

Fokus Modi

Auftakt

Mira Becker-Sawatzky & Şirin Dadaş

Wissen im Traum. Konzeption und Diskussion von Traumwissen
in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts

Hanna Zoe Trauer

Malerei als *scientia*? Wissensdebatten, Proportionslehren &
Stilfragen in Mailand um 1500

Mira Becker-Sawatzky

Modi (al)chemischen Wissens in der Frühen Neuzeit

Volkhard Wels

Die Liste als epistemisches Format in den
Keilschriftkulturen Vorderasiens

Eva Cancik-Kirschbaum & Ingo Schrakamp

Handlungswissen und Strukturwissen in
frühneuzeitlichen Sprachbüchern

Linda Gennies

Das Wunderbare als Wissensmodus in der Literatur
des Mittelalters

Jutta Eming

Erfahrung, elusives Wissen und epistemische Potentiale
der Dichtung in Pietro Bembo's liebestheoretischem
Dialog *Gli Asolani*

Şirin Dadaş

Podcast as Research | Modi

Jan Fusek, Kristiane Hasselmann, Armin Hempel & Katrin Wächter

Episteme in Bewegung – das heißt auch: Wissen gibt es nicht im Singular. Im Gegenteil. In vormodernen Wissensgeschichten lässt sich eine Vielfalt an geltungsstarken Wissensmodi nachvollziehen. Mit Schlaglichtern auf Mikrokonstellationen zwischen dem 4. Jahrtausend v. Chr. und dem 17. Jahrhundert n. Chr. werden in den Beiträgen dieses Fokusbereichs verschiedene Wissensmodi in ihren medial und material stets spezifischen Konkretionen sowie historischen Kontexten erforscht: das Wissen wahrer Träume, epistemische Dimensionen der Bildkünste, (al)chemisches Wissen, Listen als epistemisches Format, sprachliches Struktur- und Handlungswissen, sinnlich affizierende Erkenntnisprozesse durch Staunen und Bewunderung sowie körpergebundenes und zugleich kulturell geformtes Erfahrungswissen. Explizite und implizite Reflexionen sowie die jeweils spezifische Darstellung von Wissen erweisen sich dabei als besonders relevant für die wissenschaftsgeschichtliche Erfassung vormodernen Wissens im Plural. Die Fallstudien zeigen, dass Differenzierungen oftmals zum einen gerade in Konfliktkonstellationen bzw. Kontroversen pointiert beobachtbar werden und zum anderen mit dem Thematisieren, Problematisieren bzw. Ausloten von Grenzen – der Bestimmbarkeit, des Ausdrucks, der Lehrbarkeit oder des Messbaren – verknüpft sind. So werden etwa in hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts verschiedene Arten von Traumwissen für die Bereiche der medizinischen Diagnostik, Gelehrsamkeit und göttlichen Transzendenz angesetzt, wobei kontrovers diskutiert wird, durch welche Kraft – Imagination, Intuition und/oder Mutmaßung – solche Träume zustandekommen. Kontroversen um Wissensfragen und das Ordnungsmodell der *artes liberales* im Kontext höfischer Nobilitierungsdebatten, aber auch bildkünstlerischer Konkurrenzen machen in Mailand um 1500 dann Auseinandersetzungen mit dem *scientia*-Status von Malerei sowie mit einem Wissen nachvollziehbar, das immanent an ästhetische Erkenntnis und Erfahrung gebunden ist und in dem sich nicht zuletzt Theorie und Praxis unauflöslich miteinander verschränken. Derweil zeigt der Blick in frühneuzeitliche Fremdsprachlehrwerke, wie – je nach Zielgruppe – praktisches und theoretisches Wissen als komplementäre Modi unterschiedlich gewichtet und immer neu relationiert werden. Aber auch der Wandel (al)chemischen Wissens vom geheimen Experimentieren und verschlüsselten Tradieren hin zur öffentlichen Diskussion und Lehre macht das epistemische Spannungsfeld von praktischen und theoretischen Valenzen sowie Zugriffen im Prozess einer Institutionalisierung dieses Wissens beobachtbar. Vormodernes Wissen lässt sich, so zeigen es die Fallstudien auf facettenreiche Weise, nicht in starren und dichotomen Schemata fassen und auf ein rationales, propositionales oder theoretisches Wissen einengen. Denn es gilt ebenso die Präsenz und Relevanz epistemischer Potentiale des sinnlichen Begreifens, des Prozessualen, Vagen, Wunderbaren und Verborgenen zu eruieren und diese auch jenseits expliziter Reflexionen im Impliziten herauszuarbeiten. In höfischen Romanen des Mittelalters bspw. lässt sich beobachten, wie Elemen-

te des Wunderbaren durch ihre affizierende Wirkung zum Überschreiten eines gegebenen Erfahrungsraums und Kenntnisstands führen. In einem liebestheoretischen Dialog des 16. Jahrhunderts wiederum finden sich ganz explizite, konzeptionelle Auseinandersetzungen mit Erfahrung, die als elusives, sprich begrifflich schwer fassliches Wissen erörtert wird, als ein Wissensmodus, dessen Grenzen der Diskursivierung in der Darstellung reflektiert werden.

Die Problematisierung von Ausdrucksgrenzen lässt einen grundlegenden Zusammenhang in eindrücklicher Weise erkennbar werden: Modi von Wissen lassen sich nicht getrennt von Modi der Darstellung betrachten. Das betrifft keineswegs nur künstlerische Gestaltungsbereiche und die mit ihnen verbundenen historischen Geltungsansprüche, etwa wenn Dichtung Evidenz zu erzeugen vermag oder wenn Gemälde göttliche Wahrheiten und Unschärfen der Wahrnehmung zur Anschauung bringen können. Auch mit Blick auf alchemische wie chemische Prozesse oder die Vermittlung von Sprachwissen – etwa in keilschriftlichen Überlieferungen altvorderasiatischer Gesellschaften – erweist sich Wissen stets als mit seiner Darstellung verschränkt, spielen bspw. Fragen von Mündlichkeit und Schriftlichkeit eine zentrale Rolle. So sind es Listen auf Tontafeln, die allererst die Entstehung, Verbreitung und Etablierung von Schrift im transkulturellen Transfer ermöglicht haben. Modi der Darstellung sind folglich nicht beliebig. Je nachdem, ob auf Memorierbarkeit, Geheimhaltung, sinnliche Erfahrbarkeit, Affizierung, Nachprüfbarkeit und/oder auf Anschaulichkeit gesetzt wird, kommen Metaphern, Verrätselungen, Dialoge, Muster, Tabellen, Exempla, detailreiche Beschreibungen, aufgelöste Konturen etc. zum Tragen. Die konkrete Verfasstheit kann, wie im Fall der Liste, sowohl bewahrende und stabilitätssuggestierende Qualitäten aufweisen als auch explorative Möglichkeiten des Verschiebens, Hinzufügens, Auslassens und mit-hin Neuschöpfens bieten. Prozesse der Institutionalisierung können nicht nur Medienwechsel – bspw. Buch statt Manuskript –, sondern auch veränderte Formate, Notationen oder Textgliederungen erfordern. Die je spezifischen Potentiale unterschiedlicher Formen der Darstellung werden zuweilen offen diskutiert, etwa bei der Verhandlung eines liebesbezogenen Erfahrungswissens, zuweilen müssen sie in der wissenschaftsgeschichtlichen Analyse der historischen Phänomene kenntlich gemacht werden: ob es nun um Wissen geht, das erklärende Kommentartexte, dunkle Verse, enzyklopädische Kompilationen, Embleme oder Beschreibungen wunderbarer Objekte konfigurieren. Mit dem breiten Auffächern unterschiedlicher Wissens- und Darstellungsmodi in diesem Fokusbereich wird freilich kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, sondern darauf abgezielt, eine immer wieder aufs Neue zu entdeckende Vielfalt von Wissensformen ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und die weitreichenden Geltungsbereiche ebenso wie deren Verschiebungen und zeitgenössischen Reflexionen beispielhaft aufzuzeigen.

Mira Becker-Sawatzky & Şirin Dadaş

DOI: 10.13173/9783447121804.022

This is an open access file distributed under the terms of the CC BY-SA 4.0 license.

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

© by the author



Innois
Inachis
Inorashens
te noene



Edner
eden
heden
moghen
ouermoghen
flauns
flauns

seruiss
wol in eu
das ist m
das was
pund hol par
wol
fermitade
en
esint pist so
var
vult auch pfe
in queten mo
Die her pfa
ti / wie leut
t queten m

Wissen im Traum

Konzeption und Diskussion von Traumwissen in zwei hebräischen Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts

Wissen im Plural? Unterschiedliche Modi von Wissen, Weisen, wie etwas gewusst werden kann, deren Geltungsansprüche miteinander konkurrieren? Der arabische Gelehrte Ibn Rushd (latinisiert Averroes, 1126–1198) lehnt solche Überlegungen in aller Deutlichkeit ab. In seinem Kommentar zu den *Parva Naturalia* (der sich auf eine arabische Adaption der aristotelischen Schrift bezieht)¹ diskutiert Ibn Rushd die Frage, ob Wissen auf dem Gebiet theoretischer Fragen auch im Traum erlangt werden kann. Dagegen spricht jedoch das grundsätzliche Argument, dass der Mensch solches Wissen durch Schlussfolgerungen erlangt, und jeder zusätzliche Weg zur Erkenntnis eine unzulässige Dopplung darstellen würde:

واما العلوم النظرية، فيبعد ان يكون ذلك فيها، اذ لو كان فيها ذلك، لكان النظر فيها امراً باطلاً وعبثاً. وذلك ان في طباع الانسان ان يدرك العلوم النظرية في ما فطر عليه اولاً من المقدمات الاولى، فلو كان يدركها دون مقدمات، لكانت المقدمات الاولى فيها عبثاً. كما انه لو امكنه السعي دون القدمين، لكانت القدمان فيه عبثاً وباطلاً، والطبيعة تاتي ذلك.

Und was die theoretischen Wissenschaften angeht, so ist es ausgeschlossen, dass es diesbezüglich so etwas [d.i. Traumwissen, H. T.] gibt, denn gäbe es dies, so wäre die Beschäftigung mit ihnen eine eitle und nutzlose Angelegenheit. Und zwar, weil es in der Natur des Menschen liegt, die theoretischen Wissenschaften ausgehend von dem zu begreifen, was ihm von Anfang an von den ers-

ten Prämissen zuteil wurde. Könnte er sie auch ohne Prämissen begreifen, so wären diese ersten Prämissen nutzlos. Gerade so, wie, wenn es ihm möglich wäre, auch ohne Füße zu laufen, die Füße nutzlos und eitel wären, und dergleichen verhindert die Natur.²

Theoretisches Wissen lasse sich aus den ersten Prämissen erschließen; die ersten Prämissen sind für Ibn Rushd bestimmte unzweifelhafte Sätze, die dem Menschen unmittelbar klar sind.³ Da man auf Basis dieser Prämissen alles weitere selbst erschließen könne, wäre es überflüssig, das gleiche Wissen noch einmal im Traum zu erhalten, und eine solche Dopplung sei aufgrund der vernünftigen Einrichtung der Natur ausgeschlossen. Etwas anders wird dieser Zusammenhang in hebräischen Kompilationen des 13. Jahrhunderts bewertet, deren Verfasser das Wissen ihrer arabischsprachigen Vorgänger zusammenfassten, und dabei wahren Träumen einen besonderen Stellenwert einräumten. Wie sie die Möglichkeit konzipierten, Wissen im Traum zu erwerben, welche Rolle der ablehnenden Haltung früherer Philosophen wie Ibn Rushd zukam und wie die hebräischen Kompilatoren selbst diesen besonderen Wissensmodus der im Traum erworbenen Erkenntnis begründeten, soll im Folgenden dargestellt werden.

