

Hanna Zoe Trauer

Wahre Träume und Traumpsychologie. Tradition und Innovation bei den mittelalterlichen hebräischen Enzyklopädisten

Die Beobachtung, dass Tradition und Innovation nicht immer in einem gegensätzlichen, sondern oft vielmehr in einem dynamischen und produktiven Verhältnis zueinander stehen, ist keineswegs neu und wurde mit Blick auf Wissensgeschichte, besonders in vormodernen und religiös geprägten Kontexten, nicht selten formuliert; unter anderem in Form der Beobachtung, dass auch und gerade dort, wo Stabilität und Konstanz behauptet werden, subkutan Innovation und Wandel stattfinden können.¹ Im Folgenden möchte ich anhand der Traumtheorien in zwei mittelalterlichen hebräischen Enzyklopädien zeigen, dass Tradition nicht nur betont oder vorgeschoben wird, während sich subkutane oder sukzessive Veränderungen einschleichen, sondern das Bewahren der Tradition unter veränderten Umständen selbst zum Motor von Innovation wird.² Die Enzyklopädisten bleiben dabei ihren empirischen Beobachtungen und den ihnen bekannten traditionellen Wissensbeständen gleichermaßen verpflichtet, wobei sich nicht selten schon diese beiden Bereiche bei genauer Betrachtung als weniger klar voneinander unterscheidbar erweisen, als dies auch aktuelle Forschung noch suggeriert.

Das 13. Jahrhundert stellt für die jüdische Philosophie eine Zeit der Neuerungen und Transformationen dar. Beginnend mit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhundert und beschleunigt vor allem durch die hebräische Übersetzung von Maimonides' *Dalalat al-ḥā'irīn* (dt. *Führer der Unschlüssigen*) im Jahr 1204 entfaltet sich eine Übersetzungsbewegung, in deren Zuge zahlreiche philosophische und naturwissenschaftliche Schriften aus der arabischen in die hebräische Sprache übertragen

1 Vgl. dazu bspw. den Einrichtungsantrag des Sonderforschungsbereichs 980, an dem auch meine hier zugrundeliegenden Forschungen durchgeführt wurden, *Episteme in Bewegung. Wissenstransfer von der Alten Welt bis in die Frühe Neuzeit. Antrag auf Einrichtung und Förderung des Sonderforschungsbereichs 980* (Berlin, 2011), 19–20.

2 Der vorliegende Aufsatz ist eine ausführlichere Fassung der Kurzvorstellung meines Dissertationsprojekts bei der Konferenz *Religious Traditions, Traditionalism, and Modernity* im Oktober 2022 in Heidelberg. Ich danke Nora Schmidt und Patrick Ebert sehr herzlich für diese Gelegenheit zum Austausch.

werden.³ Jüdische Philosophen des arabischsprachigen Raumes hatten zuvor, wie bspw. auch Maimonides, auf (Judäo-)Arabisch an den philosophischen Auseinandersetzungen ihrer arabischen Zeitgenossen teilgenommen – Zielgruppe der Übersetzungen im 13. Jahrhundert waren nun vor allem Juden des lateinischen Sprachraumes, die zwar Hebräisch, aber kein Arabisch verstanden, sich für die Hintergründe beispielsweise der bei Maimonides ausgeführten philosophischen Argumente interessierten, und daher Übersetzungen der arabischen und judäo-arabischen Schriften nachfragten.⁴ In diesem Kontext entstanden auch jene Schriften, die von der Forschung heute als „Hebräische Enzyklopädien“⁵ bezeichnet werden: Kompilationen, deren Verfasser das Ziel verfolgten, möglichst viel von jenem ‚neuen‘ arabischen Wissen in einem Überblickswerk zusammenzustellen, und auf diese Weise einerseits Ordnung in das zu bringen, was als Überfülle an bisher unbekannten Wissensbeständen empfunden wurde, andererseits häufig überhaupt erst zur Verfügung zu stellen, was als philosophisches und naturwissenschaftliches Hintergrundwissen das Interesse des Publikums geweckt hatte.⁶

Mein Fokus liegt auf zwei Enzyklopädisten: Shem ʿov Ibn Falaquera (1225–1295) mit seinem Werk über die „Ansichten der Philosophen“ (*De’ot ha-Filosofim*)⁷ –

3 Zur Übersetzungsbewegung und ihren Hintergründen vgl. Gad Freudenthal, „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: Leur appropriation, leur rôle,“ *Revue des Études Juives* 152 (1993): 29–136.

4 Vgl. Freudenthal, „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence“; für eine Liste der Übersetzungen, die in jener Zeit entstanden, außerdem Mauro Zonta, „Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table,“ in *Science in Medieval Jewish Cultures*, hg. Gad Freudenthal (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012): 17–73.

5 Zu diesen Werken vgl. Steven Harvey, hg., *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference* (Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000), zur Bezeichnung als Enzyklopädien Harvey, *The Medieval Hebrew Encyclopedias*, 1–28.

6 Der Verlauf der hebräischen Übersetzungsbewegung entspricht also nicht jener schematischen Vorstellung, die häufig auf Enzyklopädien angewandt wird: Dass sich zunächst eine große Menge an Wissen sammelte, die anschließend sortiert werden musste und daher in Überblickswerken zusammengestellt wurde (vgl. für dieses Schema bspw. Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient* (München: Beck, 2019), 116). Vielmehr entstanden die hebräischen Enzyklopädien und Kompilationen sogar häufig vor den Übersetzungen selbst, um das verstärkte Interesse schneller befriedigen zu können.

7 Zu Falaquera und seinem Werk vgl. Raphael Jospe, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1988), zu den *De’ot ha-Filosofim* außerdem Steven Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera’s *De’ot ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources,“ in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*: 211–47. Alle Zitate aus der Kompilation stammen aus der Handschrift Shem ʿov Ben Joseph Ibn Falaquera, *De’ot ha-Filosofim*, Handschrift Parma, Biblioteca Palatina, MS 3156 (De Rossi 164, IMHM 13897), fols. 1a–291a (dt. Übersetzungen stets H. T.).

und Gershon ben Solomon (aktiv im 13. Jahrhundert) mit seiner Schrift „Pforte des Himmels“ (*Sha'ar ha-Shamayim*).⁸ Beide treten an, in ihren Enzyklopädien das verfügbare Wissen über die Welt zusammenzustellen, und behaupten dabei, selbst so wenig wie möglich einzugreifen; vielmehr das zu kompilieren, was ihnen aus den hebräischen Übersetzungen und von arabischsprachigen Philosophen wie Avicenna und Averroes, sowie aus den judäo-arabischen Schriften wie jenen von Maimonides zu diesen Themen bekannt war.⁹ Schon lange wurden diese Enzyklopädien daher von der Forschung geschätzt, und zwar vor allem als „Kulturmesser ihrer und der nächstfolgenden Zeit“¹⁰, wie Steinschneider bereits 1893 schrieb, der damit die Selbstcharakterisierung der Enzyklopädisten ernst nahm und davon ausging, dass diese tatsächlich nur das zusammenfassten, was ihnen bereits vorlag. Erst in den letzten Jahren wurde in den Blick genommen, in welcher Weise die Verfasser dieser Schriften nicht nur den Stand der Philosophie und Wissenschaften zu ihrer Zeit dokumentieren, sondern durch ihre Übersetzungs- und Kompilationstechniken selbst zum Wissenswandel beitragen, indem sie unterschiedliche Schriften gegenüberstellen, an bestimmten Stellen unterbrechen, anderes ergänzen oder kleine Umformulierungen vornehmen, und so das Wissen im Zuge des sprachlichen Transfers ganz entscheidend transformieren.¹¹

Die beiden Enzyklopädien haben zwar viel gemeinsam, unterscheiden sich jedoch auch in einigen zentralen Punkten: Shem Tov Ibn Falaquera übersetzte selbst aus dem Arabischen und bezog häufig Schriften ein, von denen noch keine hebräische Übersetzung vorlag, und die er in seiner Enzyklopädie erstmals in dieser Sprache zur Verfügung stellte – Gershon hingegen war selbst des Arabischen nicht mächtig und beschränkte sich darauf, Abschnitte aus verschiedenen hebräischen Übersetzungen zusammenzustellen, wobei er darüber hinaus auch mündlich überlieferte Anekdoten sowie teils lateinische Wissensbestände einbezog. Bemer-

8 Gershons Enzyklopädie wird hier zitiert nach Gershon Ben-Shlomo, *Sha'ar ha-shamayim* (Warschau: Isaak Goldman, 1875), zu diesem Werk vgl. auch Friedrich S. Bodenheimer, *The Gate of Heaven* (Jerusalem: Kiryath Sepher, 1953) und James T. Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*: Its Sources and Use of Sources,“ in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*: 248–69.

9 Für den Anspruch Falaqueras, sich nur nach seinen Vorgängern zu richten und eben die ‚Meinungen der Philosophen‘ (vgl. den Titel seiner Enzyklopädie) zusammenzufassen, ohne selbst etwas hinzuzufügen, vgl. Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*,“ 214. Auch Gershon verkündet, lediglich die langen und verstreuten Bücher zusammenzufassen, vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 3.

