörtlichen Sinne dem »Sehen« der Propheten vorbehalten bleibt.

¹⁾ »Prophetentum im A. T.« in HERZOG-HAUCK RE³ XVI, 1905, S. 91.

²⁾ Th. Lbl. 1934, S. 244 f.

³⁾ Gegen JEPSEN, Nabi, 1934, S. 43 ff.

⁴⁾ The Cultic Prophet in Ancient Israel, 1944, S. 14 ff.: »In short, the *hāzā* seems to be used rather more than the *rā'ā* with reference to visions in the secondary sense of the term, i. e. of auditory examples than strictly visual phenomena. Thus . . . all the outstanding examples of visions in a literal sense are introduced by the verbal form of the *rā'ā* . . . Nevertheless the above distinction between the two roots *rā'ā* and *hāzā* must not be pressed — at least so far as the nominal use of the active participle is concerned.«

Als Ergebnis ist festzuhalten, daß *rā'ā* für das allgemeine und prophetische Sehen gebraucht wird, *hāzā* hingegen mehr die Bedeutung einer geheimnisvollen Wahrnehmung ausdrückt, die dem Bereiche des Numinosen angehört¹⁾.

Schließlich haben wir noch auf den Begriff des »*dābār*« einzugehen. Nach GREYER²⁾ steht *dābār* zu Offenbarungstraum und Gesicht nicht im Gegensatz. In der Zeit von Samuel bis Elisa wird der *dābār* häufig durch Traum und Gesicht übermittelt (vgl. 1. Sam. 310; 15 11 f.; 2. Sam. 7 4 u. a.). Das Nebeneinander von *dābār*, Vision, Traum, Nachtgesicht und mechanischem Orakel und das Überwiegen des *dābār* ist charakteristisch für die Zeit vor den großen Schriftpropheten³⁾. Dagegen treten bei den großen vorexilischen Schriftpropheten Vision, Audition und Traum im Verhältnis zur unmittelbaren Eingebung des *dābār* in den Hintergrund⁴⁾. In der letzten prophetischen Periode erscheinen Visionen, Auditionen und Träume wieder häufiger als in der prophetischen Frühzeit. »Während unter *hōlōm* nur die im Traum geschaute oder gehörte Offenbarung verstanden werden kann, und *mar'ae*, *mar'ā*, *hāzōn*, *hizzājōn* oder *māh'zāe* mit dem Begriff des äußeren oder inneren Schauens und das seltene *šēmū'ā*⁵⁾ mit dem des Hörens trotz vereinzelter Ausnahmen verknüpft ist, ist der *dābār*-Begriff über seine ursprüngliche Beziehung zur Audition hinausgewachsen und hat als das Ziel aller dieser Offenbarungsformen die allgemeinste und weiteste Bedeutung erlangt.«

Damit ist der Vorzug, den der *dābār* bei einzelnen Propheten erfahren hat, geklärt. Das Wort ist eindeutiger als ein Bild, das erst zu deuten ist⁶⁾.

¹⁾ Vgl. LINDBLOM, Uppsala Universitets Årsskrift, 1924, S. 38; vgl. ferner das Sammelreferat von H. H. ROWLEY, Harvard Theol. Review 38, 1945, S. 8 ff. und MICHAELIS, Theol. Wörterb. z. N. T., Bd. V, Lief. 6, 1950, S. 328 ff.

²⁾ Name und Wort Gottes im A. T., 1934; vgl. auch zum Wort Gottes MOWINCKEL, JBL, 1934, S. 199 ff., und vom gleichen Verf. RHPH, 1942, besonders S. 80 ff.

³⁾ GREYER a. a. O. S. 87.

⁴⁾ GREYER a. a. O. S. 91; MICHAELIS a. a. O. S. 330.