Traumwissen und die hebräischen Kompilationen des 13. Jahrhunderts

Das Zitat von Ibn Rushd verdeutlicht, dass die Diskussion über verschiedene Wissensmodi und deren Geltungsansprüche nicht von außen an die mittelalterlichen Texte herangetragen werden muss, sondern die entsprechenden Auseinandersetzungen innerhalb dieser historischen Werke stattfanden; von der Forschung wurden sie bisher jedoch nicht sehr genau analysiert. Dies soll hier für zwei mittelalterliche Kompilationen geschehen, deren Autoren sich mit einem besonderen Wissensmodus – dem Traumwissen – kontrovers auseinandersetzten, dessen Wahrheitsanspruch und Status diskutierten sowie sein Zustandekommen und seine besonderen Eigenschaften erörterten.

Im 13. Jahrhundert entstanden mehrere hebräische Kompilationen, die auch als ‚Enzyklopädien‘ bezeichnet werden,⁴ weil ihre Autoren nach eigenem Bekunden danach strebten, die Gesamtheit des ihnen bekannten Wissens „im Allgemeinen und im Detail“⁵ zusammenzustellen. Anlass dieser Zusammenstellung war die Fülle an neuem Wissen, das durch die ab der Mitte des 12. Jahrhunderts sukzessive aufblühende arabisch-hebräische Übersetzungsbewegung zur Verfügung gestellt wurde und nach Ordnung und Orientierung zu verlangen schien.⁶ Die hebräischen Enzyklopädien werden von der Forschung schon lange insofern geschätzt, als sie „Kulturmesser ihrer und der nächstfolgenden Zeit sind“,⁷ oder „einen Einblick in den damaligen Stand der wissenschaftlichen Studien [...] gewähr[en]“.⁸ Weniger Aufmerksamkeit wurde bislang hingegen der Tatsache geschenkt, dass auch durch die Zusammenstellung verschiedener Quellen Innovation möglich ist, und Wissen durch subtile Umformulierungen oder Neukontextualisierungen gewandelt werden kann, wie hier für das Traumwissen gezeigt wird.⁹ Damit stehen die hebräischen Kompilationen im Kontext eines arabisch-hebräischen Wissenstransfers, bei dem Wissen rezipiert, tradiert, aber stets auch selektiert

und modifiziert wurde. Es bestätigt sich, dass der Wandel von Wissen in der Vormoderne häufig auch und gerade flankiert von Stabilitätsbehauptungen stattfindet,¹⁰ wie jener Selbstcharakterisierung der Enzyklopädisten, es handle sich bei ihren Werken um Kompilationen, in denen sie „kein Wort selbst geschrieben“¹¹ haben.

Im Folgenden werden zwei dieser Schriften im Hinblick auf ihre Auseinandersetzung mit Traumwissen fokussiert: *De'ot ha-Filosofim* („Die Ansichten der Philosophen“) des Shem Tov Ibn Falaquera (ca. 1225–1295), für die er Schriften verschiedener arabischer Philosophen in die hebräische Sprache übersetzte und zugleich systematisierend zusammenstellte;¹² sowie das *Sha'ar ha-Shamayim* („Pforte des Himmels“) von Gershon ben Solomon (fl. 13. Jh.), eine Kompilation des seinerzeit bereits auf Hebräisch verfügbaren Wissens aus unterschiedlichen Schriften, aufsteigend sortiert wie auf einer Leiter von den Elementen, über Pflanzen, Tiere und den Menschen bis zur Astronomie und Metaphysik.¹³ Die beiden Kompilationen wurden für die Untersuchung ausgewählt, da sich in ihnen jeweils ein eigenständiges Kapitel zu Schlaf und Traum findet, während das Thema außerhalb der Enzyklopädien auf Hebräisch im gesamten Mittelalter nur sehr selten und kaum je systematisch behandelt wurde.¹⁴

Falaqueras Enzyklopädie *De'ot ha-Filosofim* orientiert sich über weite Strecken an Ibn Rushds Aristoteles-Kommentaren; weitere Quellen fügt er in seine Enzyklopädie sogar eher selten ein.¹⁵ In den Kapiteln zu Schlaf und Traum ergänzt er insgesamt nur zwei Passagen, von denen eine im Folgenden diskutiert wird. Ibn Rushd wiederum hatte zwar für Zukunftsträume eine Erklärung angeführt, die auf deren Empfang in der Imagination des Menschen basierte – Träume, die sich auf eher theoretische Wissensbereiche beziehen, hielt er jedoch für unplausibel, da, wie in obigem Zitat zum Ausdruck kommt, theoretisches Wissen nicht im Traum, sondern durch logische Schlussfolgerungen erworben werde. Auch sei die Imagination zum Empfang eines solchen

Wissens nicht geeignet, da sie nur konkrete und materielle Vorstellungen erhalten könne. Gershon baut eine größere Vielfalt an Quellen in seine Enzyklopädie ein,¹⁶ doch im Kapitel zu Schlaf und Traum orientiert er sich meist an einer Hauptquelle, der Schrift *Shena vi-yqiša le-ʾaristo* („Schlaf und Wachen des Aristoteles“), einer pseudo-aristotelischen Abhandlung über Schlaf und Wachen, die viele galenische Elemente enthielt, und im 13. Jahrhundert auf hebräisch vorlag (ihr Ursprung war möglicherweise Latein).¹⁷ In dieser Schrift wurden Träume als natürliches Phänomen ohne besonderen Wahrheitsanspruch behandelt – es ging darum, ihr Zustandekommen zu erklären, doch ein eigenes Wissen wurde ihnen nicht zugeschrieben. Eine weitere wichtige Quelle sowie ein zentraler Orientierungspunkt für Gershon ben Solomon war der jüdische Philosoph Maimonides (1138–1204). Dessen auf judäo-arabisch verfasste Schrift „Führer der Unschlüssigen“ (*Dalālat al-ḥāʾirīn*),¹⁸ in der Maimonides die Torah vor dem Hintergrund philosophischer und naturwissenschaftlicher Diskussionen und Erkenntnisse deutete, diente Gershon in der hebräischen Übersetzung Samuel Ibn Tibbons (*Moreh Nevukhim*)¹⁹ als wichtige Quelle für alle Wissensgebiete. Träume spielen bei Maimonides jedoch keine zentrale Rolle; vielmehr behandelte er lediglich ‚prophetische Träume‘ als einen Teilbereich der Prophetie, wobei diese Träume nicht durch besondere Eigenschaften von anderen prophetischen Erfahrungen unterschieden werden.²⁰ In Bezug auf Falaquera wurde von der Forschung bereits festgestellt, dass er durch seine Präsentation verschiedener Quellen im Traumkapitel den Träumen etwas mehr Bedeutung zuspricht als seine Hauptquelle, Ibn Rushds *Parva Naturalia*-Kommentar.²¹ Falaqueras innovative Leistung, seine Absichten bei der Zusammenstellung, die sich durch die vergleichende Betrachtung von Passagen aus seinem restlichen Werk ermitteln lassen, wurden jedoch bislang nicht fokussiert. Gershons Vorgehen im Traumkapitel wurde sogar vollständig übersehen, und die Forschung ging bisher davon aus, dass er den wahren Träu-

men in seiner empirisch orientierten Enzyklopädie, da er ‚rationalistisch‘ eingestellt sei, keine Beachtung schenke.²² Dass – ganz im Gegenteil – wahre Träume in beiden Kompilationen eine zentrale Rolle spielten, und dies auch nicht in Widerspruch zu empirischen Beobachtungen stand, möchte ich demonstrieren; der Fokus wird dabei auf der Charakterisierung dieses besonderen Wissensmodus in den hebräischen Enzyklopädien liegen.

Vier Arten von Traumwissen und ihre Charakteristika

Was verstanden hebräische Gelehrte des 13. Jahrhunderts unter Traumwissen und was unterschied in ihren Augen einen ‚wahren‘ von einem ‚falschen‘, einen ‚gewöhnlichen‘ von einem ‚göttlichen‘ Traum? Diese Frage lässt sich kaum pauschal beantworten, da fast jeder Philosoph seine ganz eigene Konzeption von wahren Träumen entwickelte. In den meisten Fällen, so wie beispielsweise bei Gershon, scheint die Unterscheidung darauf bezogen, ob Träume über die Zukunft etwas zeigen, was später auch eintritt (diese sind ‚wahr‘, *ʾamiti*), oder ob die Traumbilder keinen besonderen Sinn ergeben und keine Bedeutung haben (ein solcher bedeutungsloser Traum wird in beiden Enzyklopädien häufig als ‚falsch‘ (*kozev*) bezeichnet). Dabei spielt allerdings der Bezug auf die Zukunft eine zentrale Rolle, denn Träume, die lediglich aus Tagesresten zusammengesetzt sind, werden meist als ‚falsche‘ Träume bezeichnet, auch wenn ihre Inhalte nicht unbedingt faktenwidrig sein müssen (wenn ich tagsüber studiere, und nachts vom Studium träume, so ist dieser Traum zwar nicht im Wortsinne ‚falsch‘; es handelt sich aber auch nicht um einen ‚wahren‘ Traum im Sinne der Diskussion bei Gershon, dem es darum geht, ob das Geträumte auch eintritt). Ibn Rushd hielt es – wie eingangs bereits beschrieben – durchaus für möglich, im Traum Wissen über die Zukunft zu empfangen; solche Träume bezeichnete er als ‚wahr‘ (*ṣādiq*). Die theoretischen Wissenschaften müsse sich

der Mensch jedoch selbst erschließen, und könne nicht darauf hoffen, beispielsweise ein mathematisches Problem im Traum zu lösen; wir werden sehen, dass Falaquera dies etwas anders einschätzte. Diejenigen Träume hingegen, die Wissen über Zustände innerhalb des Körpers vermitteln, und die ich hier ebenfalls als wahre Träume fasse, bezeichnete Ibn Rushd interessanterweise als ‚falsch‘ (*kāḍib*); es scheint daher, dass er damit nicht den Gegensatz ‚falsch vs. richtig‘ meinte, sondern eher, dass diese Träume ihren Ursprung innerhalb des Menschen haben, und nicht – wie die von ihm als ‚wahr‘ bezeichneten Träume – in einer höheren Wissensquelle.

Als höhere Wissensquelle kommt neben Gott und himmlischen Wesen wie den Engeln (*malʾakhim*)²³ vor allem der sogenannte ‚Aktive Intellekt‘ (*ha-śekhel ha-poʿel*) infrage; es handelt 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.²⁴ Andere Möglichkeiten – dass die Träume aus weiter Ferne zu den Menschen gelangen könnten, wie Aristoteles angedeutet hatte²⁵, oder dass die Träume von Dämonen verursacht werden,²⁶ spielten in den Enzyklopädien eine untergeordnete Rolle.