10 Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und Juden als Dolmetscher* (Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureau's, 1893), 11–12.

11 Den Anstoß zu dieser tiefergehenden Beschäftigung mit den Enzyklopädien und ihrer Rolle im Wissenstransfer gab der Band Harvey, *The Medieval Hebrew Encyclopedias*.

kenswert ist – gerade angesichts der ganz unterschiedlichen Voraussetzungen in ihren Quellen – dass beide Enzyklopädisten in Bezug auf wahre Träume in ähnlicher Weise innovativ werden, sodass sich sowohl ihre Vorgehensweisen als auch die von ihnen entwickelten Theorien in erstaunlicher Weise gleichen. Diese Innovation im Bereich der Traumpsychologie – und ihre Verankerung in der Tradition – will ich im Folgenden darstellen.

1 Imagination und wahre Träume

Zwei gemeinsame Voraussetzungen sind für das Verständnis der Innovationen in Bezug auf die wahren Träume relevant: Die erste Voraussetzung ist, dass es kaum Schriften zum Thema gab, auf welche die Enzyklopädisten für ihre hebräischen Kompilationen hätten zurückgreifen können, wenn sie nach Erklärungen dafür suchten, was wahre Träume sind und vor allem, wie diese zum Menschen kommen oder im Menschen zustande kommen. Der jüdische Philosoph Maimonides (latiniert für Moshe ben Maimon, 1138–1204) – an dem sich beide stark orientierten – hatte wahre Träume als einen nicht weiter differenzierten und nur quantitativ unterschiedenen Teilbereich der Prophetie bezeichnet, und keine eigenständige Traumtheorie entwickelt.¹² Averroes (latinisiert für: Abū l-Walid Muhammad ibn Ahmad Ibn Ruschd, 1126–1198) – der Falaquera als wichtigste Quelle diente – hatte einen Kommentar zu den *Parva Naturalia* des Aristoteles geschrieben; basierend allerdings auf einer arabischen Adaption der aristotelischen Schrift, die (anders als Aristoteles selbst) durchaus davon ausging, dass es wahre und gottgesandte Träume geben kann.¹³ Dort findet sich zwar eine Erklärung für Zukunftsvorhersagen im Traum, doch ist Averroes' Kommentar, wie gleich noch ausführlicher gezeigt wird, dem Traumwissen gegenüber eher skeptisch eingestellt, und bringt mehr Probleme als Lösungen mit sich. Eigenständige Abhandlungen zu (wahren) Träumen finden sich kaum – auf Hebräisch existiert einzig eine, von Gershon stark genutzte Schrift mit aristotelisch-galenischer Ausrichtung (möglicherweise lateinischen Ur-

12 Im *Führer der Unschlüssigen* II, 36 bezeichnete Maimonides die Träume mit Bezug auf Talmud bBer 57b als ein Sechzigstel der Prophetie, vgl. Moses Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn* (*Sefer Moreh Nevukhim le-Rabbenu Moshe ben Maimon ha-maqor ha-'aravi*), hg. Salomon Munk (Jerusalem: Dfus Azriel, 1931), 261.

13 Zu dieser Schrift vgl. Rotraud Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams: The Arabic Version of De Divinatione Per Somnum,“ in *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, hg. Louise Marlow (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008): 50–77.

sprungs),¹⁴ die jedoch gerade wegen ihrer aristotelischen Ausrichtung ebenfalls nicht alle Fragen beantworten konnte.

Was waren nun diese Fragen und Schwierigkeiten, mit denen die Enzyklopädisten umzugehen suchten? Besonders eine Problematik kann als zweite gemeinsame Voraussetzung der beiden Kompilatoren angesehen werden; sie hängt eng mit Theorien der Imagination zusammen: In der im Mittelalter verbreiteten aristotelisch-galenischen Theorie der mentalen Kräfte (die hier nur vereinfacht dargestellt werden kann, da die Details zwischen verschiedenen Philosophen zwar variieren, aber für die Problemstellung nicht entscheidend sind) gibt es neben einem Gemein­sin­n, in welchem die Eindrücke aus den fünf Sinnen zusammenkommen, der Erinnerung, in welcher Eindrücke aufgehoben werden, und dem Verstand, welcher es vor allem mit abstrakten Begriffen zu tun hat, die Imagination, die sich mit den aus den Sinnen gewonnenen Gesamteindrücken beschäftigt.¹⁵

Je nach Theorie kommen der Imagination dabei unterschiedliche Aufgaben zu: Teils fällt es in ihren Zuständigkeitsbereich, die Eindrücke aus den Sinnen zusammenzufügen (eine Aufgabe, die häufig dem Gemein­sin­n zugeschrieben wurde), teils ist sie dafür zuständig, die Eindrücke aufzubewahren (in dieser Funktion als ‚passive Imagination‘ überschneidet sich ihre Tätigkeit mit jener der Erinnerung), teils dafür, dem Verstand oder Intellekt jene Eindrücke zu präsentieren, anhand derer er seine abstrakten Konzepte entwickeln oder überprüfen kann. Eine Aufgabe, die der Imagination in den meisten Theorien zugeschrieben wird, und die als ihre ‚aktive‘, ‚produktive‘ oder sogar ‚kreative‘ Seite angesehen wurde, ist die Fähigkeit, Eindrücke zu trennen und neu zusammenzusetzen und somit Dinge vorzustellen, die gerade nicht vor Augen stehen oder überhaupt nie gesehen wurden: aus der Farbe Gold und der Form eines Berges kann ein goldener Berg vorgestellt werden;¹⁶ Fabelwesen wie der Bockhirsch,¹⁷ ein Elefant von der Größe eines Flohs,¹⁸ ein Tier mit

14 Vgl. hierzu Hagar Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness: A Medieval Hebrew Adaptation of an Unknown Latin Treatise“, *Aleph. Historical Studies In Science & Judaism* 10 (2010): 66–118.

15 Zu verschiedenen Theorien der Imagination im Kontext der inneren Sinne vgl. bspw. den Band Thomas Dewender und Thomas Welt, Hg., *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie* (München/Leipzig: K. G. Saur, 2003), spezifisch zur Vorstellung der inneren Sinne und ihrer Aufteilung auf die Gehirnventrikel Gotthard Strohmaier, „Avicennas Lehre von den ‚inneren Sinnen‘ und ihre Voraussetzungen bei Galen“, in Gotthard Strohmaier, *Von Demokrit bis Dante: Die Bewahrung des antiken Erbes in der arabischen Kultur* (Hildesheim [u. a.]: Olms, 1996): 330–41.

16 Zu diesem klassischen Beispiel vgl. Klaus Hedwig, „Mons aureus“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 60/61 (2018/2019): 85–120.

17 Dieses ebenfalls klassische Beispiel (schon bei Aristoteles, vgl. Hedwig, *Mons aureus*, 88) verwendet auch Falaquera, *De’ot* (Parma), fol. 170b.

tausend Augen, ein fliegendes Schiff,¹⁹ und dergleichen Wunderdinge mehr. Die Imagination ist also nicht nur eine wichtige Gehilfin des Intellekts, sondern auch Einfallstor für dessen vermeintliches Gegenteil: künstlerische Freiheit und Poesie; mit Ivrys Worten: „free to fly away from all empirical and logical boundaries, free to imagine whatever it wills. As such, imagination is the enemy of science and, presumably, of philosophy too.“²⁰

Wie das Zitat schon andeutet, ging damit ein gewisses Misstrauen gegen diese Kraft einher, die – anders als Intellekt und Sinne, die für zuverlässig gehalten wurden,²¹ – in der Lage sei, Trugbilder, Halluzinationen und bloßen Schein zu produzieren, dabei teils von Wunsch und Begierde geleitet wurde, und daher im Verdacht stand, den Menschen in die Irre zu führen. Beiden Kompilatoren war dieser Vorbehalt gegen die Imagination aus den arabischen und judäo-arabischen Schriften wohlbekannt, wie ihre Kapitel zu den Seelenkräften zeigen: Falaquera zitiert Averroes mit der Aussage, von der Imagination werde man getäuscht, während der Intellekt und die Sinne in der Regel zuverlässige Informationen liefern;²² Gershon zitiert Maimonides noch weitergehende Befürchtung, die Imagination könne zu Anthropomorphismen in Bezug auf Gott verleiten, weil sie dazu tendiere, abstrakte Konzepte mit körperlichen Vorstellungen zu belegen.²³ All diese Argumente richteten sich nicht grundsätzlich gegen die Imagination, deren Bedeutung für die Wahrnehmung, die Speicherung von Eindrücken, sowie für die Ausbildung intellektueller Konzepte nicht unterschätzt wurde, und deren kreativer Funktion durchaus ebenfalls Berechtigung zuerkannt wurde. Sie müsse aber bei all dem, so die übereinstimmende Einschätzung, der Kontrolle des Intellekts stets unterworfen bleiben, und sich nach dessen Vorgaben richten.²⁴ Dann könne sie auch dem Menschen sehr nützlich sein, indem sie beispielsweise intellektuelle Einsichten wie

18 Dieses Beispiel nennt Maimonides in Kapitel I, 73, vgl. Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 114.

19 Beide Beispiele von Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 73.

20 Alfred L. Ivry, „Triangulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes,“ in *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26. au 31. août 2002, hg. M. C. Pacheco und J. F. Meirinhos (Turnhout: Brepols, 2006): 667–76, 667.