⁵⁾ *šēmū'ā* bedeutet Jes. 28 9. 19; 53 1; Jer. 49 14 Ob. 1 nicht Audition oder Offenbarung in dem Sinn, wie die oben genannten Termini. Als einer der Wenigen hat das BUDDÉ (K. B.⁴ zu Jes. 53 1) klar erkannt: »Darunter inneres Hören, prophetische Audition zu verstehen, liegt nicht der entfernteste Grund vor.« Das A. T. kennt also für Audition kein eigenes Wort. Erst im Arab. wird *samā'* »Audition«; vgl. G. WIDENGREN, Literary and Psychol. Aspects of the Hebrew Prophets, 1948, S. 96, besonders Anm. 4, und MICHAELIS a. a. O., S. 330 Anm. 1.

⁶⁾ Vgl. GUNKEL, Einl. zu: Die großen Propheten², übers. v. H. SCHMIDT, 1923, S. XLII; ferner L. H. BROCKINGTON, Audition in the O. T., Journ. of Theol. Stud. XLIX, Nr. 193–194, 1948, S. 1 ff.

Welche Unterschiede lassen sich nun zwischen Traum und Vision feststellen?

Auf diese Frage geht schon MAIMONIDES¹⁾ ein: »Ich brauche dir nicht auseinanderzusetzen, was ein Traum ist, wohl aber, was eine Vision ist, nämlich, was mit dem Ausspruch 'Ich tue im Gesicht mich ihm kund' (Num. 12 6) gemeint ist. Dies ist es, was man die prophetische Vision *mar'ā* nennt oder auch die Hand Gottes oder das Gesicht *maḥ'azae*. In einem solchen Zustand werden die Sinne unwirksam, ihre Tätigkeit hört auf. . . .«

Das Phänomen der Vision hat damit MAIMONIDES richtig beurteilt, wir erfahren aber nicht, inwiefern es sich nun vom Traum unterscheidet.

PEDERSEN²⁾ unterscheidet folgendermaßen zwischen Traum und Vision: »Alongside of the dream stands the vision, there is only the difference between them that the vision is received when awake.« Gerade MAIMONIDES hatte jenen besonderen Zustand des Visionärs geschildert, der darauf schließen läßt, daß es sich hierbei nicht um einen ganz normalen Wachzustand handelt. Man wird jedoch feiner differenzieren müssen. Das Wachsein allein ermöglicht kein Kriterium für die Abgrenzung der Vision. Daß die Vision nach alttest. Auffassung kein innerer Sehvorgang sei, ist ein Irrtum, dem auch HÄNEL unterliegt. HÄUSSERMANN³⁾ schränkt diese Meinung allerdings ein. Richtig ist, daß äußeres und inneres Sehen mit den gleichen Ausdrücken bezeichnet werden. Mit der Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Sehen ist nichts über die Realität dieser Vorgänge für den Propheten ausgesagt. Für ihn sind sie Wirklichkeit, ob er sie nun mit dem nach innen oder mit dem nach außen gerichteten Auge sieht.

GUILLAUME⁴⁾, der versucht das Problem Traum und Vision zu klären, kommt zu dem Ergebnis, daß eine Trennung zwischen beiden Phänomenen schwer ist. Er verweist z. B. auf Jo. 3 1, wo Traum und Vision nebeneinander gebraucht werden. Wie schwierig es ist,

¹⁾ More Neb. II. B., c. 41. Auch MAIMONIDES erkennt noch den Traum als Offenbarungsweise Gottes an. Anders später SPINOZA (Theol.-pol. Traktat, Reclam S. 25), der ihn der Einbildungskraft des Menschen zuschreibt. Zur Wertschätzung des Traumes in der mittelalterl. jüd. Literatur vgl. H. MALTER, Dream as a Cause of Literary Compositions in: Kaufmann-Kohler-Festschrift, 1913, S. 199 ff.; ferner J. BERGMANN, Legenden der Juden, 1919, S. 67 f.

²⁾ Israel I—II, 1926, S. 140; vgl. auch CORNELIUS, Indogermanische Religionsgeschichte, 1942, S. 11, der im Unterschied zum Traum bei der Vision ein waches Bewußtsein annimmt.

³⁾ a. a. O. S. 5; vgl. auch S. 69; vgl. ferner SELLIN, Der alttest. Prophetismus, 1912, S. 244 f., Anm. 1; JUNKER, Prophet und Seher, 1927, S. 79; LINDBLOM, Studia Theologica I, 1935, S. 112; MOWINCKEL, RHPPhR, 1942, S. 79.