Auch wenn die Enzyklopädisten selbst keine solche Systematik einführten, lassen sich grob vier Arten von Träumen unterscheiden, die in unterschiedlicher Weise Wissen vermitteln und insofern als ‚wahr‘ bezeichnet werden können; sie sollen hier mit ihren jeweiligen Spezifika differenziert und erläutert werden.

Träume über die Zukunft und andere entfernte Ereignisse

Gershon ben Solomon beschreibt die wahren Träume mit folgenden Worten: „dass Du einen gewissen Menschen findest, der schon (vorher) sagte: ‚so (wird es)‘; und die Sache tritt so ein, wie er sie sich vorgestellt hat“ (שתמצא שפלוני כבר אמר כך ויהיה הענין כמו) (שדמה).²⁷ Hier geht es um die Traumvorstel-

lung eines konkreten weltlichen Ereignisses, das in der Zukunft liegt und dessen Kenntnis dem Individuum damit gewöhnlich nicht verfügbar sein dürfte. Diese Träume sind dann wahr, wenn die Ereignisse in der Zukunft den Vorhersagen desjenigen, der von ihnen geträumt hat, entsprechen. Auch Wissen über Ereignisse der Vergangenheit oder Gegenwart, die außerhalb des Erfahrungsschatzes oder des räumlichen Radius liegen, kann dieser Art von Traumwissen zugerechnet werden. In all diesen Fällen handelt es sich um ein exklusives Wissen über partikuläre Ereignisse, das aufgrund zeitlicher oder räumlicher Distanzen nur qua Traum erlangt werden kann.²⁸

Wie ein solches Wissen zu den Träumenden gelangt, dafür gibt es unterschiedliche Erklärungen: Falaquera folgt in seiner Schrift *Deʿot ha-Filosofim* der Erklärung des Ibn Rushd. Dessen Theorie zufolge kommt Zukunftswissen dem Menschen im Traum durch den erwähnten ‚Aktiven Intellekt‘ zu.²⁹ Der Aktive Intellekt kenne eine abstrakte Version all jener Ereignisse, die in der Zukunft stattfinden werden, aber nicht diese Ereignisse selbst, sondern ihre ‚intelligible Form‘.³⁰ Diese erreiche im Schlaf, wenn Intellekt und Sinne ruhten, die Imagination oder ‚imaginative Seele‘ des Menschen, welche davon ausgehend eine materielle Vorstellung davon entwickle, was geschehen werde. Da die Imagination jedoch nur die ‚intelligible Form‘ erhalte, die sie selbst in eine Vorstellung ‚übersetze‘, sehe man im Traum oft keine exakte Darstellung des zukünftigen Ereignisses, sondern lediglich etwas irgendwie Ähnliches und Deutungsbedürftiges;³¹ auf beide Eigenschaften der wahren Träume komme ich anschließend noch zu sprechen.

Neben der äußeren Quelle (aus dem Aktiven Intellekt) kommt auch ein innerer Ursprung dieser Träume in Frage. So scheint die Erläuterung Gershons zumindest teilweise auf der Theorie zu basieren, dass während des Wachens wahrgenommene Versatzstücke anschließend im Traum von einer besonders starken Imagination so zusammengesetzt wer-

den, dass aus ihnen auf die Zukunft geschlossen werden kann – Gershon lässt offen, ob dieser innere Prozess des Kombinierens oder eine andere, äußere Ursache für die wahren Träume über die Zukunft verantwortlich ist.³² Die Vorstellung, dass wahre Träume die Zukunft offenbaren, liegt auch den Traumbüchern zugrunde, die über deren richtige Deutung aufklären: Dort werden Traumbilder bestimmten Deutungsvorschlägen zugeordnet (nach dem Prinzip: wer von einem Kamel träumt, darf Rettung erwarten, ein Esel bedeutet Heil, Oliven ein gutes Geschäft etc.),³³ wobei die Deutungen sich in der Regel auf zukünftige Ereignisse im Leben des Träumenden beziehen. Sinn und Unsinn dieser (teils bezahlten) Traumdeutungspraxis waren schon zur Zeit des babylonischen Talmuds umstritten, wie eine Passage in Talmud Berakhot 56a zeigt.³⁴ Dort tritt ein Deuter auf, der den beiden Rabbis abhängig von seiner Bezahlung die gleichen Traumbilder recht willkürlich einmal positiv und einmal negativ auslegt; da kann ein Salat im Traum genauso gut wegen seines schnellen Wachstums für ein gutes Geschäft, wie umgekehrt wegen seiner Bitterkeit für einen herben Verlust stehen.³⁵

Offenbarungsträume

Eine zweite Gruppe wahrer Träume, die meist mehr als Zukunftswissen enthalten, sind die Offenbarungsträume der Propheten. Der Einblick, den ausgewählte Menschen in den Bereich der göttlichen Vorsehung erhalten, mag ihnen Wissen über Zukünftiges gewähren, doch liegt der Fokus dabei selten auf der Frage, was konkret im Bereich partikularer Ereignisse geschehen wird. Die Propheten sehen häufig vielmehr komplexe, deutungsbedürftige Traumbilder – denken wir beispielsweise an Jakobs Traum von der Leiter oder an die Träume des Danielbuches³⁶ –, die zwar auf die Zukunft hin ausgelegt werden können, jedoch darüber hinaus einen gewissen „Sinnüberschuss“ enthalten,³⁷ deutungsbedürftig bleiben und ähnlich wie der heilige Text stets neue Exegesen erlauben und provozieren.³⁸ Ihr biblischer Ursprung und

ihre schriftliche Überlieferung sind weitere Eigenschaften der prophetischen Träume, welche sie im Kontext der hebräischen Philosophie von den zukunftsweisenden Träumen gewöhnlicher Menschen unterscheiden. Sie stellen ein Phänomen der Vergangenheit dar, welches im Rahmen der Schriftexegese zu deuten ist. Somit sind sie von theologischer Relevanz und bieten in ihrer literarischen Ausgestaltung Raum für Exegese, zugleich sind sie der alltäglichen Realität enthoben; vielleicht erklärt sich so, warum sie in den Enzyklopädien weniger präsent sind. Gershon erwähnt in seinem Kapitel zu den wahren Träumen die Propheten mit keinem Wort – Falaquera erwähnt (Ibn Rusch folgend) Josefs Deutung der Träume des Pharaos, bei denen es sich allerdings um typische Zukunftsträume (Vorhersage einer Hungersnot) handelt, die auch von Falaquera nur in dieser Hinsicht, als ‚gewöhnliche‘ Zukunftsträume, interpretiert werden.³⁹

Der Wahrheits- und Geltungsanspruch prophetischer Träume liegt dabei auf einer anderen Ebene als der von Zukunftsträumen von partikularen Ereignissen und persönlichen Geschehnissen, welche sich vor allem im Nachhinein als *richtig* erweisen; ihre Wahrheit liegt nicht darin begründet, dass ein bestimmtes weltliches Ereignis eintritt, sondern dass das Ereignis der göttlichen Offenbarung im Traum tatsächlich stattgefunden hat. In Bezug auf die Prophetenträume deutet sich solch eine Suche nach bestätigenden Zeichen an. So berichten beispielsweise Talmud und Midrasch, der Patriarch Jakob habe nach dem Erwachen bemerkt, dass die Steine, welche er zum Schlafen unter seinen Kopf gelegt hatte, während des Traumes verschmolzen waren;⁴⁰ auf diese Weise wird das Traumgeschehen mit der Welt des Wachenden verbunden. Bereits im biblischen Bericht stellt Jakob an der Stelle, an der er geschlafen hat, einen Stein auf, als Zeichen auch für die Wahrhaftigkeit des Traumgeschehens; über den Ort, an dem er geschlafen hat, sagt er: „Wie furchtbar ist dieser Ort. Er ist nichts anderes als das Haus Gottes und die Pforte des Himmels.“⁴¹

Falaquera geht auf Jakobs Traum in seinem (größtenteils verlorenen) Bibelkommentar ein;⁴² im Einklang mit seiner Deutung der wahren Träume beschreibt Falaquera das Zustandekommen von Jakobs Traum in dem ihm zeitgenössischen philosophischen Vokabular: Es handle sich um eine Verbindung des Intellekts des träumenden Jakob mit dem Aktiven Intellekt (התדבק שכלו בשכל הפועל).⁴³ Um diese philosophische Deutung des Jakobstraums zu legitimieren, greift Falaquera auf die Deutungen in der rabbinischen Literatur zurück; er zeigt, dass schon die Rabbinen viele Elemente der biblischen Erzählung rund um den Jakobstraum allegorisch deuteten, und begründet so seine eigene philosophische Deutung des Traumgeschehens als intellektuelle Verbindung (*dvequt*). Ebenfalls im 13. Jahrhundert findet unter Rechtsgelehrten vor allem des (nord-)französischen Raumes eine Auseinandersetzung darüber statt, inwiefern es möglich ist, auch zu dieser Zeit noch Offenbarungen im Traum zu erhalten, was mithilfe der sogenannten Traumfragen (*She'elot Halom*) geschehen sollte. Indem man vor dem Einschlafen über ein halakhisches (das jüdische Religionsgesetz und dessen Auslegung betreffendes) Dilemma oder ungeklärte Details der religiösen Gesetze nachdachte, eine solche Frage aussprach oder aufschrieb, konnte man (teils mit Unterstützung magischer Praktiken) auf eine Beantwortung im Traum hoffen.⁴⁴ Andere Gelehrte widersprachen dieser Praxis und meinten, nachdem die Torah einmal offenbart wurde, könne dem durch einzelne Träume nichts mehr hinzugefügt werden; sie argumentierten in Anlehnung an talmudische Topoi: *lo' ba-shamayim hi*, [die Torah] ist nicht im Himmel, [sondern wurde uns Menschen gegeben und muss von uns selbst ausgelegt werden], oder: *ha-halomot lo' ma'alim we-lo' moridin*, [die Träume erheben und erniedrigen nicht], sie sind bedeutungslos.⁴⁵ Trotz dieser Einsprüche machten zahlreiche Gelehrte von der Praxis Gebrauch und dokumentierten ihre Ergebnisse teils in ausführlichen Werken, wie Jakob ben Levi von Marvège, ein Zeitgenosse

Gershons, der sich ebenfalls in der Provence aufhielt und eine ausführliche Schrift über alle Fragen verfasste, die ihm im Traum beantwortet wurden (*She'elot u-teshuvot min ha-shamayim*).⁴⁶ Die Träume enthalten kein konkretes Wissen über die Zukunft, sondern beantworten häufig abstrakte und komplexe Fragen zum jüdischen Religionsgesetz. Es scheint plausibel, dass diese verbreitete Praxis auch Einfluss auf die Enzyklopädisten hatte, die berichten, dass wahre Träume ein in ihrer Zeit weit verbreitetes Phänomen seien.