21 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 170b, Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 74.

22 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 170b.

23 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 73–74; der Vorwurf wog schwer, denn das Vermeiden von Anthropomorphismen in Bezug auf Gott war u. a. für Maimonides ein zentrales Anliegen, dem viele philosophische Überlegungen in seinem Hauptwerk gewidmet waren, seine diesbezügliche Ablehnung der Imagination kommt vor allem in Kapitel II, 12 zur Sprache, vgl. Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 194–95.

24 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 74; Falaquera beschreibt eine gelungene Kooperation von Imagination und Verstand in Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 198b.

jene, dass es eine bestimmte Anzahl an Sphären gebe, in eine Vorstellung dieser für das bloße Auge unsichtbaren Sphären umwandle, und so dazu beitrage, die intellektuelle Einsicht zu konkretisieren und in der Erinnerung abzuspeichern.²⁵

Schon seit Aristoteles galt die Imagination zudem als Kraft der Träume. Da die Sinne im Schlaf ruhen, und der Verstand aus dem gleichen Grund inaktiv sei, komme nur die Imagination als Traumkraft infrage.²⁶ Ähnlich sahen den Zusammenhang auch Avicenna (latinisiert für: Abū Alī al-Husain ibn Abd Allāh ibn Sīnā, 980–1037) und Averroes.²⁷ Doch während Aristoteles mit dieser Zuschreibung keine Wertung verband – er war jedoch unabhängig davon der Meinung, dass die Träume nicht gottgesandt seien, worauf ich gleich zurückkomme – wurde überall da, wo die Imagination als trügerische und irreleitende Kraft angesehen wurde, auch der Status der Träume brüchiger. Wie kann jene Kraft, die mit dem bösen Trieb verschwistert ist,²⁸ und dem Menschen Wunschgebilde vor Augen stellt, zugleich als die Empfängerin göttlichen Wissens gelten? Wie kann ein Mensch behaupten, im Traum die Zukunft vorher zu wissen, wenn dieses Wissen einer so unzuverlässigen Kraft entspringt? Die traditionelle Auffassung, dass Träume die Zukunft vorhersagen können – dokumentiert in den Deutungsvorschlägen der klassischen Traumbücher²⁹ – musste so ins Wanken geraten.

Noch ein weiterer traditioneller Zeuge sprach jedoch für die Glaubwürdigkeit der Träume: In der hebräischen Bibel tauchen wahre Träume in vielfältiger Weise auf. Göttliche Ansprache und Zuspruch im Traum verbinden sich bei Jakob mit dem Traumbild von der Himmelsleiter, das zu zahlreichen Deutungen und Adaptionen Anlass gab und in der jüdischen Tradition sehr präsent blieb;³⁰ Josef, der schon als Kind im Traum die Zukunft vorhersah, ist vor allem als Deuter der Träume Pharaos

25 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 74.

26 Vgl. Aristoteles, *De Insomniis*, 458b9 und 495a8–22.

27 Vgl. für Avicenna Dimitri Gutas, „Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna,“ in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, hg. James E. Montgomery (Leuven/Paris/Dudley: Peeters Publishers, 2006): 337–54, 343 und für Averroes dessen *Talḥiṣ kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, hg. Harry Blumberg (Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1972), 69.

28 Vgl. Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 195.

29 Zur Traumdeutung mithilfe von Traumsymbolen und deren Bedeutung vgl. bspw. Alexander Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung im Talmud* (Wiesbaden: Marix Verlag, 2006; Nachdruck der Ausgabe Wien 1923), 171–208.

30 Vgl. Genesis 28:10–22; zur jüdischen Tradition vgl. bspw. Alexander Altmann, „The Ladder of Ascension,“ in *Studies in Mysticism and Religion. Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils Colleagues and Friends*, hg. E. E. Urbach u. a. (Jerusalem: Magnes Press, 1967): 1–32.

bekannt, die diesem zur Warnung von Gott gesandt wurden;³¹ Nebukadnezars Traum von den vier Weltreichen wird von Daniel gedeutet, der selbst prophetische Träume empfangt.³² Sollten all diese Traumprophetien als unzuverlässig gelten müssen, weil sie ebenfalls der Imagination entsprangen? Diese Problemstellung bildet die implizite Grundlage der innovativen Neuzusammenstellungen, die die Kompilatoren im Bereich der Traumpsychole vordnahmen. Beide, Shem ʿIbn Falaquera ebenso wie Gershon ben Solomon, widmen den Träumen ein Kapitel in ihren Enzyklopädien – angesichts des oben bereits erwähnten Mangels an eigenständigen Traktaten zum Thema ist diese Präsenz keine Selbstverständlichkeit und verweist bereits darauf, dass wahre Träume trotz der mit ihnen verbundenen Schwierigkeiten nicht unauffällig an den Rand gedrängt, sondern ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt wurden.

2 Falaqueras Innovation: Die Intuition (*ḥads*) als Ursprung der wahren Träume

Shem ʿIbn Falaquera behandelt die Träume in seiner Enzyklopädie *De'ot ha-Filosofim* sowie darüber hinaus in mehreren anderen Schriften, darunter sein Kommentar zu Maimonides Hauptwerk *Dalālat al-ḥā'irīn* mit dem Titel *Moreh ha-Moreh*, seine Schrift über die Seele (*Sefer ha-Nefesh*) und seine eher populär ausgerichtete Schrift *Sefer ha-Mevaqqesh*.³³ Auch in seinem größtenteils nicht erhaltenen Bibelkommentar spielte die Erklärung prophetischer Träume vermutlich eine Rolle.³⁴ Neben den klassischen prophetischen Träumen Jakobs³⁵ und Josefs³⁶ kommen in seinem Werk auch solche Träume vor, in denen ein Mensch konkretes Wissen über die nähere oder fernere Zukunft erhält.³⁷ Auch die schon seit der Antike verbreitete Theorie, dass Träume gelegentlich Aufschluss darüber geben können, welche Krankheiten einen Körper befallen haben, oder inwiefern die

31 Vgl. Genesis 37 und 40–41.

32 Vgl. Daniel 2, 4, 7, und 8.

33 *Moreh ha-Moreh* ist ediert in Shem ʿIbn Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, hg. Yair Shiffman (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2001), das *Sefer ha-Nefesh* in Jospe, *Torah und Sophia*, Appendix A–C, und *Sefer ha-Mevaqqesh* in Shem ʿIbn Falaquera, *Sefer ha-Mevaqqesh*, hg. Mordechai Tama (Den Haag: Yehuda Leib Susmans, 1778–1779).

34 Die hier relevanten Fragmente des Bibelkommentars sind ediert in Jospe, *Torah und Sophia*, Appendix E.

35 Vgl. Jospe, *Torah und Sophia*, 475–76.

36 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 203b.

37 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 200a.

Humore (nach galenischer Auffassung) im Ungleichgewicht seien,³⁸ findet in *De'ot ha-Filosofim* und *Sefer ha-Mevaqqesh* einen gewissen Nachhall.³⁹ Neben prophetischen Träumen, Zukunftsträumen und diagnostischen Träumen ist in Falaqueras Schrift die Präsenz von ‚gelehrten Träumen‘ besonders augenfällig: Er selbst habe, so beschreibt es eine Notiz, die nach seinem Tod einem seiner Traktate hinzugefügt wurde, diese gesamte Schrift im Traum empfangen, und sie nach dem Aufwachen nur noch niederschreiben müssen.⁴⁰ Die Schrift, die sich mit ethischer und intellektueller Perfektion befasst, ist nach diesem Umstand „Traktat des Traums“ (*Iggeret ha-Ḥalom*) benannt, auch wenn die Träume darin inhaltlich keine Rolle spielen. Dass auch philosophisches Wissen gelegentlich im Traum erlangt werden kann, ist ein Topos, der sich noch häufiger in mittelalterlichen Schriften, beispielsweise bei Avicenna, findet.⁴¹ Falaquera reklamiert für sich, durch diese eigene Erfahrung und die Erfahrungen anderer Menschen von der Möglichkeit gottgesandter Träume überzeugt worden zu sein.⁴² Falaquera tritt also an, die wahren Träume gegen ihre Kritiker zu verteidigen, wie sich vor allem an drei Stellen seines Werkes sehr deutlich ablesen lässt. Dabei verbindet er philosophische Innovation mit Rückbindung an traditionelle Argumentationsweisen und Exegesen.