⁴⁾ Prophétie et Divination, 1940, S. 261 ff.

Traum und Vision zu scheiden, geht aus den Untersuchungen der psychologischen Forschung hervor¹⁾. Ein Unterschied zwischen Traum und Vision liegt offenbar in der Tiefe des Schlafzustandes. Selbst während des Traumes ist ein Sich-im-Traume-Beobachten nicht ausgeschlossen. Das macht die Abgrenzung gegenüber der Vision besonders schwierig. Wachzustand kann bei Visionären nicht angenommen werden²⁾. Ferner kann die Vision neben und auch gleichzeitig mit realen Wahrnehmungen erscheinen. An diese realen Wahrnehmungen knüpft die Vision an, und diese können sie beeinflussen, weitertreiben. Deshalb bleiben die Augen während einer Vision bisweilen offen, allerdings ohne ständige Einordnung in den objektiven Raum³⁾. Eine Beschäftigung mit der psychologischen und vor allem auch psychopathologischen Literatur klärt darüber auf, daß die verschiedenen Formen der übersinnlichen Wahrnehmungen kaum ganz scharf geschieden werden können. HAUER⁴⁾ geht auf die Schwierigkeiten ein, die sich für die religionsgeschichtliche Arbeit ergeben: »Sodann ist es in einer Arbeit, die vor allem religionsgeschichtlich bestimmt ist, unmöglich, systematisch zu trennen zwischen Träumen, Visionen, Halluzinationen und Illusionen, und noch weniger ist es hier möglich, die Visionen einzuteilen. . . .« Dazu

¹⁾ K. JASPERS, Allg. Psychopathologie⁵, 1948, S. 197: »Nachdem in stetiger Zunahme der Müdigkeit das Stadium der Somnolenz sich entwickelt hat, erfolgt plötzlich, fast insultartig, der Übergang zum Stadium der Dissoziation. Diese plötzlichen Verdunkelungen zum Schlaf können sich mehrmals wiederholen, indem immer wieder ein geringes Erwachen zur Somnolenz hin und damit ein Schwanken des Bewußtseins zwischen Schlaf und Wachen eintritt. In dieser Zeit treten vielfach pseudohalluzinatorische und zuweilen auch leibhaftige Sinnesphänomene auf (hypnagogische Halluzinationen). Visionen tauchen plötzlich auf und verschwinden ebenso schnell, abgerissene Worte und Sätze werden gehört, oder es werden szenenartige Zusammenhänge erlebt, die vom Traum nicht mehr zu trennen sind und ihn übergehen.« Vgl. auch HÖLSCHER, Propheten, 1914, S. 50f.; CORNELIUS a. a. O. S. 12ff.; vgl. zu den hypnagogischen Halluzinationen SILBERER, Der Traum, 1919, S. 10ff.; SCHJELDERUP, Askese, 1928, S. 117; C. SCHNEIDER, Erlebnislichkeit der Apokalypse Johannes, 1930, S. 14ff.; CARUSO, Über den Symbolismus d. hypnagog. Vorstellungen, Schweiz. Zeitschr. f. Psychol., 1948, S. 87ff. Zu den verschiedenen Arten der visionären Erfahrung bei Swedenborg, die in diesem Zusammenhange instruktiv sind, vgl. E. BENZ, Emanuel Swedenborg, 1948, S. 309ff.; zum Zustande eines Visionärs vgl. GUNDEL, Die geheimen Erfahrungen der Propheten, a. a. O. S. XVII ff, auch in: Das Suchen der Zeit, I, 1903, S. 112ff., besonders S. 124; ferner WIDENGREN a. a. O. S. 100f.

²⁾ JASPERS a. a. O. S. 57ff. und HAUER, Die Religionen I, 1923, S. 226ff.; vgl. auch T. ANDRAE, Mohammed, 1932, S. 40, aber auch die Ablehnung »unterwacher Bewußtseinsstufen« für die Berufungserlebnisse des Amos, Jesaja und Jeremia durch SEIERSTAD S. 71 ff.

³⁾ LINDBLOM a. a. O. S. 13.