Gelehrte Träume

Wenn Falaquera postuliert, er sei erst durch Träume vollends davon überzeugt worden, dass die göttliche Vorsehung die Ereignisse in der Welt lenkt und vorherbestimmt,⁴⁷ so spielt er neben den Zukunfts- und Offenbarungsträumen noch auf eine weitere Gruppe von wahren Träumen an, mit denen er selbst Erfahrung gemacht habe: jenen Träumen nämlich, die ich hier als „gelehrte Träume“ bezeichnen möchte. Ein ganzes Traktat, so deutet es Falaqueras eigener Verweis an, und so bestätigt eine später hinzugefügte Notiz in jenem Traktat selbst, will er im Traum empfangen und nach dem Erwachen sogleich aufgeschrieben haben. Er erläutert:

כי עם היות אצלי זו האמונה אמתית אין אצלי ספק בה ולא פקפוק, כלומר השגחת האלוה ית' בכל הנמצא בכללים ובפרטים, אמת אותה אצלי ענין החלום. כי מה שיוזרו בו רבים מבני אדם על עניניהם הפרטיים מורה בלי ספק כי ההשגחה בפרטים. וכבר חברתי בזה הענין אגרת קראתי שמה אגרת החלום, וזכרתי בה הזוהרות רבות שהזוהרתי החלום [...] מה שהוא פלא.

Obwohl ich diese wahre Überzeugung schon immer hatte, und daran nicht zweifle oder zögere, ich meine: an der göttlichen Vorsehung für alles, sei es allgemein oder partikular; so wurde diese Sache doch bei mir durch den Traum wirklich verifiziert. Denn viele Menschen wurden in Träumen über partikuläre Dinge gewarnt, und das bedeutet ohne Zweifel, dass sich die Vorsehung auf die Partikularien bezieht. Zu diesem Thema habe ich ein Traktat geschrieben, welches ich ‚Sendschreiben über den Traum‘ genannt habe, und darin erwähnte ich viele Warnungen, die ich im Traum erhielt [...], was wundersam ist.⁴⁸

Es handelt sich bei dem Sendschreiben nicht um ein Traktat *über* Träume, wie der Verweis nahelegt, sondern es geht darin um die ethische und intellektuelle Perfektion des Menschen; entsprechend seiner Herkunft *aus* einem Traum wird es als Traumtraktat (*Iggeret ha-Halom*) bezeichnet.⁴⁹ Innerhalb der Schrift wird der Bezug jedoch nicht wieder aufgegriffen, auch ist sie frei von jeglichen Elementen, die an einen Traum gemahnen würden. Vielmehr sind solche Verweise selbst ein gelehrter Topos mit langer Tradition, der sich bspw. auch bei Ibn Sīnā (latinisiert Avicenna, ca. 980–1037) findet. Ibn Sīnā erwähnt explizit, wie ihm gelegentlich Träume bei philosophischen Fragestellungen geholfen haben, wenn er auf anderen Wegen nicht mehr weiter kam.⁵⁰ Auch Ibn Rushd beschreibt im *Parva Naturalia*-Kommentar einen schlaf- oder ohnmachtsähnlichen Zustand, der sich zuweilen aus angestrengtem Nachdenken ergebe und in dem durch Ausschluss der äußeren Eindrücke und innere Versammlung der geistigen Kräfte gleichsam träumend Wissen erlangt werden könne.⁵¹ Einige Eigenschaften, welche den Träumen sonst oft zugeschrieben werden – wie deren Deutungsbedürftigkeit, ihre der Realität lediglich ähnlichen Formen, oder das Erstaunen und die Verwirrung, die sie beim Träumenden auslösen – werden mit gelehrten Träumen eher nicht verbunden; vielmehr kennzeichnet diese Art von wahren Träumen eine besondere Klarheit, die gerade im Traum entsteht, während sie dem Philosophen im Wachen verwehrt war. Die gelehrten Träume enthalten auch nicht (nur) konkretes oder partikulares Wissen über die Zukunft oder andere zeitliche Begebenheiten, sondern können abstraktes und theoretisches Wissen enthalten, welches die Träumenden anschließend in ganzen Traktaten niederschreiben.

Diagnostische Träume

Die diagnostischen Träume, die den Ärzten Auskunft über die physischen Zustände innerhalb des Körpers ihrer Patienten geben,

unterscheiden sich von den anderen wahren Träumen zunächst vor allem dadurch, dass ihr Ursprung im Inneren des Menschen verortet wird, und sie nicht aus einer höheren Wissensquelle stammen, weshalb Ibn Rushd sie als ‚falsch‘ bezeichnet hatte. Zugleich haben sie jedoch eine besondere alltägliche Relevanz für diejenigen, die sie in ihrer medizinischen Praxis berücksichtigen, und daher auch für die Auseinandersetzung mit Traumwissen als einem historisch präsenten Wissensmodus; sie zeigen auf, in wie vielen unterschiedlichen Bereichen vorausgesetzt wurde, dass Träume ein exklusives Wissen enthalten können. So spielen die Träume nicht nur für die bereits erwähnten Bereiche der Philosophie, der Theologie und der Halakha eine zentrale Rolle, sondern auch für die Medizin. Schon im hippokratischen Corpus (De Victu IV) wurde die medizinische Traumdeutung beschrieben;⁵² Aristoteles berichtet entsprechend, dass die Gelehrten unter den Ärzten die Patienten hinsichtlich ihrer Träume befragen,⁵³ und Galen bezog diese Praxis auf die Humoralpathologie und entwickelte eine Zuordnung von Zeichen: Wer von Feuer träume, sei dominiert von der gelben Galle, ein Traum von Rauch und Dunkelheit zeuge von der schwarzen Galle, Schnee, Eis und Hagel deuteten auf weißes Phlegma hin; wer von Blut dominiert sei, träume davon, in Blut zu stehen.⁵⁴ Besonders in Gershons stark an medizinischen Fragen interessierter Enzyklopädie fanden diese Träume prominente Erwähnung:

עוד כתבו חכמי הרפואות, כי מי שיגבר עליו מזג הדם יחלום שהוא רואה דם, או עומד גופו בדם [...] וכן מי שיגבר עליו הירוקה יחלום האש, לפי שהצפר"א מטבע האש כמו שנמצא לאותם שגובר עליהם הליחה הלבנה, ידמו בעת שנתם שעומדים במים [...] ועל כן יחקרו הרופאים החולים בחלומם ויבינו איזה ליחה גוברת עליהם.

Auch schrieben die Gelehrten der Medizin, dass derjenige, der vom Temperament des Blutes beherrscht ist, träumen wird, dass er Blut sieht, oder sein Körper in Blut steht. [...] Und ebenso, wer von der gelben [Galle, H. T.] beherrscht ist, träumt vom Feuer, da sie von der Natur des Feuers ist. So wie es auch festgestellt wird bei jenen, die vom weißen Phlegma beherrscht werden, dass sie sich

zur Zeit ihres Schlafes imaginieren, sie ständen im Wasser. [...] Und daher befragten die Ärzte die Kranken über ihre Träume, und erfuhren, welcher Saft sie beherrscht.⁵⁵

Offen ist, ob diese wenigen Zeilen in Gershons Schrift eine zur Zeit der Enzyklopädisten verbreitete Praxis repräsentieren, oder ob sie lediglich ein Wissen tradieren, das allein in der Vergangenheit Anwendung fand, wie Diepgen für lateinische Texte zum selben Thema vermutete.⁵⁶ Aus seiner Sicht spricht die schematische und repetitive Darstellung in mehreren lateinischen Texten dafür, dass es sich nicht um ein praktisches Wissen handelte – ähnliches lässt sich für Gershon sagen, da seine Beschreibung der Traumbilder derjenigen Galens nichts Neues hinzufügt, und er sich hier sehr kurz fasst, obwohl er sonst häufig auf eigene Beispiele und anschauliche Beschreibungen setzt.

Falaquera scheint in seinem *Sefer ha-Mevaqqesh* (eine für ein breiteres Publikum verfasste literarische Komposition) die Rückführung von Alpträumen auf eine melancholische Veranlagung und eine entsprechende medizinische Herangehensweise eher abzulehnen;⁵⁷ dies könnte entweder so verstanden werden, dass die Praxis bei seinen Zeitgenossen verbreitet war, und er sie für falsch hielt, oder aber, dass die Vorgehensweise zu seiner Zeit bereits überholt war, und er sie daher kritisierte. Dennoch bezeichnet er in seiner Enzyklopädie die diagnostischen Träume abschließend als ‚wahre Formen‘ (*šorot šodeqot*) und nicht wie Ibn Rushd als ‚falsch‘, wohl da er, anders als sein arabischer Vorgänger, als Kriterium für Wahrheit die ‚Richtigkeit‘ der Traumbilder ansetzte, und nicht nur Träume aus einer höheren Quelle als ‚wahr‘ bezeichnete.⁵⁸

Die Eigenschaften der wahren Träume

Diese vier Arten der wahren Träume, die ich für die hebräische Philosophie des 13. Jahrhunderts differenziert habe, waren also in unterschiedlichem Maße Phänomene, mit denen im Alltag tatsächlich gerechnet wurde.

Nur auf Basis ihrer Unterscheidung lässt sich differenziert über jene Eigenschaften sprechen, die sowohl den Träumen selbst als auch dem durch sie vermittelten Traumwissen zugeschrieben wurden.

Allen vier Arten von wahren Träumen ist gemein, dass sich ihr Wissen auf einen verborgenen, exklusiven Bereich bezieht – die Zukunftsträume lassen erblicken, was real noch nicht gewusst werden kann; die prophetischen Träume gewähren Einsicht in den Bereich göttlicher Vorsehung oder in die verborgene Welt des Himmels, der Engel oder in die Bedeutung der Torah; die diagnostischen Träume erlauben den Ärzten, in den Körper hinein zu blicken und dort ein Verhältnis der Humore zu sehen, das sie aus äußeren Krankheitszeichen nur schwer erschließen können; auch die Träume der Gelehrten verleihen ein Wissen, nach dem der Wachende vergeblich gesucht hat und das ihm in dieser Form unklar oder verborgen geblieben war. Diese revelatorische Dimension zeichnet das Traumwissen in allen vier hier besprochenen Fällen aus. Eine weitere wichtige Eigenschaft der Funktionsweise von Träumen kann in ihrem Operieren mit Ähnlichkeit ausgemacht werden. Gershon betont diesen Aspekt im Hinblick auf die diagnostischen Träume: jemand träume beispielsweise von einem süßen Geschmack, oder von erdigen Dingen. Diesen Zeichen ist gemein, dass es sich nicht um eine Darstellung der jeweils überschüssigen Humore handelt, sondern um den Humoren zugeordnete Elemente (Erde) oder Eigenschaften (süß). Dieses Phänomen sucht Gershon zu erklären; er zieht dafür mit Ibn Rushds Kommentar zu Ibn Sīnās medizinischem Gedicht *Urğūza fī-l-ṭibb* eine zusätzliche Quelle heran, die das Zustandekommen eines solchen Traumes erläutert:

והסבה בזה שכח המדמה נמשך אחר מזג הגוף, א"כ
מה שגובר על הגוף מבפנים יראה אותו הכח ההוא,
<...> כאשר ידמה מה שירגיש בחוש, וכן כתב אבן
רש"ד בפירושו לחרוזות אבן זינ"י

Und der Grund dafür ist, dass die Imagination vom Temperament des Körpers angezogen wird. Daher sieht diese Kraft dasjenige, was den Körper



Abb. 1 (von rechts nach links – hebräische Leserichtung): Traum des Pharaos (von den fetten und den mageren Kühen, von den vollen und den dünnen Ähren), Joseph deutet den Traum des Pharaos (daneben beraten drei Wahrsager des Pharaos). *Goldene Haggada* (um 1320, Katalonien), British Library

von innen beherrscht [und imitiert es, H. T.], so als ob sie abbildet, was sie vom Sinn wahrnimmt, und so schrieb es Ibn Rushd in seinem Kommentar zu den Versen Ibn Sinas.⁵⁹

Die Vorstellungskraft des Menschen, die bei Tag dafür zuständig ist, die äußeren Eindrücke aus den Sinnen zu verarbeiten, begibt sich im Schlaf, wenn die Sinne ruhen, nach innen. Dort sieht sie jene inneren Zustände, welche sie dann – wie es ihre Art ist – in Form von Bildern darstellt, die diesen Zuständen *ähneln*. Auch das hebräische Wort für Imagination, *dimyon* oder *koah ha-medammeh*, leitet sich von der Wurzel *d-m-h* ab, welche ebenfalls ‚ähneln‘ bedeutet – es scheint nur konsequent, dass die Imagination die Kraft ist, die Ähnlichkeiten erzeugt.