In seiner Enzyklopädie *De'ot ha-Filosofim* kommt zunächst ausführlich der *Parva Naturalia*-Kommentar des Averroes zu Wort. Dieser erläutert, dass die Träume wohl gelegentlich die Zukunft vorhersagen könnten, hielt jedoch jegliche theoretische Erkenntnis im Traum für unplausibel.⁴³ Da die Menschen theoretische Erkenntnisse im Wachzustand durch korrektes logisches Schließen erlangen, wären solche gelehrten Träume eine unzulässige Dopplung. Dies wäre, so schreibt er pointiert, als ob Menschen auch ohne Füße laufen könnten – doch wozu hätten sie

38 Die Träume als diagnostisches Werkzeug finden sich schon im hippokratischen Corpus und bei Aristoteles, Galen nimmt eine konkrete Zuordnung der Säfte zu bestimmten Traumbildern vor, vgl. bspw. Maithe A. A. Hulskamp, „The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen,“ in *Dreams, Healing, and Medicine in Greece from Antiquity to the Present*, hg. Steven M. Oberhelman (Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2013): 33–68. Aristoteles, *De Divinatione* 463a3–21 und Galen, *On Diagnosis from Dreams*, übers. Steven M. Oberhelman, *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 38 (1983): 36–47, besonders 43–45 zu den Traumbildern.

39 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 205b und Falaquera, *Sefer ha-Mevaqqesh*, 20–22.

40 Vgl. Shem Tov Ibn Falaquera, *Iggeret ha-Ḥalom*, hg. Henry Malter, *Jewish Quarterly Review* 14 (1911): 451–500, 470.

41 Vgl. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: Brill, 1988), 28, 183–84; sowie auch bei Falaqueras Zeitgenosse Levi Ben Abraham, vgl. Warren Zev Harvey, „Levi ben Abraham of Villefranche's Controversial Encyclopedia,“ in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*: 171–88, 173.

42 Vgl. Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, 317.

43 Vgl. Averroes, *Talḥiṣ*, 89.

dann ihre Füße?⁴⁴ Falaquera ließ dieses Argument nicht unwidersprochen stehen, schließlich war auch das Traktat, das ihm selbst im Traum zugekommen war, durchaus theoretischer Natur.⁴⁵ In seine Kompilation fügte er just hinter Averroes' Kritik ein Argument des Philosophen Avicenna ein, das zur Verteidigung der wahren Träume geeignet war.⁴⁶

In jener Passage, die Falaquera in seiner Kompilation zitiert, beschreibt Avicenna eine geistige Fähigkeit zu intellektueller Intuition namens *ḥads*, die es manchen Menschen erlaube, in kürzester Zeit neues Wissen zu erlangen.⁴⁷ Manche Menschen seien mehr, manche weniger, und andere gar nicht mit dieser intellektuellen Intuition begabt, so beschreibt es Avicenna. Diese Fähigkeit *ḥads* kann einerseits als ein gewisser Scharfsinn vor allem in Bezug auf logische Zusammenhänge verstanden werden, andererseits erwähnt Avicenna auch, dass *ḥads* eine heilige und prophetische Kraft sei, also die gewöhnlichen intellektuellen Fähigkeiten der Menschen übersteige. Avicenna selbst schwankt also zwischen der Einordnung von *ḥads* unter die natürlichen Kräfte des Menschen und der Behauptung, dass diese Kraft es ermögliche, die gewöhnliche Anstrengung des Nachdenkens zu umgehen und gewissermaßen im Sinne Averroes' „ohne Füße zu laufen“.⁴⁸

Falaquera verwendet diese Doppeldeutigkeit Avicennas, und stellt das Konzept *ḥads* der Position des Averroes entgegen. Was bisher unbemerkt blieb, ist die Tatsache, dass Falaquera an dieser Stelle durch die Art und Weise der Kompilation und Gegenüberstellung zweier Positionen den Leser nicht nur in eine bestimmte Richtung lenkte,⁴⁹ sondern auch selbst im Bereich der Psychologie innovativ wurde: Avicenna beschrieb *ḥads* lediglich als eine Fähigkeit des Intellekts, die bei begabten Menschen im Wachzustand aktiv ist, wenn sie nachdenken. Träume kommen in diesem Kontext bei Avicenna nicht vor. Erst Falaquera stellt die Kraft *ḥads* in sein Traumkapitel und damit in den Kontext der wahren Träume, und erklärt so die Möglichkeit, im Schlaf gleichsam plötzlich Erkenntnisse zu erlangen. Bestimmte Eigenschaften, die Avicenna der Kraft zuschreibt, wie die Spontaneität der Er-

44 Vgl. Averroes, *Talḥiṣ*, 89.

45 Vgl. für diese Beobachtung auch Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*“, 229–33.

46 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 204b–205a.

47 Vgl. Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 204b–205a; für die Passage bei Avicenna vgl. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 182–4 und Avicenna, *Kitāb al-naḥs (kitāb al-shifā)*, hg. Fazlur Raḥmān (London [u. a.]: Oxford University Press, 1959), 248–50.

48 Für diese Beobachtung der schwankenden Charakterisierung von *ḥads* bei Avicenna selbst vgl. auch Dimitri Gutas, „Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology“, in *Aspects of Avicenna*, hg. Robert Wisnovsky (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2013): 1–38, 25–26.

49 Für diese Beobachtung vgl. erneut bereits Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*“, 229–33.

kenntnis und das Umgehen des langen Nachdenkens, macht sich Falaquera zwar bei seiner Neukontextualisierung zunutze – dennoch stellt es eine genuine Neuerung und Innovation dar, *hads* als Kraft der Träume einzusetzen. Nur durch Zusammenstellung und ohne selbst ein Wort hinzuzufügen gibt Falaquera damit einer geistigen Kraft eine neue Bedeutung und schlägt zugleich eine Lösung für das Problem vor, dass die Träume weder dem Verstand noch der Imagination zugeschrieben werden konnten: Jene neue Kraft *hads*, die einerseits natürlicherweise im Menschen vorhanden sei, andererseits an Prophetie grenze, könnte die Empfängerin der wahren Träume sein. Der eng mit dem Intellekt verwandten Kraft (Avicenna zufolge handelt es sich bei *hads* um eine intellektuelle Fähigkeit) haftete auch keine Tendenz zu Irrtümern oder Wunschgebilden an. So konnten wahre Träume erklärt, und dem fraglich gewordenen Reich der Imagination enthoben werden.

Dass es Falaquera darum ging, eine Alternative zur Imagination zu präsentieren, und die Träume von deren Neigung zu Irrtum freizusprechen, geht aus mehreren weiteren Passagen in seinem Werk hervor. Unter anderem kritisiert Falaquera den Übersetzer Samuel Ibn Tibbon, der für jene intellektuelle Fähigkeit *hads* an einer Stelle das hebräische Wort für Imagination, *dimyon*, eingesetzt hatte. Dies sei „ein großer Fehler“, rügt Falaquera, denn zwischen der Imagination und jener intellektuellen Intuition gebe es „keinen Zusammenhang“⁵⁰. Explizit versuchte Falaquera somit, die Imagination von jener neu etablierten Fähigkeit *hads* (auf Hebräisch bei Falaquera: *’omed*) abzugrenzen.

Doch die Etablierung einer neuen Traumkraft blieb nicht die einzige Strategie Falaqueras zur Verteidigung der wahren Träume; zwei weitere Passagen zeigen deutlich sein Bestreben, das Phänomen gegenüber Skepsis und Kritik in Schutz zu nehmen. Ebenfalls in seiner Kompilation *De’ot ha-Filosofim* widerspricht Falaquera dem aristotelischen Argument, dass die Träume nicht gottgesandt sein könnten, da auch die Hunde gelegentlich träumen, wie an ihrem Bellen im Schlaf zu erkennen sei.⁵¹ Dafür greift Falaquera explizit auf die Tradition zurück, und zitiert die Rabbinen des babylonischen Talmuds mit dem Ausspruch: „Es gibt keine Schwierigkeit: Einmal durch einen Engel, und einmal durch einen Dämon“⁵². Die Tradition dient hier keineswegs als oberflächliche Abwehr oder gar Feigenblatt vor rationalistischen Ansichten, sondern wird selbst als philosophisches Argument eingesetzt,

50 Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, 360.

51 Das auf Aristoteles zurückgehende Argument ist eine Kombination aus der allgemeinen Feststellung in *De Divinatione* 463b12–14, dass die Träume nicht gottgesandt sein können, wenn auch andere Lebewesen träumen, und der konkreten Beobachtung aus *Historia Animalium* 536b27–30, dass auch die Hunde träumen, wie man daran sieht, dass sie im Schlaf bellen. Vgl. zu der Passage ebenfalls Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera’s *De’ot ha-Filosofim*,“ 229–33.