⁴⁾ a. a. O. S. 209; vgl. auch FASCHER, Prophetes, 1927, S. 149.

kommt, daß wir bei antiken Texten über keine Berichterstattung verfügen, welche die Phänomene exakt so darstellt, wie sie erlebt worden sind¹⁾. Abgesehen von rein textlichen Schwierigkeiten (schlechte Erhaltung des Textes usw.) stellt sich das Problem der Überarbeitung und der Überlieferung, und schließlich verweben die Visionäre oder Träumer oft auch schon gewisse Elemente in ihre Darstellung, die mit der Vision gar nichts zu tun haben.

Viele Sprachen auf niederer Kulturstufe unterscheiden nicht scharf zwischen Traum und Vision. Sogar in der modernen religionsgeschichtlichen und der psychologischen Literatur findet man beide Ausdrücke promiscue gebraucht²⁾. Auch das griechische Wort *ὄνειρος* steht sowohl für Traum als auch für Vision³⁾, ebenso das arab. *ru'yā'*. Wie nun dasselbe Motiv in den verschiedenen Varianten einer Erzählung verschieden ausgedrückt wird, läßt sich an einem Beispiel zeigen: GRESSMANN⁴⁾ hat die ägyptische Quelle und die jüdischen Varianten des Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus zusammengestellt. In Luk. 16 23f. findet sich von einem Traum nichts. Es heißt dort: »Und als er im Totenreich, von Qualen geplagt, seine Augen erhob, sah er Abraham von ferne und Lazarus in seinem Schoß.« Auch die ägyptische Erzählung von Setme und Chamoïs (GRESSMANN S. 62ff.) enthält keinen Traum. Von den bei GRESSMANN verzeichneten jüdischen Varianten ist in fünf Fassungen vom Traum die Rede. In einer Fassung wird nur vom Schläfe berichtet (obwohl Elia auch da offensichtlich im Traume erscheint)⁵⁾.

Gingen die bisherigen Unterscheidungsversuche zwischen Traum und Vision vom Psychischen und vom Formalen aus, von der Phäno-

¹⁾ LINDBLOM a. a. O. S. 15; vgl. auch TOR ANDRAE a. a. O. S. 42. Zur Schwierigkeit Träume zu beurteilen, ohne den Träumer selbst zu vernehmen, vgl. FREUD, Ges. Werke, Bd. 14, 1948, S. 558f.: »car travailler sur des rêves sans pouvoir obtenir du rêveur lui même des indications sur les relations qui peuvent relier entre eux ou les rattacher au monde extérieur... ne donne aux règles générales, qu'un maigre résultat...«

²⁾ Etwa bei LINCOLN, *Dream in Primitive Cultures*, 1935, oder bei C. G. JUNG, *Die Visionen des Zosimos*, *Eranosjahrb.* 1937, S. 15ff., wo die Ausdrücke »Traum«, »Vision«, »Traumvision« für das gleiche Phänomen verwendet werden.

³⁾ Vgl. auch Artemidor, *Symbolik der Träume*, I. Buch, c. 1: »Es unterscheidet sich das Traumgesicht (*ὄνειρος*) vom Traum (*ἐνύπνιον*) dadurch, daß jenes die Zukunft voraussagt, dieser die Gegenwart andeutet.« Diese Unterscheidung ist jedoch spät und vereinzelt; vgl. ОЕРКЕ, Artikel *ὄνειρος* in: *Theol. Wörterb. z. N. T.*, Bd. V, Lief. 4, 1950, S. 221.

⁴⁾ Vom reichen Mann und armen Lazarus (*Abh. kgl. Preuß. Akad. Wiss.* 1918, *Phil.-Hist. Kl. Nr.* 7).