Falaquera betont ebenfalls die Eigenschaft der Ähnlichkeit, welche die Träume mit der Imagination verbindet, dort in Bezug auf die Zukunftsträume: Dem *Parva Naturalia-*

Kommentar folgend erläutert er, dass die Träume häufig nicht das zukünftige Ereignis selbst, sondern etwas Ähnliches darstellen, da die ‚intelligible Form‘, welche die Imagination empfängt, noch keine konkrete, partikuläre Vorstellung enthält. Eine solche Vorstellung kreiert erst die Imagination, und zwar entsprechend ihrer üblichen Vorgehensweise als eine *Ähnlichkeit* von jenem Ereignis, das dann real eintritt.⁶⁰

So erklärt sich auch die Deutungsbedürftigkeit der Träume. Deutungsbedürftig sind selbst die medizinischen Träume – hier wird häufig schematisch angegeben, welches Bild für welches humorale Übergewicht steht –, doch in Bezug auf die Zukunftsträume wird die Deutung besonders virulent. Wie kann der Deuter unter allen möglichen zukünftigen Ereignissen dasjenige erkennen, welches dem Geträumten entspricht? Die bemerkenswerte Erklärung für diesen Vorgang bei Falaquera (die schon auf Ibn Rushd und

vor diesem auf die arabische Adaption der aristotelischen *Parva Naturalia* zurückgeht),⁶¹ lautet, dass der Deuter ein besonders begabter, gelehrter und lauterer Mensch sein muss, welcher selbst noch einmal unabhängig vom Träumenden die entsprechende geistige Form empfängt, die ihm aufgrund seiner herausragenden Qualitäten in aller Klarheit erscheint, weshalb er zu ihrer Deutung befähigt ist.⁶² Das Phänomen greift Falaquera in seiner Schrift *Sefer ha-Mevaqqesh* auf, wo ebenfalls ein begabter Deuter auftritt: Dort empfängt den Traum zunächst ein reicher Mann, der auf den rechten Weg geleitet werden soll, ohne den Deuter die Traumsprache jedoch nicht entziffern kann; der Traumdeuter, ein rechtschaffener Weiser, empfängt den Traum noch einmal und erläutert ihm die Bedeutung. Vielleicht liegt die folgende Konzeption dem doppelten Empfang zugrunde: Zuerst empfängt den Traum derjenige, den er *betrifft*, anschließend derjenige, der zur Deutung befähigt ist und sich dem Betroffenen zur Verfügung stellt. Falaquera nennt Josef als Beispiel für einen weisen Deuter; hier ist das Verhältnis eindeutig so, dass Pharao der Adressat ist, die Träume jedoch selbst nicht deuten kann (Abb. 1); zu denken ist auch an Daniel, der die Deutung des Traums des Nebukadnezar in einer Nachtvision (aramäisch: חזון דניליליא) explizit ein zweites Mal empfängt.⁶³

Das Wissen, welches dem Träumenden zukommt, zeichnet sich also in vielen Fällen dadurch aus, dass es – anders als Sinneswahrnehmungen und intellektuelle Konzepte, wie beide Kompilatoren betonen – kein Abbild der realen Welt, sondern dieser nur ähnlich ist.⁶⁴ Daher bedarf es in aller Regel auch der Deutung, wozu im Fall der diagnostischen Träume die Ärzte, im Fall der Zukunftsträume die Traumdeuter befähigt sind, welche sich neben ihrer Gelehrsamkeit auch durch ihre seelische Reinheit auszeichnen müssen. Beide Eigenschaften – Ähnlichkeit und Deutungsbedürftigkeit – treffen jedoch nicht auf jene Träume zu, die halakhische Fragen beantworten, und jene „gelehrten Träume“, wel-

che Falaquera und andere Philosophen für sich selbst in Anspruch nahmen. Im Gegenteil: diese Träume enthalten abstraktes und theoretisches Wissen und bringen gerade Klarheit, wo vorher Unordnung herrschte; sie geben Gedanken ein oder helfen, Gedanken so zu sortieren, dass sie nur noch als Traktat niedergeschrieben werden müssen.

Beide miteinander in Zusammenhang stehenden Eigenschaften – Deutungsbedürftigkeit und Ähnlichkeit mit Ereignissen der realen Welt – können auch kaum dazu dienen, die wahren von den falschen und unbedeutenden Träumen zu unterscheiden. Auch ein unsinniger Traum mag schließlich deutungsbedürftig oder deutbar erscheinen. Wie lassen sich also die wahren Träume erkennen, und in welcher Hinsicht sind sie von den gewöhnlichen Träumen verschieden? Gershon geht auf diese Unterscheidung und Problematik nicht ein. Vielmehr findet sich in seiner Kompilation ein fließender Übergang zwischen den Abschnitten zu jenen Träumen, in denen der Träumende Elemente der wachen Welt wahrnimmt (wie wenn ein Geräusch von außen in den Traum eindringt), über die diagnostischen Träume, zu jenen wahren Zukunftsträumen, die wiederum nur ungenau von den darauf folgenden Träumen der Kranken, Fiebernden und Sterbenden abgegrenzt werden.⁶⁵ Diese geringe Abgrenzung der Traumarten voneinander mag erstaunen, da doch die Identifikation von wahren Träumen für die Aussagekraft der Träume zentral erscheint. Der Fokus liegt bei Gershon jedoch darauf, die jeweiligen Phänomene zu begründen, und weniger auf der praktischen Anwendung und Traumdeutung; auch ging er vermutlich davon aus, dass sich die Zukunftsträume ohnehin im Nachhinein als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ erweisen, je nachdem, ob das geträumte Ereignis eben eintritt oder nicht.

Falaquera hingegen nennt einige, wenn auch eher vage Kriterien für das Erkennen und Unterscheiden von wahren und falschen Träumen: Der wahre Traum zeichne sich unter anderem dadurch aus, dass er beson-

ders „geistig“ oder spirituell (*ruhani*) erscheinende (was wohl auf die Herkunft des Traums aus der *geistigen* Form zurückzuführen ist),⁶⁶ auch erwache der wahr Träumende häufig mit einem Schrecken der Seele und wundere sich über das im Traum Gesehene:

והפרש בין אלו הצורות הצודקות והצורות הכוזב כי
הצודקות תרגיש בהם הנפש ותתמה מהם ואיפשר
שתיקץ כמו המפחדת ממה שראתה ותתמה מדקות
הרוחנית שראתה בהם .

Ein Unterschied zwischen diesen wahren Formen und den falschen ist: Bezüglich der wahren hat die Seele eine Empfindung und wundert sich über sie, und wacht vielleicht sogar auf, als ob sie erschreckt ist, über das, was sie sah, und wundert sich über die spirituelle Feinheit, die sie darin sah.⁶⁷

Es fällt auf, dass sich auf Basis dieser Kriterien kaum adäquat zwischen wahren und falschen Träumen unterscheiden lässt; auch bleibt die Wahrnehmung, ob ein Traum wahr sein könnte, einem sehr subjektiven Urteil des Träumenden überlassen. Im Umfeld halakhischer Traumfragen, wo den wahren Träumen eine noch stärkere praktische Relevanz zukam, scheinen etwas detailliertere Kriterien für die Wahrheit eines Traumes entwickelt worden zu sein (dort werden bspw. der Ort des Träumens oder die soziale Stellung des Träumenden zumindest erwähnt sowie bestimmte Erkennungsmerkmale wahrer Träume, wenn bspw. der Träumende von einer Stimme direkt adressiert wird);⁶⁸ solche Unterscheidungen wurden von den Enzyklopädisten jedoch nicht aufgenommen, bis auf den Hinweis Gershons, gelegentlich seien die Träume am Morgen wahrer als am Abend.⁶⁹

Imagination, Intuition und Mutmaßung – die Kräfte des Traumwissens

Viele der Eigenschaften wahrer Träume, die in den hebräischen Enzyklopädien beschrieben werden, lassen sich auf die für sie verantwortliche Kraft, die Imagination, zurückführen.

Sie ist es, die jene Ähnlichkeiten, sei es mit den Zuständen innerhalb des Körpers, sei es mit den zukünftigen Ereignissen in der Welt, produziert. Doch die Rolle der Imagination für die wahren Träume war umstritten, denn sie galt als eine körperliche Kraft, deren Vorstellungen an der materiellen Welt orientiert waren. Wahre Träume hingegen konnten nicht nur konkrete zukünftige Ereignisse und körperliche Zustände, sondern auch ganz andere Formen von Wissen enthalten: Die gelehrten Träume lieferten Klarheit über komplexe theoretische Probleme, die halakhischen Autoritäten fragten nach religiösen Geboten und die Propheten hatten im Traum Visionen von himmlischen Welten und Wesen. War es möglich, dass auch diese Träume, die sich in theoretische und metaphysische Höhen aufschwangen, in der Imagination empfangen wurden? Müsste für diese Träume nicht eine rein geistige Kraft wie der Intellekt verantwortlich sein? In den gelehrten Kontroversen über diese Fragen, denen der folgende Abschnitt gewidmet ist, kommt besonders deutlich zum Ausdruck, dass die Enzyklopädisten das Wissen über die Träume nicht nur sammelten, sondern auch innovativ mit den kompilierten Texten interagierten und sich nicht zuletzt darum bemühten, die Möglichkeit wahrer Träume zu rechtfertigen und das Traumwissen auch hinsichtlich seines Zustandekommens zu erklären. Im zweiten Teil möchte ich mich also der Frage zuwenden, welche Kraft im Menschen dafür zuständig ist, die wahren Träume zu kreieren oder zu empfangen. Diese Frage wurde in den Enzyklopädien des 13. Jahrhunderts kontrovers diskutiert, wie die folgenden Ausführungen zeigen.