52 Falaquera, *De’ot* (Parma), fol. 205a und Talmud bBer 55b.

wobei der Kontext der Argumentation im Talmud nicht ausgeblendet, sondern vielmehr für das korrekte philosophische Verständnis vorausgesetzt werden muss. Es handelt sich bei der vorausgehenden Talmudpassage nämlich gerade um eine Diskussion der Frage, wie es sein könne, dass Gott einerseits verspreche, mit seinen Propheten im Traum zu sprechen,⁵³ wenn er doch andererseits auch andeute, dass die Träume keine zuverlässige Wissensquelle seien.⁵⁴ Die Antwort der Rabbinen: Dies sei keine Schwierigkeit, denn es könne wohl ein (falscher) Traum von Dämonen gesandt sein, während ein anderer (wahrer) Traum auf die Engel bzw. Gott zurückgehe. Der Tradition entlehnt Falaquera also den nachvollziehbaren Einwand gegen den vermeintlichen Gegensatz, der sich ebenso gut gegen Aristoteles vorbringen lässt: dass ein und dasselbe Phänomen durchaus mehrere Ursachen haben kann; so, wie falsche Träume kein Argument gegen prophetische Träume darstellen, sind auch die Träume der Hunde kein Argument gegen die Träume der Propheten.⁵⁵ Der Ausspruch aus der Tradition wird von Falaquera nicht lediglich als Sentenz platziert, sondern als fundiertes Gegenargument eingesetzt, das – beachtet man seine Bedeutung im Ursprungskontext – im neuen Kontext der Widerlegung der aristotelischen Argumentation eine fundierte logische Erwiderung darstellt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit der rabbinischen Deutung des Jakobstraums im Midrasch *Bereshit Rabbah*, die Falaquera seiner eigenen Exegese des biblischen Ereignisses zugrunde legt. Trotz der starken Bildsprache des Traums des Patriarchen, in dem ihm eine Leiter erscheint, an der Engel hinunter und wieder hinaufsteigen, ist es Falaquera wichtig zu betonen, dass Jakob dabei eine intellektuelle Verbindung mit dem *Aktiven Intellekt* einging; erneut sei die Traumprophetie also

53 Vgl. Numeri 12:6, „im Traum werde ich mit ihm [dem Propheten] sprechen“, *ba-ḥalom 'adabber-bo'*.

54 Vgl. Zekharya 10:2 über die falschen Propheten, „und sie erzählen nichtige Träume“, *wa-ḥalomot ha-shaw' yedabberu*.

55 Das Gegenteil ist die notwendige Prämisse des aristotelischen Arguments: Die Träume können nicht *zugleich* ein Mittel göttlicher Kommunikation und ein natürliches Phänomen im Tierreich sein, weil ein Phänomen für Aristoteles stets auch nur *eine* Ursache haben kann; vgl. hierzu die Ausführungen in Philip J. van der Eijk, *Anmerkungen zu „Über die Weissagung im Schlaf“* (Berlin: Akademie Verlag, 1994), 290: „Wenn in einigen Fällen Träume evident nicht göttlicher Herkunft sind, so sind Träume überhaupt nicht göttlicher Herkunft. [...] Es ist nicht der Daseinszweck (τέλος) der Träume, als Medium für göttliche Botschaften zu dienen [...]. Es wäre für Aristoteles höchst inakzeptabel anzunehmen, daß gerade ein Gott gelegentlich und willkürlich die Zweckmäßigkeit der Natur durchkreuzte, indem er physische Phänomene, welche einen bestimmten Zweck haben, zu einem ganz anderen Zweck anwendete. Aus diesem Grund wäre auch der mögliche Einwand, daß nicht alle Träume von den Göttern gesandt sind, für Aristoteles nicht stichhaltig“.

nicht hauptsächlich der Imagination zu verdanken.⁵⁶ Diese zeitgenössische philosophische Erklärung für prophetische Erfahrung steht oberflächlich betrachtet in einem gewissen Widerspruch zum biblischen Text, der beschreibt, wie Jakob auf seiner Flucht an einen bestimmten Ort gelangte, sich schlafen legte, und den Traum von der Leiter empfing. Das ‚Gelingen‘ (*wa-yifga*) an jenen ‚Ort‘ (*ba-maqom*) sei jedoch ein Ausdruck für die ‚Verbindung‘ (*dvequt*) mit dem ‚Aktiven Intellekt‘, so Falaquera. Rückhalt gibt ihm erneut die Tradition: Schon die Rabbinen lasen das Erreichen des Ortes als metaphorischen Ausdruck für das Gebet (*pgi'a* sei eigentlich *fila*), im ‚Ort‘ sahen sie einen Ausdruck für die Präsenz Gottes.⁵⁷

So stellt Falaquera seine Deutung des Traumgeschehens in zwei Hinsichten in eine exegetische Tradition: Erstens zeigt er, dass seine Methode, einzelne Begriffe allegorisch zu lesen und der Passage so eine neue Bedeutung zu verleihen, keine philosophische Neuerung ist, die aus traditioneller Perspektive abgelehnt werden müsste, sondern sich auf eine schon rabbinische Praxis rückbeziehen kann, einzelne Begriffe aus dem biblischen Text mit neuer Bedeutung einzukleiden. Diese Versicherung im Kontext der Tradition war in Falaqueras Zeit besonders wichtig, denn gerade die allegorische und philosophische Bibelexegese war von Seiten traditionalistischer Kritiker der Philosophie unter Beschuss geraten und ihre Legitimität zu Falaqueras Zeit Gegenstand hitziger Kontroversen.⁵⁸ Zweitens wird hier erneut deutlich, wie bedacht Falaquera den Ursprungskontext der von ihm verwendeten Zitate aus der Tradition in seine eigenen Schriften mit einbezieht, denn die Parallelen zwischen der von ihm für seine Exegese ausgewählten rabbinischen Deutung und seiner eigenen Interpretation der Jakobsleiter sind nicht nur methodischer Natur. Auch die Rabbinen verlagern das Geschehen von einer körperlichen Bewegung (das ‚Gelingen‘ an den Ort) in den Bereich der inner-mental­en Bewegung (das ‚Gebet‘), sodass der Schritt zu einem inner-mental­en Aufstieg zur Verbindung (*dvequt*) nicht mehr weit ist; und auch die Rabbinen gehen davon aus, dass sich das Wort *maqom* (‚Ort‘) nicht auf einen physischen Ort in Beth-El beziehe, sondern auf

56 Bei dem sogenannten ‚Aktiven Intellekt‘ (*ha-śekhel ha-po'el*) handelt es sich um einen separaten, himmlischen Intellekt, mit dem sich der menschliche Intellekt (auch im Wachzustand) verbinden könne, um Wissen zu erlangen; seine Existenz wurde von vielen mittelalterlichen hebräischen und arabischen Philosophen vorausgesetzt; zu den komplexen Theorien der Verbindung (*dvequt*) mit dem Aktiven Intellekt vgl. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1992), 321–35.

57 Vgl. Midrasch *Bereshit Rabbah* 68:9.

58 Vgl. bspw. Dianna Lynn Roberts-Zauderer, *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought: Moses Ibn Ezra, Judah Halevi, Moses Maimonides, and Shem Tov Ibn Falaquera* (Cham: Springer International Publishing AG, 2019), 159 in Bezug auf die wichtige halachische Autorität Solomon Ibn Adret (ca. 1233–1310).

einen metaphysischen Bereich, an den Jakob gelangt sei; bei den Rabbinen ist der metaphysische Ort Gott, bei Falaquera der ‚Aktive Intellekt‘. So konnte man Falaquera von traditioneller Seite kaum einen Vorwurf machen, denn seine allegorische Exegese von Jakobs Ankunft an einem bestimmten Ort als inner-mentaler Prozess, der Zugang zu einem metaphysischen ‚Ort‘ verschafft, entspricht fast spiegelgleich der rabbinischen Deutung der Passage, wie er selbst durch das Einstreuen der Zitate aus dieser Tradition verdeutlicht.

3 Gershons Innovation: Die Mutmaßungskraft (*mesha'er*) als Ursprung der wahren Träume

Gershon ben Solomon orientierte sich in seiner Enzyklopädie ebenfalls an der Tradition, wie schon der Titel *Sha'ar ha-Shamayim* (Tor des Himmels) verrät: Auch dies eine Anspielung auf den Traum Jakobs, der nach dem Erwachen ausruft: „Wie furchtbar ist dieser Ort, er ist nichts anderes als das Haus Gottes, und dies ist das *Tor des Himmels*“ (Genesis 28:17). Die Jakobsleiter versinnbildlicht bei Gershon den Aufstieg des Menschen in den Wissenschaften sowie die Ordnung, in der Gershon das Wissen in seiner Enzyklopädie präsentiert: von der Erde (den Elementen, der Geologie und der Meteorologie) steigt der Mensch wie auf einer Leiter über verschiedene andere Wissenschaften (Biologie, Zoologie, Anatomie, Psychologie) bis hinauf zu den höheren Sphären (Astronomie), und erblickt am Ende der Leiter Gott (Metaphysik).⁵⁹

Obwohl seine Enzyklopädie mit nur wenigen Bezügen auf die Tradition, biblische Texte oder Gott auskommt,⁶⁰ gibt es eine bemerkenswerte Parallele zu Falaquera: Auch Gershon verteidigt die wahren Träume; zunächst ebenfalls gegen das Argument, dass das Bellen der Hunde ein Hinweis auf ihre Träume sei, und diese darum nicht gottgesandt sein könnten. Anders als Falaquera richtet sich Gershons Widerspruch nicht gegen die logische Struktur, sondern gegen die biologischen Grundlagen der Argumentation: Das Bellen im Schlaf könnte ähnlich wie das Saugen der Kleinkinder ein natürlicher Reflex sein, und müsse nicht unbedingt darauf hindeuten, dass auch die Hunde träumen. Somit sei auch die göttliche Herkunft der Träume davon nicht tangiert.⁶¹ Dass Gershons Widerlegung auf eigenen Beobachtungen aus dem Bereich der Biologie und Medizin fußt, passt zur

⁵⁹ Vgl. dazu auch Gad Freudenthal „The Aim and Structure of Gershon ben Solomon's *Sha'ar ha-shamayim*,“ *Zutot* 14 (2017): 49–63.