⁵⁾ Wie kompliziert das Problem ist, wann es sich um »Traum«, wann um »Vision« handle, kann man aus folgender Midraschstelle ersehen: Der Midr. Koh. r. Abschn. 5 knüpft an Koh. 5 2 a an. »Achaschwerosch sah die ganze Nacht Haman mit gezücktem Schwerte in der Hand bei sich stehen. Haman riß dem König den Purpur ab und

menologie der Vision, so ließe sich vielleicht auch ein Unterscheidungsmerkmal nach der inhaltlichen Seite finden. Ausgehen kann man hier von dem Zusammenhang zwischen Vision und Dichtung. Ein Traum ist im allgemeinen kurz, in der Form zu unbestimmt und zu verworren, als daß der Inhalt großer Dichtungen in der Form von Träumen dargestellt werden konnte. Die Vision, die mit dem Traum das freie Schalten über den Wirklichkeitsstoff gemein hat, zeichnet sich jedoch durch ein größeres Sinngewicht aus, durch einen strafferen Ablauf, einen durchsichtigeren Aufbau und eine, wenn auch manchmal noch zu deutende, so doch klarere Verständlichkeit¹⁾. GUARDINI²⁾, der sich bemüht hat, die Unterschiede zwischen Traum und Vision zu klären, geht dabei von der folgenden Dantestelle aus, von der er annimmt, daß Dante wirklich ein visionäres Erlebnis gehabt habe, in welchem er das Wesen der Welt, den Sinn der Geschichte und den seines persönlichen Daseins erfaßt hätte. Dante beschreibt dieses Erlebnis: »Wie ich hineinkam (gemeint ist der dunkle Wald und der lichtumflossene Berg zu Beginn des 1. Gesanges der Göttlichen

die Krone vom Kopfe und wollte ihn töten. Der König erwachte und sprach: War dies ein Traum (*hlm*) oder eine Vision (*hzw'*)? Wie lange? Bis daß der Morgen kam. Da fragte der König: Wer ist im Hof? Man antwortete ihm: Siehe, Haman steht im Hof. Da sprach der König: Dies ist der Traum.«

Vgl. dazu auch Midr. Ester r. Abschn. 10: »In jener Nacht floh der Schlaf des Königs, der in seinem Traum Haman gesehen hatte, wie dieser ein Schwert nahm, um ihn zu töten. Und der König wurde erschreckt und erwachte von seinem Schlaf, und er befahl seinen Schreibern, ihm das Buch der Chronik zu bringen, und zu lesen und zu sehen, was darüber geschehen ist. Der König öffnete die Bücher und fand die Dinge, die Mordechai über Bighthan und Taeraes erzählt hatte. Als man nun zum König sagte, siehe hier steht Haman im Hofe, da sprach der König: Wahr ist die Sache, die ich in meinem Traume gesehen habe, dieser kam jetzt nur, um mich zu erschlagen.« Die Komment. versuchen die Bedeutung von »Traum« und »Vision« zu klären, so Matnat Kehuna (ISSACHAR BEERMANN BEN NAFTALI HAKOHEN, um 1580) z. St.: »*hzw'* ist nichts anderes als eine *mr'h*, die man vom Himmel zeigt.« Anders WOLF EINHORN (gest. 1858): »*hzw'* ist bloß eine *mr'h sl hlm* (Traumgesicht), und nichts Wirkliches ist daran.« Wie indes die gleichen Erklärer schwanken, zeigt Midr. Koh. r. Abschn. 5 zu V. 6: »Es sagt Rabbi: Wenn du schwere Träume und schwere Visionen gesehen hast, und du fürchtest dich vor ihnen, ergreife drei Mittel, und du wirst vor ihnen gerettet werden. . . .« WOLF EINHORN erklärt die Visionen hier als »schwierige Prophetien.«

Vgl. zum Traum des Ahaschwerosch auch die bei GINZBERG, Legends of the Jews VI, S. 475 genannten Quellen.

¹⁾ Durch WIDENGREN'S Zitate (a. a. O. S. 117) kann ich ersehen, daß T. ANDRAE in seinem nur schwedisch erschienenen Buche Mystikens psykologi, 1926, den Unterschied zwischen einer Vision und einem Traum in der Konzentration der Vision auf ein einziges Bild oder eine kurze Szene sieht.

²⁾ R. GUARDINI, Vision und Dichtung, 1946, S. 26ff.; vgl. ferner O. BEHAGHEL, Bewußtes und Unbewußtes im dichterischen Schaffen, Gießener Rektoratsrede 1906;