Die Imagination als Kraft der Träume

Im Hintergrund steht zunächst die Annahme, dass es die menschliche Imagination sei, die die wahren Träume empfängt. Aristoteles hatte postuliert, dass sowohl die fünf Sinne als auch der Verstand im Schlaf ruhen und sich erholen, weshalb nur die Imagination als Ursprung der Träume infrage komme.⁷⁰ Dieser Ansicht hatte sich auch Ibn Rushd

in seinem *Parva Naturalia*-Kommentar ausgeschlossen.⁷¹ Ebenso schrieb Ibn Sīnā, dass die Imagination für die Träume verantwortlich sei (dabei unterstütze sie evtl. noch eine weitere geistige Kraft, die ebenfalls unterhalb des Intellekts verortet wurde, die sogenannte Einschätzungskraft (*wahm*)).⁷²

Diese Vorstellung ist uns bereits begegnet, wenn es hieß, dass die Imagination im Menschen eine ‚intelligible Form‘ vom ‚Aktiven Intellekt‘ erhalte, und diese Form in eine materielle Vorstellung übersetze, die das zukünftige Ereignis – oder etwas sehr Ähnliches – vorausdeute. Im Detail lautet die Erklärung bei Falaquera so:

נאמ/ כי אינו רחוק שיהיה השכל הנבדל נותן לנפש המדמה הטבע הכללי אשר לאותו האיש ההווה ר'נו לומ' מושכל סבותיו ותקבל אותו הנפש המדמה פרטי מצד שהוא בחומר ואיפשר שתקבל איש אותו המושכל על אמתתו ואיפשר שתקבל מה שדומה לו .

Also liegt es nicht fern, dass der separate Intellekt [d. i. der Aktive Intellekt, H. T.] der imaginativen Seele die allgemeine Natur übermittelt, zu jenem gegenwärtig existierenden Mann; wir meinen: das Konzept seiner Gründe. Und dies empfängt die imaginative Seele partikular, insofern es materiell ist, und es kann sein, dass einer dieses Konzept so empfängt, wie es ist, oder er empfängt etwas Ähnliches.⁷³

Die Zukunft wird von der Imagination also folgendermaßen vorhergesehen: Die separaten Intellekte, besonders der Aktive Intellekt, mit dem die menschliche Seele in Kontakt kommen kann, wissen die Zukunft oder etwas über die Zukunft – jedoch nicht in der gleichen Weise, wie Menschen etwas wissen, sondern in ganz immaterieller Form, hinsichtlich der ‚Konzepte‘ für die ‚Gründe‘ dessen, was geschehen wird. Das Wissen muss so abstrakt sein, denn der Aktive Intellekt ist dieser Philosophie zufolge der Materie und dem Wissen über materielle Dinge gänzlich enthoben. Nachdem die Imagination diese Konzepte der Gründe empfangen hat, stellt sie sich in partikularer Weise etwas vor, das auf diesen Konzepten basiert, und in etwa dem entspricht, was geschehen wird. So kommen Vorstellungen zustande, welche die

Zukunft so oder so ähnlich repräsentierten, wie sie tatsächlich auch eintritt.⁷⁴

Doch was passiert, wenn ein Gelehrter, wie Falaquera selbst, ein theoretisches Traktat im Traum empfängt, oder ein Prophet, wie es die Bibel berichtet, Einblick in himmlische Sphären erhält? Handelt es sich dabei um den gleichen Vorgang? Dies scheint ausgeschlossen, denn ein solches Wissen, das den konkreten, partikularen Bereich übersteigt, kann die Imagination laut Falaquera gar nicht aufnehmen – ihre Vorstellungen sind immer ‚materiell‘, konkret, ‚partikular‘. Auch richtet sich gerade gegen eine solche Konzeption das eingangs zitierte Argument des Ibn Rushd: Wäre es möglich, abstraktes, theoretisches Wissen im Traum in der Imagination zu empfangen – wozu bräuchte es dann noch die Fähigkeit, solche Dinge intellektuell zu erschließen? Wohl um diese Probleme zu umgehen und die wahren Träume gegen solche Kritik zu verteidigen, erfinden die beiden Enzyklopädisten Shem ʿTov Ibn Falaquera und Gershon ben Solomon jeweils (unabhängig voneinander) eine neue Traumkraft, die in Bezug auf die wahren Träume neue Möglichkeiten eröffnet. Diese Innovationen sind umso bemerkenswerter, als in der ihnen bekannten Tradition, von Aristoteles über Ibn Sīnā⁷⁵ und Ibn Rushd bis zu Maimonides stets die Imagination für die Träume verantwortlich gemacht wurde, und andere seelische Fähigkeiten für die Träume vorher keine Rolle spielten.

Falaqueras Alternative zur Imagination: Intuition

Falaquera vertritt in seinem Kapitel über die Träume die Auffassung, dass wahre Träume über die Zukunft in der Imagination empfangen werden – wie dies von Ibn Rushd erläutert wurde. Darüber hinaus zitiert er jedoch eine Passage aus Ibn Sīnās Werk *al-Shifāʾ*, die in Falaqueras Augen wohl der Rechtfertigung des gelehrten oder theoretischen Traumwissens dienen sollte.⁷⁶ Da er die Passage gleich hinter Ibn Rushds Argument einfügte, in dem es heißt, die Träume könnten *kein* abstraktes, theoretisches Wissen enthalten, liegt

es nahe, dass es ihm damit um die Verteidigung jener Träume ging, in denen der Mensch auch solches Wissen empfängt – man denke an Falaqueras eigenen gelehrten Traum, in dem er ein ganzes theoretisches Traktat empfangen hatte. In der Passage von Ibn Sinā geht es jedoch nicht um die wahren Träume, oder überhaupt um Träume; Ibn Sinā präsentiert in der Passage eine neue, vorher unbekannte psychische Kraft namens *ḥads*, die so etwas wie eine intellektuelle Intuition, Scharfsinn, oder Fähigkeit zum schnellen logischen Denken darstellt.⁷⁷ Diese Intuition erlaubt es jenen Menschen, in denen sie stark ausgeprägt ist, theoretisches Wissen in kürzester Zeit, gleichsam plötzlich und ohne Anstrengung, zu erschließen:

וכתב החכם בן סינא ודע כי הלמוד [...] יש בזה יתרונות [...] ואם יהיה זה לאדם [...] נקראת זו ההכנה החזקה אומד. [...] ועל כן איפשר שיפול לאדם בנפש האומד ושיהיה נקשר במחשבתו ההוא <ה>קש בלא מלמד וזה ממה שיש בו יתרונות בכמות ובאיכות והכמות הוא כי מקצת בני אדם הוא רב לאומד לגדרים האמצעיים והאיכות הוא כי ממקצתם הוא אומד במהירות ומפני שזה היתרונות אינו מוגדר אבל [...] יגיע בקצה החסרון למי שאין לו אומד כלל על כן יתחייב שיגיע בקצה התוספת אל מי שיש לו אומד בכל <עניין> או רובם ולמי שיש לו אומד במהירות וקוצר עת. [...]

Und der Gelehrte Ibn Sina schrieb: wisse, dass [einige] bezüglich des Lernens [...] gewisse Vorteile haben. [...] Und wenn dies bei einem Mann geschieht, [...] so wird diese starke Vorbereitung „Intuition“ (*omed*) genannt. [...] Daher [da Erkenntnis auf dem richtigen Verständnis von Syllogismen beruht, H. T.] ist es also möglich, dass auf den Menschen in der Seele diese Intuition fällt, und dass in seinen Gedanken ein gewisser Syllogismus verbunden wird, ohne dass es eines Lehrers bedarf. Und dies gehört zu den Dingen, worin es Unterschiede gibt bezüglich der Quantität und Qualität. In der Quantität, weil einige Menschen ganz häufig intuitiv auf den Mittelbegriff kommen, und in der Qualität, da einige von ihnen intuitiv sehr schnell darauf kommen; denn diese Vorteile sind nicht beschränkt, sondern [...] reichen bis zu einem extremen Mangel bei jemandem, der gar keine Intuition hat, und daher notwendigerweise auch zum extremen Vorzug, bei jemandem, der Intuition in jeglicher [Sache] hat, oder in vielen, und jemandem, der sehr schnell und in kurzer Zeit diese Intuition hat.⁷⁸

Ḥads kommt zwar nicht allen Menschen in gleichem Maße zu – es ist aber die Voraussetzung eines jeden Wissenserwerbs, und Menschen, denen diese Gabe vollständig fehlt, sind darauf angewiesen, von anderen, mit mehr Scharfsinn begabten Menschen zu lernen. Mit den wahren Träumen hatte diese Fähigkeit bei Ibn Sinā nichts zu tun – vielmehr ist *ḥads* eine intellektuelle Fähigkeit, die zu Schlussfolgerungen im Wachzustand befähigt. Hinsichtlich der Träume vertrat Ibn Sinā wie bereits erwähnt, dass die Imagination sie erhält, und zwar von der Seele der Sphäre,⁷⁹ wobei es sich auch hier um konkretes und partikulares Wissen aus dem Bereich des Träumenden sowie aus der Zukunft, Ferne oder Vergangenheit handelt.⁸⁰

Falaqueras Auffassung von *ḥads* als Kraft der wahren Träume kommt also nicht von Ibn Sinā, sondern ist innovativ: Er verwendet nicht Ibn Sinās Traumtheorie, sondern vielmehr dessen Konzeption einer besonderen intellektuellen Kraft *im Wachzustand* für seine eigene Erklärung jener wahren Träume, die auch theoretisches Wissen enthalten. Vermutlich trugen bestimmte Charakteristika, die bei Ibn Sinā der Fähigkeit *ḥads* zugeschrieben wurden, dazu bei, dass sie sich für die Rekontextualisierung als Traumkraft in Falaqueras Augen besonders eignete: so die Schnelligkeit oder gar Plötzlichkeit des Schließens dank *ḥads*, welche kein aktives und konzentriertes Nachdenken erfordert (denn intuitiv und erfahrungsgemäß leuchtet ein, dass Erkenntnisse im Traum nicht das Resultat von Überlegungen, sondern eher von instantanen Geistesblitzen sind, die dem Träumenden gleichsam unvermittelt zukommen). Auch die Tatsache, dass *ḥads* nicht allen Menschen gleichermaßen eignet, sowie der Umstand, dass in Ibn Sinās Konzeption von *ḥads* der bereits erwähnte Aktive Intellekt eine zentrale Rolle spielt (da dieser bei Ibn Sinā an allen intellektuellen Vorgängen beteiligt ist),⁸¹ mögen Falaqueras Neudeutung dieser Kraft als Traumkraft beeinflusst haben.