⁶⁰ Vgl. Robinson, „Gershon ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*,“ 254 (Anmerkung 25) und 266.

⁶¹ Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 70.

grundsätzlichen Ausrichtung seiner Enzyklopädie *Sha'ar ha-Shamayim*, die viel mehr noch als Falaqueras Werk von empirischen Beobachtungen und Passagen aus medizinischen Schriften geprägt ist.

Auch wahre Träume sind bei Gershon weniger metaphysisch charakterisiert; hauptsächlich handelt es sich in seinen Beschreibungen um zwei Phänomene: Voraussagen der Zukunft im Traum, wenn jemand „schon (vorher) sagte: ‚so (wird es)‘; und die Sache tritt so ein, wie er sie sich vorgestellt hat“⁶²; sowie medizinische Träume, die zur Diagnose von Krankheiten und humoralen Ungleichgewichten verwendet werden, und die bei Gershon besonders viel Raum einnehmen. Die diagnostischen Träume erklärt Gershon mithilfe der Nachahmungsfähigkeit der Imagination, die im Schlaf, wenn sie sich nach innen kehrt, die Körpersäfte wahrnimmt und deren Eigenschaften durch Angleichung in Vorstellungsbildern im Traum repräsentiert.⁶³

Doch wie verhält es sich mit den Träumen, in denen die Zukunft vorhergesehen wird? Es scheint, dass Gershon in Bezug auf diese Träume die Befürchtung Falaqueras teilte, dass ihre Glaubwürdigkeit darunter leiden könnte, wenn sie der Imagination zugeschrieben würden; daher machte er für ihr Zustandekommen nicht die Imagination allein, sondern mit der Imagination eine weitere Kraft verantwortlich, die er als ‚Mutmaßungskraft‘ (*mesha'er*) bezeichnete. Wenn diese beiden Kräfte, Imagination und Mutmaßungskraft, in einem Menschen besonders stark seien, so könne er die Zukunft vorhersehen.⁶⁴ Ob Gershon der Meinung war, dass diese beiden Kräfte innerhalb des Menschen im Traum auf die Zukunft schließen können, oder ob der Mensch mithilfe dieser Kräfte wahre Träume vom ‚Aktiven Intellekt‘ empfängt, geht aus seinen Ausführungen nicht ganz klar hervor. Interessant ist jedoch, wie er seine eigene Theorie in der philosophischen Tradition zu verorten suchte.

Die Skepsis bezüglich der Imagination, die auch Gershon prägte, und die, wie oben zitiert, ihren Ausdruck fand in Befürchtungen wie jener, die Imagination könnte zu Trugschlüssen und Anthropomorphismen verleiten, hatte er zu großen Teilen von Maimonides ererbt. Dessen Schrift *Moreh Nevukhim* (d. i. die hebräische Übersetzung des ursprünglich judäo-arabischen *Dalālat al-ḥā'irīn*) entnahm er die Beschreibung der Imagination als unzuverlässig und irreführend, sowie die Forderung, sie müsse stets vom Intellekt oder von den Sinnen geleitet sein, und dürfe nicht eigenmächtig agieren.⁶⁵ Zugleich war es ihm gelungen, in Maimonides' eigener Schrift eine Passage zu finden, die seine Theorie der wahren Träume stützte:

⁶² Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

⁶³ Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

⁶⁴ Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

⁶⁵ Vgl. o. Anmerkung 24.

Maimonides hatte sich zu wahren Träumen selbst kaum geäußert, und sie, wie oben zitiert, als nur qualitativ verschiedenen Teil der Prophetie bezeichnet.⁶⁶ Doch an einer Stelle des *Dalālat al-ḥā'irīn* erläutert er, mithilfe einer gewissen intellektuellen Intuition (*ḥads*) und eines Bewusstseins (*shu'ūr*) sei es manchen Menschen möglich, die Zukunft vorherzusehen.⁶⁷ In der Übersetzung Samuel Ibn Tibbons – jener Übersetzung, die Falaquera kritisiert hatte, da das Konzept *ḥads* darin völlig untergegangen war – wurde aus *ḥads* auf Hebräisch die Imagination (*dimyon*), und aus dem Bewusstsein die Mutmaßung (*mesha'er*).⁶⁸

Diese beiden Kräfte – Imagination und Mutmaßung – wurden bei Gershon zu Kräften des Traumes. Während es bei Maimonides zwar um die Vorhersage der Zukunft ging, war dort von Träumen noch keine Rede gewesen. Diesen Kontext stellt erst Gershon her, und er geht dabei genauso vor wie sein Zeitgenosse Falaquera: Er stellt eine Passage, in der es um Seelenkräfte geht, in sein Traumkapitel, sodass der Eindruck entsteht, es handle sich um eine Erklärung der wahren Träume, und um seelische Kräfte, die diese wahren Träume empfangen oder generieren können. Genau wie Falaquera erfindet er solche Kräfte jedoch nicht selbst, sondern nutzt eine vorhandene Passage aus der Schrift eines Vorgängers; Falaquera bediente sich bei Avicenna und dessen Konzept *ḥads*, Gershon bei Maimonides und dessen Konzept *shu'ūr/mesha'er*. Diese Quelle mag der Theorie zudem bei seinen Lesern zu mehr Geltung verholfen haben, da Maimonides im 13. Jahrhundert als halachische und philosophische Autorität anerkannt und respektiert wurde.⁶⁹

4 Fazit: Die Enzyklopädien zwischen Tradition und Innovation

Beide Kompilatoren erfinden also eine neue Traumkraft – in beiden Fällen scheint eine gewisse Skepsis gegenüber der Imagination eine Rolle gespielt zu haben, die als körperlich-materiell orientierte und Trugbildern zugeneigte Kraft nicht in der Lage wäre, zuverlässig göttliche Botschaften im Traum zu empfangen; während Falaquera diese Kraft vollständig ersetzte, stellte Gershon ihr mit der Mutmaßungskraft eine Assistentin zur Seite, die sie möglicherweise als Kontrollinstanz (ähnlich der Kontrolle durch den Intellekt) vor allzu großen eigenständigen Ausflügen ins

⁶⁶ Vgl. o. Anmerkung 12.

⁶⁷ Vgl. Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, 266.

⁶⁸ Vgl. Maimonides, *Moreh ha-Nevukhim*, in der Übersetzung Samuel Ibn Tibbons, hg. Yehudah Even-Schmu'el, (Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk, 2000), 332.

⁶⁹ Vgl. Freudenthal, „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence,“ 44.

Phantastische bewahren sollte. In beiden Fällen erfolgt die Innovation nicht durch eigene Formulierung, sondern indem jeweils eine Kraft, die bei früheren Philosophen in anderer Funktion oder am Rande vorkommt, im Traumkapitel platziert und dadurch als Traumkraft ausgegeben wird. Die eigene Innovation wird also nicht – wie man es heute vielleicht halten würde – prominent platziert und stolz betont, sondern unauffällig vorgenommen und in eine Tradition eingeschrieben, die sie legitimiert und plausibilisiert. Dies gilt für beide Theorien von den Traumkräften ebenso wie für Falaqueras Exegese des Jakobstraumes und Gershons Ordnung der Wissenschaften, die er sogar implizit bis auf die Bibel zurückzuführen sucht.⁷⁰

Warum entschieden sich die Kompilatoren angesichts der Schwierigkeiten mit der Imagination und den wahren Träumen überhaupt dafür, die wahren Träume neu zu erklären und nicht vielmehr dafür, sie in ihren Werken nicht zu erwähnen oder den Argumenten gegen dieses Phänomen rechtzugeben und die wahren Träume als Wissensquelle zu verwerfen? Was motivierte die Kompilatoren, den wahren Träumen eine so zentrale Rolle zuzugestehen und sie durch psychologische Erklärung zu legitimieren? Mir scheint, dass es sich bei der Motivation für dieses Vorgehen um ein komplexes Zusammenspiel von traditionellen Auffassungen und religiöser Überlieferung mit damals ganz aktueller empirischer Beobachtung und Relevanz handelte, wie ich abschließend kurz erläutern möchte:

Einerseits waren, wie oben bereits erwähnt, wahre Träume in der Bibel sehr präsent, ihr Vorkommen und auch ihre Verlässlichkeit zugleich Bedingung für die Wahrhaftigkeit zahlreicher prophetischer Erfahrungen. Würde ein religiöser Philosoph ihre Existenz ganz allgemein infrage stellen, bekäme er Schwierigkeiten, noch zu erklären, was Josef, Jakob, Daniel und andere erlebt haben sollen, und der biblische Bericht würde insgesamt an Glaubwürdigkeit einbüßen. Der Traum als Medium der Offenbarung war in der gesamten jüdischen Tradition zu fest verankert, um die Möglichkeit der Traumprophetie leichtfertig zu leugnen.