So konnte Falaquera auch jenes abstrakte Traumwissen erklären, welches in der Imagi-

nation, die stets nur konkrete und materielle Konzepte vorstellt, nicht hätte empfangen werden können – zugleich konnte Falaquera auf diese Weise vermeiden, die prophetischen Offenbarungsträume auf die Imagination zurückzuführen, und mit deren Tendenz zu Irrtümern und Fehlschlüssen in Verbindung zu bringen. Sowohl Falaquera als auch Gershon charakterisierten die Imagination in ihren Kompilationen nämlich eher negativ.⁸² Zwar komme ihr eine spezifische Funktion im Erkenntnisprozess zu, da sie die von den Sinnen wahrgenommenen Gegenstände innerlich repräsentiere und dem Intellekt zur Verfügung stelle – doch überall dort, wo die Imagination eigenständig agiert, nicht den Sinnen oder dem Intellekt verpflichtet ist, neige sie dazu, sich zu irren und damit den Menschen zu täuschen; so verleite sie zu Fehlschlüssen und theologisch falschen Vorstellungen wie derjenigen, das Gott körperlich sei.⁸³ Dieser Vorwurf wog schwer, waren doch Anthropomorphismen in Bezug auf Gott eines der größten Probleme, gegen das der von beiden Kompilatoren hoch geschätzte Maimonides in seinem Werk angeschrieben hatte.⁸⁴

Dem starken Abgrenzungsbedürfnis gegenüber der Imagination entspricht, dass Falaquera in seiner Exegese des Jakobstraums betont, es sei der „Intellekt“ (*śikhlo*) des Propheten gewesen, der sich mit dem Aktiven Intellekt verbunden, und so den Traum von der Himmelsleiter empfangen habe.⁸⁵ Ganz besonders energisch kritisiert Falaquera zudem Samuel Ibn Tibbon (1160–1230), welcher als einer der bekanntesten hebräischen Übersetzer des Mittelalters für eine hebräische Fassung von Maimonides' Hauptwerk mit dem Titel *Moreh Nevukhim* verantwortlich zeichnete. Maimonides hatte auf Judäo-Arabisch formuliert, ein Mensch könne die Zukunft vorhersehen, wenn neben seinem Bewusstsein (*shu'ur*) seine Intuition (*ḥads*) besonders stark sei, also gerade jene Fähigkeit, die bei Ibn Sinā den intellektuellen Scharfsinn konstituierte, und die Falaquera für die Empfängerin der wahren Träume im Menschen hielt.⁸⁶ Samuel Ibn Tibbon übersetzte das ara-

bische Wort *ḥads* an dieser Stelle mit dem hebräischen Ausdruck *dimyon*, ‚Imagination‘. Der hebräischen Maimonides-Übersetzung zufolge wird die Zukunft also nicht dank der Intuition *ḥads*, sondern dank der Imagination *dimyon* vorhergesehen:

Judäo-arabisch (Maimonides):

תגד מן אלנאס מן חדסה ושעורה קוי גדא צאיב חתי
יכאד אן לא יתכיל אן אמרא יכון אלא ויכון כמא תכיל
או יכון בעצה .

Hebräisch (Samuel Ibn Tibbon):

ותמצא מבני־אדם מי שדמיונו ומשערו חזק מאד נכון,
עד שאפשר שכל אשר ידמה היותו יהיה כמו שידמה או
יהיה קצתו .

Und Du findest einen von den Menschen, dessen Intuition [auf hebräisch: Imagination] und Bewusstsein [auf hebräisch: Mutmaßung] sehr stark und treffend sind, sodass es kaum je so ist, dass er sich eine Sache imaginiert, die nicht auch so eintritt, wie er sie imaginiert hat, oder sehr ähnlich.⁸⁷

Falaquera kommentiert die Übersetzung Samuel Ibn Tibbons äußerst kritisch: „Dies ist ein großer Fehler, denn es gibt in dieser Angelegenheit keinen Zusammenhang mit der Imagination“ (*וזו שגיאה גדולה כי אין מבוא*) (לדמיון בזה הענין).⁸⁸ Intuition und Imagination seien also streng voneinander unterschieden. Falaqueras Invektive richtet sich formal nur gegen die Übersetzung Samuel Ibn Tibbons, der weitere Kontext legt jedoch nahe, dass er schon in Maimonides' judäo-arabischer Formulierung Schwierigkeiten gesehen haben dürfte. Schließlich heißt es dort, ein Mensch mit starker intellektueller Intuition (*ḥads* – חדס) sei jederzeit in der Lage, etwas so zu „imaginieren“ (*yataḥayyalu* – יתכיל), wie es später auch eintrete.⁸⁹ Für Maimonides waren also die Konzepte *ḥads* und Imagination (*al-mutaḥayyila*, von der gleichen Wurzel wie das Verb *yataḥayyalu*) nicht streng getrennt, und es gab durchaus jenen „Zusammenhang“, den Ibn Tibbon herstellt und Falaquera verneint.

Während Maimonides auf eine strenge Trennung verzichtete und einem Menschen mit starker Intuition die Fähigkeit zuschrieb, die

Zukunft imaginativ zu erfassen,⁹⁰ separierte Falaquera die beiden Bereiche ausdrücklich. Anders als Maimonides wollte er wohl tatsächlich den „Gefahren der imaginativen Prophetie“⁹¹ ausweichen, also die Frage umgehen, wie die Imagination, die doch zu so viel Falschheit führt, zugleich die wahren Träume hervorbringen könne. Auch war es Falaqueras Ziel, plausibel zu erklären, wie das theoretische Traumwissen zustande kommt; da die Imagination zum Erfassen dieses Wissens nicht in der Lage wäre, fügte der Kompilator mit *ḥads* eine Kraft so in sein Traumkapitel ein, dass sie zu einer intellektuellen Traumkraft wurde. Als Traumkraft musste er sie von der Imagination (die meist als Traumkraft schlechthin galt) scharf abgrenzen, um ihre Eigenständigkeit zu behaupten, und sie als echte Alternative zur Imagination zu präsentieren.

Gershons Alternative zur Imagination: Mutmaßung

Für Gershon sind die wahren Träume vor allem solche Träume, die Wissen über die Zukunft und über Zustände innerhalb des Körpers enthalten. Anders als Falaquera hat er daher keine Schwierigkeiten, zu erklären, wie das Wissen in die Vorstellungen der Imagination gelangt – schließlich handelt es sich um partikulares und konkretes Wissen, das den Vorstellungsfähigkeiten der Imagination gerade entspricht. Doch scheint sich auch bei ihm, eine Skepsis gegenüber der Zuverlässigkeit der Imagination eingeschlichen zu haben, denn auch er bringt diese Kraft mit Trug und Täuschung in Verbindung,⁹² und auch er ergänzt eine zweite Kraft, welche neben der Imagination in einem Menschen stark ausgeprägt sein muss, damit er wahre Träume über die Zukunft haben kann: die Mutmaßungskraft. Anders als Falaquera lehnt Gershon die Imagination also nicht völlig ab, doch stellt er ihr eine Gehilfin zur Seite.

Wie es für einen Kompilator üblich ist, und genau wie Falaquera, schreibt Gershon die Zeilen zu den Traumkräften nicht selbst, sondern entlehnt sie aus einem anderen Kontext;

in seinem Fall aus Maimonides *Moreh Nevukhim*. Diesen las er in der hebräischen Übersetzung, und in dieser Übersetzung sind es, wie gerade gesehen, die Imagination (*dimyon*) und mit ihr eine noch unbekannte „Mutmaßungskraft“ (*mesha'er*), die für die Vorhersage der Zukunft verantwortlich sind. Da Gershon des Arabischen nicht mächtig war, konnte er nicht erkennen, dass das hebräische Wort *dimyon* (Imagination) die Übersetzung für ein spezifisches Konzept Ibn Sīnās (*ḥads*) darstellte; er sah darin nur die Vorstellungskraft. Somit saß Gershon genau dem Irrtum auf, den Falaquera befürchtet und darum die Übersetzung Samuel Ibn Tibbons kritisiert hatte. Indem Gershon die beiden Kräfte in sein Traumkapitel integrierte, machte er zudem die Mutmaßungskraft zu einer neuen Traumkraft.⁹³

Was hat es mit dieser Mutmaßungskraft auf sich? Bei Maimonides war an der gleichen Stelle von Bewusstsein oder Wahrnehmung (*shu'ur*) die Rede gewesen, der hebräische Übersetzer Samuel Ibn Tibbon hatte von der gleichen Wurzel (*sh-ʿ-r*) auf Hebräisch das Wort ‚Mutmaßungskraft‘ gebildet. Beide brachten diese Kräfte mit der Zukunftsvorhersage in Verbindung, nicht jedoch mit wahren Träumen. Dies ist eine Innovation Gershons, der die Kraft zusammen mit der Imagination in seinem Traumkapitel einsetzte und postulierte, nur wenn diese beiden Kräfte in einem Menschen stark seien, habe er wahre Träume.

Ähnlich wie Falaquera verwendet also auch Gershon eine neue psychische Kraft, um die Schwierigkeit zu lösen, dass die wahren Träume einer volatilen Instanz wie der Imagination nicht allein zugeschrieben werden können. Auch wenn Gershon nicht explizit darauf eingeht, kann angesichts seiner kritischen Perspektive auf die Imagination vermutet werden, dass es sich bei der Mutmaßungskraft in seinen Augen um eine Art Absicherung handelt; möglicherweise ist seiner Theorie zufolge die Imagination dafür zuständig, verschiedene Vorstellungen eines zukünftigen Ereignisses aufleben zu lassen, und die Mutmaßungskraft dafür,

die Wahrscheinlichkeit von deren Eintreten einzuschätzen und somit die Richtigkeit des Traumwissens zu garantieren. Bemerkenswert ist, dass Gershon dabei ganz ähnlich vorgeht wie Falaquera: Auch die Mutmaßungskraft ist in Samuel Ibn Tibbons Übersetzung von Maimonides' *Moreh Nevukhim* eine Kraft, die im Wachzustand aktiv ist, und erst Gershon stellt die Passage in den Kontext des Traumwissens, indem er sie in sein Traumkapitel einfügt. Genau wie Falaquera etabliert auch Gershon mit der Mutmaßungskraft eine neue Kraft der wahren Träume, indem er zugleich kompilierend und neukontextualisierend vorgeht.

Beide Kompilatoren schienen der Imagination nicht zuzutrauen, die wahren Träume (allein) hervorzubringen oder zu empfangen; beide scheinen jedoch auch nicht den Verstand oder Intellekt mit dieser Aufgabe betrauen zu wollen. Dies mag daran liegen, dass der Verstand im Schlaf ruht, jedoch auch darin begründet sein, dass das Traumwissen wie oben ausgeführt mit einigen besonderen Eigenschaften (Ähnlichkeit, Deutungsbedürftigkeit) ausgestattet war, welche es vom Wissen des Verstandes unterscheiden. Daher fanden beide Kompilatoren eine Lösung für die von ihnen wahrgenommene Leerstelle in Bezug auf das Traumwissen, indem sie bis dato weniger weit verbreitete arabische psychologische Konzepte durch Neukontextualisierung fruchtbar zu machen suchten. Es drückt sich darin auch der Wunsch aus, Traumwissen zu plausibilisieren und zugleich einer seelischen Kraft zuzuordnen, die nicht mit jenen des wachen Geistes identisch ist. Weitere Recherchen mögen noch andere Kräfte zutage fördern, doch bisher kommen somit als Ort des Traumwissens in der mittelalterlichen hebräischen Philosophie die Imagination *dimyon*, die intellektuelle Intuition *hads* (heb.: *'omed*) und die Mutmaßungskraft *mesha'er* infrage.

Die Eigenschaften der Traumkräfte

Welche Auswirkungen hat die Zuordnung zu jenen drei Kräften jeweils auf den Status

und auf die Charakterisierung der wahren Träume und des Wissens, das im Medium der Träume erhalten wird? Welche Eigenschaften der Träume beeinflussen die Zuordnung zu einer bestimmten seelischen Kraft – und umgekehrt: Wie beeinflusst eine bestimmte Kraft, die neu als Traumkraft konzipiert wird, die Vorstellung von den Eigenschaften der Träume und des darin vermittelten Wissens?