Zugleich hatten wahre Träume aber auch eine nicht zu vernachlässigende *empirische* Relevanz für Falaquera und Gershon, die in ihren Schriften explizit zum Ausdruck kommt. Träume waren, wie bereits beschrieben, ein Instrument der Diagnostik im Bereich der Medizin; sie waren aber auch ein Instrument zur Klärung halachischer (das jüdische Religionsgesetz betreffender) Fragen. Vor allem im aschenasischen (nordeuropäischen) Raum war es im 13. Jahrhundert üblich, offene Fragen bezüglich der richtigen Auslegung des Religionsgesetzes im Traum zu beantworten, indem sich Gelehrte vor dem Einschlafen die Frage vorlegten oder aufschrieben und um ihre Beantwortung im Traum baten. Ganze Bücher – wie eine

⁷⁰ Vgl. Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*,“ 252–53 und Freudenthal, „The Aim and Structure of Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-shamayim*,“ 57.

Schrift mit dem Titel *She'elot u-teshuvot min ha-shamayim* des zeitgleich mit Gershon in der Provence wirkenden Jakob ben Levi von Marvège – waren diesen Traumfragen und dem mit ihrer Hilfe gewonnenen Wissen gewidmet.⁷¹ Diese alltägliche Präsenz der wahren Träume – die in ihrer Genese sicherlich selbst eng verflochten war mit der biblischen und talmudischen Legitimation dieses Mittels der Offenbarung – generierte für die Enzyklopädisten eine gewisse Notwendigkeit, ein solch weit verbreitetes Phänomen erklären zu können. Eine Kompilation oder vielmehr noch eine Enzyklopädie, die den Anspruch hatte, die in der Welt vorkommenden Ereignisse und Tatsachen zu ordnen und zu begründen, kam um eine empirisch derart verbreitete Praxis kaum herum.

Beide Kompilatoren erwähnen die Notwendigkeit, ein verbreitetes Phänomen plausibel zu erklären, explizit. Falaquera bspw. erläutert, die wahren Träume könnten nicht prinzipiell falsch sein, da sie bei vielen Menschen vorkommen: „Denn was allgemein bekannt ist, kann nicht falsch sein [...] Umso mehr [kann] die Existenz des wahren Traumes [nicht geleugnet werden], denn die meisten Menschen haben Träume gesehen, die sie vor dem warnten, was ihnen in der Zukunft geschehen würde“⁷²; ähnlich äußert er sich auch in *Moreh ha-Moreh* darüber, dass ihn seine eigenen Träume und die Zukunftsvorhersagen anderer von der göttlichen Vorsehung überzeugt hätten.⁷³ Auch Gershon beschreibt die natürliche Verteilung der Vorhersagekraft und die Tatsache, dass manche Menschen besonders oft richtige Aussagen über die Zukunft treffen; auch er spricht in diesem Kontext von einer Notwendigkeit, die Träume zu erforschen („Man muss die Träume erforschen, denn einige von ihnen sind wahr“⁷⁴), und führt zudem zur Bestätigung der medizinischen Träume die verbreitete Praxis der Traumdeutung unter den Ärzten an.⁷⁵ Ähnlich hatte sich schon Avicenna geäußert, der wahre Träume gerade deshalb für erklärungsbedürftig hielt, da viele Menschen damit Erfahrungen gemacht haben.⁷⁶ Wahre Träume werden also nicht (nur) deshalb erklärt, da sie als traditionelles, biblisches Element für jüdische Philosophen relevant sind, sondern auch und vor

71 Zu dieser Praxis vgl. Ephraim Kanarfogel, „Dreams As a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe during the High Middle Ages,“ in *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, hg. David Engel u. a., (Leiden: Brill, 2012): 111–43.

72 Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 200a.

73 Vgl. Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, 317.

74 Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

75 Vgl. Gershon, *Sha'ar* (Warschau), 71.

76 Angesichts dieser eindeutig auf der Empirie (und nicht etwa auf der Tradition oder Theorie) basierenden Begründung kommt Gutas zu dem Schluss: „This is Avicenna in his least dogmatic moment – it is the most explicit acknowledgement of empiricism that one finds in his works“, vgl. Gutas, *Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna*, 353.

allem wegen der empirischen Beobachtung ihres Vorkommens unter den Zeitgenossen.

Interessanterweise blieben diese Zusammenhänge von der Forschung bisher weitgehend unbemerkt. Stattdessen haben sich Lesarten durchgesetzt wie jene, dass besonders Gershon als ein ‚rationalistisch‘ orientierter Denker, der mehr ‚Aristoteliker‘ als ‚Platoniker‘ sei, den wahren Träumen keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet habe.⁷⁷ An diesem Forschungsmissverständnis lässt sich im Detail beobachten, was auch in einem größeren Rahmen für die Erforschung der Imagination festgestellt werden kann, und anhand der jüdischen Enzyklopädisten ganz exemplarisch zum Ausdruck kommt: Es gibt zunächst eine Tendenz, anzunehmen, dass Phänomene wie die wahren Träume oder das Imaginäre eine ganz besondere Rolle für alle Denker spielen müssten, die einer bestimmten religiösen Tradition zugeordnet werden.⁷⁸ Nachvollziehbarerweise regt sich gegen solche Lesarten Widerspruch, in dessen Zuge besonders betont wird, wie rationalistisch die entsprechenden Denker seien, wie stark an der Empirie orientiert, dass sie ganz genau beobachten und ihr Fokus auf der ‚wissenschaftlichen‘ Erklärung der Welt – nach den Standards des 13. Jahrhunderts – liege.⁷⁹ Ihre Verweise auf religiöse Schriften wie Talmud oder Torah scheinen dann nur noch vorgeschobene, feigenblattartige Konzessionen an einen traditionell orientierten Mainstream zu sein.⁸⁰

Das grundsätzliche Problem scheint mir dabei weniger die falsche Zuordnung eines Denkers zu sein – Gershon ist in der Tat *auch* sehr aristotelisch und rationalistisch – sondern vielmehr die falsche Grundvoraussetzung eines Gegensatzes zwischen: Tradition einerseits (assoziiert mit wahren Träumen und ähnlichen Phänomenen, sowie Religion und Dogma) und Innovation andererseits (assoziiert

77 „[H]e quickly dispenses with the subject“, so Robinson in *Gershom ben Solomon's Sha'ar ha-Shamayim: Its Sources and Use of Sources*, 261, was jedoch nicht den Tatsachen entspricht. Die Unterscheidung in Aristoteliker und Platoniker und ihre Anwendung auf Gershon findet sich in Freudenthal, *The Aim and Structure of Gershom ben Solomon's Sha'ar ha-shamayim*, 59–60.

78 Ein aktuelles Beispiel für die Überschätzung der Rolle der Imagination für religiöse Denker scheint mir in Zauderer, *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought* gegeben, denn eine dort prominent postulierte positiv konnotierte *agency* der Imagination bei Maimonides (124) basiert auf einem möglicherweise interessegeleiteten Missverständnis des Judäo-Arabischen (eigentlich *shahawāṭiḥi al-ḥayālīyya*, dort *shahwata al-khayālīyya* (vgl. Roberts-Zauderer, *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought*, 124)). Gerade für Maimonides war die selbstständige Imagination klar unerwünscht.

79 Diese Lesart vertritt in Bezug auf Gershon vor allem Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*“; ähnlich, aber differenzierter, in Bezug auf Falaquera Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*“ und in einem anderen Kontext (in Bezug auf Avicenna) aber mit ähnlicher Dichotomie auch Dimitri Gutas in „Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna“, in *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale*: 351–72.

80 So bspw. Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*“, 266.

vor allem naturwissenschaftliche Neuerungen und Nähe zur Empirie, sowie Distanz zu religiösen Themen) – vermeintlich: Irrationalität einerseits & Rationalität andererseits. Davon ausgehend wird dann ein Philosoph einer dieser beiden Seiten zugeschlagen, anstatt auf die Komplexität seiner Positionen einen differenzierten Blick zu werfen.

Verkannt wurde daher erstens, dass das Attribut ‚rationalistisch‘ nicht mit der Ablehnung der Träume einhergehen musste, die, umgekehrt, als empirisches Phänomen anerkannt wurden und insofern gerade nach ‚rationaler‘ Erklärung verlangten. Zudem wurde damit von der Forschung eine Trennung angesetzt, die weder der Selbstwahrnehmung der Enzyklopädisten noch ihrem tatsächlichen Vorgehen entsprach, und die reale und innovative Leistung der Verflechtung übersehen, die nicht nur in Bezug auf aristotelische und (neu-)platonische Positionen unter anderem in den Enzyklopädien im 13. Jahrhundert erzielt wurde. Denn die Innovationen im Bereich der Traumtheorien führten ihrerseits zu einer komplexeren Psychologie, in der sich keineswegs nur korrekte rationale Gedanken und ein Bereich des bedeutungslosen Nicht-rationalen gegenüberstanden, sondern in der es eine komplexe Ebene unterschiedlich ausgeprägter Fähigkeiten zur Imagination, Intuition und Mutmaßung gibt, die voneinander abgegrenzt und deren Zuständigkeitsgebiete und Funktionen für den Menschen kontrovers diskutiert werden können. In Bezug auf Falaquera wurde oben zudem gezeigt, dass er Talmudpassagen und Bibelzitate (bspw. zur Verteidigung der wahren Träume) weder dogmatisch oder oberflächlich rechtfertigend noch pflichtschuldig in seinen Text einfügt; die Passagen transportieren auch nicht vor allem Autorität, sondern lassen sich – besonders wenn man ihren Ursprungskontext mit einbezieht – als komplexe philosophische Kommentare verstehen, die in einem konkreten logischen Bezug zur jeweiligen Diskussion stehen.

Würden wir annehmen, dass ein Denker, der sich mit den zukunftsvoorhersehenden Träumen beschäftigt, gerade aus einer Perspektive der Tradition, der Religion, oder gar der Irrationalität argumentiert, werden wir also hier eines Besseren belehrt: die Beschäftigung mit den wahren Träumen ist für die Enzyklopädisten die Beschäftigung *sowohl* mit einem aus der religiösen Tradition bekannten Medium der Offenbarung, *als auch* mit einer ganz aktuellen virulenten Fragestellung zur Position der Imagination in der menschlichen Psyche; es handelt sich um die Erklärung eines empirischen Phänomens, für das sie neuste psychologische Konzepte heranziehen und selbst innovative Theorien über dessen Zustandekommen entwickeln – die wiederum auch in ihre Bibelexegese einfließen; sie lassen dabei zugleich die rational-irrational-Dichotomie hinter sich, zugunsten einer differenzierteren Betrachtung von unterschiedlichen Wissensmodi wie intellektueller Intuition, Mutmaßung und Imagination, durch die sie die damalige Psychologie

bereichern.⁸¹ Die Forschung bleibt hingegen dieser Dichotomie erstaunlich häufig verhaftet – und verkennt so das Zusammenspiel von Tradition und Innovation in den Enzyklopädien.

Literaturverzeichnis

- Altmann, Alexander, „The Ladder of Ascension.“ In *Studies in Mysticism and Religion. Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday by Pupils Colleagues and Friends*, herausgegeben von E. E. Urbach u. a., 1–32. Jerusalem: Magnes Press, 1967.
- Aristoteles, *De Insomniis*, übers. Philip J. van der Eijk. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- Aristoteles, *De Divinatione per Somnum*, übers. Philip J. van der Eijk. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- Averroes. *Talḥiṣ kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, herausgegeben von Harry Blumberg. Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1972.
- Avicenna. *Kitāb al-nafs (kitāb al-shifā)*, herausgegeben von Fazlur Raḥmān. London [u. a.]: Oxford University Press, 1959.
- Bauer, Thomas. *Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient*. München: Beck, 2019.
- Bodenheimer, Friedrich S. *The Gate of Heaven*. Jerusalem: Kiryath Sepher, 1953.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi, Avicenna & Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Dewend, Thomas und Thomas Welt, Hrsg. *Imagination – Fiktion – Kreation: Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig: K. G. Saur, 2003.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *De’ot ha-Filosofim*, Handschrift Parma, Biblioteca Palatina, MS 3156 (De Rossi 164, IMHM 13897), fols. 1a–291a.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *Sefer ha-Mevaqqesh*, herausgegeben von Mordechai Tama. Den Haag: Yehuda Leib Susmans, 1778–9.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *Iggeret ha-Ḥalom*, herausgegeben von Henry Malter. *Jewish Quarterly Review* 1,4 (1911): 451–500.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *Sefer ha-Nefesh*, herausgegeben von Jospe. *Torah und Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*. Appendix A–C. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1988.
- Falaquera, Shem Ṭov Ben Joseph Ibn. *Moreh ha-Moreh*, herausgegeben von Yair Shiffman. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2001.
- Freudenthal, Gad. „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: Leur appropriation, leur rôle.“ *Revue des Études Juives* 152 (1993): 29–136.
- Freudenthal, Gad. „The Aim and Structure of Gershom ben Solomon’s Sha’ar ha-shamayim.“ *Zutot* 14 (2017): 49–63.

81 Für eine differenziertere Betrachtung dieser Wissensmodi in Bezug auf das Traumwissen in den Enzyklopädien vgl. Hanna Zoe Trauer, „Wissen im Traum. Konzeption und Diskussion von Traumwissen in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts,“ in *Logbuch Wissensgeschichte*, hg. Mira Becker-Sawatzky u. a. (Wiesbaden: Harrassowitz, 2024).

- Galen. *On Diagnosis from Dreams*, übers. Steven M. Oberhelman. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 38 (1983): 36–47.
- Gershon Ben-Shlomo. *Sha'ar ha-shamayim*. Warschau: Isaak Goldman, 1875.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill, 1988.
- Gutas, Dimitri. „Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna.“ In *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, herausgegeben von James E. Montgomery, 337–54. Leuven/Paris/Dudley: Peeters Publishers, 2006.
- Gutas, Dimitri. „Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna.“ In *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26. au 31. août 2002, herausgegeben von M. C. Pacheco und J. F. Meirinhos, 351–72. Turnhout: Brepols, 2006.
- Gutas, Dimitri. „Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology.“ In *Aspects of Avicenna*, herausgegeben von Robert Wisnovsky, 1–38. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2013.
- Hansberger, Rotraud. „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams: The Arabic Version of De Divinatione Per Somnum.“ In *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, herausgegeben von Louise Marlow, 50–77. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Harvey, Steven, hg. *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*. Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000.
- Harvey, Steven. „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources.“ In *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, herausgegeben von Steven Harvey, 211–47. Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000.
- Harvey, Warren Zev. „Levi ben Abraham of Vilefranche's Controversial Encyclopedia.“ In *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, herausgegeben von Steven Harvey, 171–88. Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000.
- Hedwig, Klaus. „Mons aureus.“ *Archiv für Begriffsgeschichte* 60/61 (2018/2019): 85–120.
- Hulskamp, Maithe A. A. „The Value of Dream Diagnosis in the Medical Praxis of the Hippocratics and Galen.“ In *Dreams, Healing, and Medicine in Greece from Antiquity to the Present*, herausgegeben von Steven M. Oberhelman, 33–68. Farnham, Surrey: Ashgate Publishing Company, 2013.
- Ivry, Alfred L. „Triangulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes.“ In *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26. au 31. août 2002, herausgegeben von M. C. Pacheco und J. F. Meirinhos, 667–76. Turnhout: Brepols, 2006.
- Jospe, Raphael. *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1988.
- Kahana-Smilansky, Hagar. „Aristotle on Sleep and Wakefulness: A Medieval Hebrew Adaptation of an Unknown Latin Treatise.“ *Aleph. Historical Studies In Science & Judaism* 10 (2010): 66–118.
- Kanarfogel, Ephraim. „Dreams As a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe during the High Middle Ages.“ In *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, herausgegeben von David Engel u. a., 111–43. Leiden: Brill, 2012.
- Kristianpoller, Alexander. *Traum und Traumdeutung im Talmud*. Wiesbaden: Marix Verlag, 2006 (Nachdruck der Ausgabe Wien 1923).

- Maimonides, Moses. *Dalālat al-ḥā'irīn (Sefer Moreh Nevukhim le-Rabbenu Moshe ben Maimon ha-maqor ha-'aravi)*, herausgegeben von Salomon Munk. Jerusalem: Dfus Azriel, 1931.
- Maimonides, *Moreh ha-Nevukhim* (in der Übersetzung Samuel Ibn Tibbons), herausgegeben von Yehudah Even-Schmu'el. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kuk, 2000.
- Roberts-Zauderer, Dianna Lynn. *Metaphor and Imagination in Medieval Jewish Thought: Moses Ibn Ezra, Judah Halevi, Moses Maimonides, and Shem Tov Ibn Falaquera*. Cham: Springer International Publishing AG, 2019.
- Robinson, James T. „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*: Its Sources and Use of Sources.“ In *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, herausgegeben von Steven Harvey, 248 – 69. Dordrecht [u. a.]: Kluwer, 2000.
- Steinschneider, Moritz. *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und Juden als Dolmetscher*. Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus, 1893.
- Strohmaier, Gotthard. „Avicennas Lehre von den ‚inneren Sinnen‘ und ihre Voraussetzungen bei Galen.“ In *Von Demokrit bis Dante: Die Bewahrung des antiken Erbes in der arabischen Kultur*, herausgegeben von Gotthard Strohmaier, 330 – 41. Hildesheim [u. a.]: Olms, 1996.
- Trauer, Hanna Zoe. „Wissen im Traum. Konzeption und Diskussion von Traumwissen in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts.“ In *Logbuch Wissensgeschichte*, herausgegeben von Mira Becker-Sawatzky u. a. Wiesbaden: Harrassowitz, 2024.
- Van der Eijk, Philip J. *Anmerkungen zu „Über die Weissagung im Schlaf“*. Berlin: Akademie Verlag, 1994.
- Zonta, Mauro. „Medieval Hebrew Translations of Philosophical and Scientific Texts: A Chronological Table.“ In *Science in Medieval Jewish Cultures*, herausgegeben von Gad Freudenthal, 17 – 73. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2012.