Auch wenn die Imagination von den Kompilatoren nicht mehr als (alleinige) Traumkraft aufgefasst wurde, sondern von Falaquera in Bezug auf die gelehrten, theoretischen Träume durch *hads* ersetzt, und von Gershon durch die Mutmaßungskraft ergänzt wurde, steht sie doch in enger Verbindung zu Träumen und in Träumen vermitteltem Wissen, was sich auch in den geteilten Eigenschaften spiegelt. Es wurde bereits festgestellt, dass besonders die Eigenschaft der Ähnlichkeit bei den diagnostischen Träumen und den Zukunftsträumen mit der Imagination verbunden wurde. Daraus folgte zudem die Deutungsbedürftigkeit der Träume. Auch erklärt sich die Assoziation von Träumen und Imagination damit, dass die Träume Wissen häufig in Form von Bildern und anderen sinnlichen Eindrücken vermitteln, seltener als ausformulierte Gedanken. So sehen beispielsweise die Patienten bei den diagnostischen Träumen nicht etwa den Überfluss eines Saftes im Traum, sondern träumen von einem süßen Geschmack oder von einem Mann, der in einem See aus Blut steht. Der Bereich der Imagination ist – ähnlich wie das Reich der Träume – derjenige der Bilder, Geräusche, Geschmäcke und Gerüche. Sie sind es daher auch, die im Traum besonders verstärkt werden, wenn beispielsweise (wie Gershon unter Rückgriff auf aristotelische Motive beschreibt) ein kleines äußeres Geräusch im Traum als ein Donnern vorkommt, oder ein winziger Tropfen Flüssigkeit als Geschmack von Honig wahrgenommen wird.⁹⁴ Auch aufgrund der Sinnlichkeit der Träume wurden sie also auf die Vorstellungsbilder der Imagination zurückgeführt.

Ganz anders jene intellektuelle Intuition *ḥads*, die laut Falaquera die wahren Träume aus dem Bereich des theoretischen Wissens empfängt. Sie ist im Unterschied zur Imagination weder den Sinnen zugeneigt noch in Ähnlichkeiten befangen, sondern steht vielmehr für besonderen intellektuellen Scharfsinn. *Ḥads* ist daher vor allem mit jenen Träumen verbunden, in welchen dem Gelehrten eine im Wachzustand unerreichbare Klarheit über seinen Gegenstand zuteil wurde. Mit den Träumen mag Falaquera diese Kraft assoziiert haben, da es sich um einen *instantanen* Wissenserwerb handelt, bei dem die neuen Schlussfolgerungen dem Menschen ohne längeres Nachdenken einleuchten, und der sich daher auch in einigen Formulierungen Ibn Sīnās als Alternative zum mühsamen Schließen aus den Prämissen ausnimmt – wie jene Fähigkeit „ohne Füße zu laufen“, die Ibn Ruṣhd kritisiert hatte. Auch wenn Ibn Sīnā verdeutlicht, dass *ḥads* keine Alternative zu geistiger Arbeit, sondern vielmehr die Bedingung für jegliche vernünftige Schlussfolgerung darstellt, so neigt er doch gelegentlich selbst dazu, die Fähigkeit zu intellektueller Intuition mit langwierigen Überlegungen zu kontrastieren.⁹⁵ Solche (teils widersprüchlichen) Passagen aus Ibn Sīnās Werk mögen Falaquera beeinflusst haben.

Auch innerhalb der von Falaquera zitierten Passage schwankt Ibn Sīnā zwischen zwei Aspekten der Intuition, die widersprüchliche Tendenzen für das Traumwissen implizieren: Einerseits handle es sich bei *ḥads* um die Fähigkeit, den sogenannten „Mittelbegriff eines Syllogismus“ zu erschließen, also anhand von zwei Sätzen schnell das zu ermitteln, was logisch aus ihnen folgt. Solch eine Fähigkeit unterscheidet sich nicht wesentlich von der Weise, wie durch Nachdenken neue Erkenntnisse erworben werden; nur geht dies dank intellektueller Intuition etwas schneller als bei anderen. In diesem Fall versteht der Mensch, wie Ibn Sīnā betont, die Dinge auch nicht nur oberflächlich, sondern hinsichtlich ihrer Gründe. In der gleichen Passage beschreibt Ibn Sīnā die Intuition jedoch auch als „heilige

Kraft“ (*quwwa qudsiyya*) und erwähnt, dass sie nur auserwählten Menschen zukomme, es sei eine Art der „Prophetie“ (*nubūʿa*).⁹⁶ Ob Ibn Sīnā durch diese Formulierung die Prophetie an eine ‚gewöhnliche‘ intellektuelle Kraft rückbinden, oder umgekehrt die intellektuelle Intuition einem Bereich zuordnen wollte, der die gewöhnlichen menschlichen Fähigkeiten übersteigt, bleibt offen.

Je nachdem, wie diese Passage verstanden wird, erscheint auch Falaqueras Neuinterpretation von *ḥads* als Kraft der wahren Träume in einem je anderen Licht: Sind die wahren Träume eine besondere, prophetische Fähigkeit, die nur wenigen Menschen zukommt und die in den Bereich einer „heiligen Kraft“ der „Propheten“ fällt? Oder handelt es sich eher um eine Fähigkeit, schneller zu schließen, als dies bei anderen Menschen der Fall ist, und so vielleicht das lange Nachdenken durch plötzliche Erkenntnis im Traum zu umgehen? Die prophetischen Träume, wie der von Falaquera als intellektuelle Verbindung gedeutete Traum Jakobs, sprechen eher für die erste Sicht auf das Traumwissen – besonders die Träume der Gelehrten, wie Falaqueras eigener Traum, der ihn zu einem Traktat inspirierte, lassen sich jedoch auch als beschleunigte Form intellektueller Erkenntnis interpretieren; denn Falaquera erwähnt nicht, dass sich die Inhalte seiner Abhandlung nicht auch durch mühsame Denkarbeit hätten begreifen lassen; auch haben die in dem „Traktat des Traums“ enthaltenen Überlegungen keinen mystischen oder metaphysischen Anklang, sondern sind eher konventioneller Natur.

Als noch komplexer erweist sich die Bewertung des Traumwissens, das dank *mesḥāʿer* erlangt wurde, sowie der Auswirkungen, welche Gershons Zuschreibung der Träume an diese Kraft auf die Charakterisierung des Traumwissens hat. Das zugrundeliegende arabische Konzept *shuʿūr* ist in philosophischen Schriften nicht weit verbreitet. Dort, wo es auftritt – meist in Form des Kompositums *shuʿūr bi-l-ḥālāt* (deutsch: „Bewusstsein des Selbst“) – handelt es sich beispielsweise

bei Ibn Sinā um die Konzeption eines basalen Selbstbewusstseins, welches Menschen unabhängig von ihren rationalen Fähigkeiten aufweisen.⁹⁷ Doch scheint schon in Maimonides' judäo-arabischer Formulierung im obigen Zitat der Aspekt der Reflexivität ganz in den Hintergrund zu treten. *Shu'ūr* taucht vielmehr in Verbindung mit *hads* als eine Fähigkeit auf, etwas Zukünftiges „so zu imaginieren, wie es dann auch eintritt“ – dementsprechend formuliert auch Samuel Ibn Tibbon in seinem Lexikon, es handle sich bei dieser Kraft um eine Fähigkeit, Mutmaßungen über die Zukunft anzustellen. Er verwendet für seine hebräische Übersetzung das Wort *mesha'er*, welches zwar über die Wurzel (*sh-ʿ-r*) mit dem arabischen Begriff verwandt ist, jedoch „vorstellen, mutmaßen“ und nicht „Bewusstsein“ bedeutet:

כח המשער הוא שם לכח שבו יחשב האדם שכך יהיה,
לא שיהיה לו בו שום ידיעה, נגזר מ"כמו שער בנפשו
כן הוא" [...] ובלעז קוראים העניין הזה "אדישמר",
ובערבי: שעור – העברי והערבי והארמי שווים במלה
הזאת.

Die Mutmaßungskraft (*mesha'er*), ist der Name jener Kraft, in der ein Mensch denkt, dass etwas so und so werde, worüber er aber gar kein Wissen hat; abgeleitet von: „So wie er es sich in seiner Seele vorstellt (*shi'er*), so ist es“ [Sprüche 25,3]. [...] Und in der Fremdsprache nennen sie diese Sache: *adesmar*, und auf Arabisch *shu'ūr* – das Arabische, Hebräische und Aramäische gleichen sich bezüglich dieses Wortes.⁹⁸

Über das okzitanische Wort „adesmar“ (entspricht *estimer*, *deviner*, *imager*)⁹⁹ sowie über die hebräische Übersetzung mit dem Partizip *mesha'er* legt Samuel Ibn Tibbon fest, dass es sich bei *shu'ūr* um die Fähigkeit zur Mutmaßung oder Einschätzung handelt. Beide Ausdrücke, *adesmar* und *mesha'er*, gemahnen dabei eher an jene Einschätzungskraft (arabisch: *wahm*), die Ibn Sinā etabliert hatte, und die in den lateinischen Schriften als *aestimatio* bekannt wurde. Es ergibt sich so eine erstaunliche Parallele, die wir vorerst als Zufall betrachten müssen: Indem Ibn Tibbon die Ausdrücke *shu'ūr* und *hads* als Einschätzungskraft (*mesha'er*) und Imagination

(*dimyon*) übersetzt, scheint es so, als lägen ihnen die beiden ganz anderen arabischen Begriffe *wahm* (Aestimatio) und *mutahayyila* (Imaginatio) zugrunde. Dies passt just zur Traumtheorie Ibn Sinās, denn bei ihm war *wahm* als Kraft gemeinsam mit der Imagination für die Träume verantwortlich;¹⁰⁰ doch diese Assoziation bleibt gänzlich indirekt, da der hebräische Ausdruck *mesha'er* bei Samuel Ibn Tibbon schließlich gerade nicht das arabische *wahm*, sondern das arabische *shu'ūr* übersetzt – erst in späteren hebräischen Übersetzungen aus dem Lateinischen steht just der hebräische Ausdruck *mesha'er* für den lateinischen Ausdruck *aestimatio*, der wiederum für das Arabische *wahm* eingesetzt wurde.¹⁰¹ Wir können daher nicht sicher davon ausgehen, dass Samuel Ibn Tibbon diese Parallele beabsichtigte, und die Unterschiede zwischen den beiden Kräften bleiben bestehen: Die Funktionen von *wahm* sind in der Regel vor allem auf den Wachzustand bezogen, und viele ihrer Eigenschaften (vor allem als höchste Kraft der Tiere, die diesen erlaubt, Gefahren einzuschätzen) haben mit der hier skizzierten Mutmaßungskraft wenig zu tun. So wurde innerhalb der hebräischen Übersetzungen Samuel Ibn Tibbons eine neue eigenständige Kraft geschaffen: eine Mutmaßungskraft, deren Funktion es ist, die Zukunft vorherzusagen; bei Gershon: *im Traum* die Zukunft vorherzusagen. Mit den Eigenschaften des Selbstbewusstseins (*shu'ūr*) hat diese neue Kraft kaum noch etwas gemein – vielmehr handelt es sich um eine neue, spezifische Traum- und Zukunftsvorhersagekraft, die erklären soll, auf welche Weise ein Mensch im Traum Wissen erlangt. Somit hat die Zuschreibung zu dieser Kraft auch Einfluss auf die Konzeption des Traumwissens: Es handelt sich um konkrete, partikuläre Vorstellungen zukünftiger Ereignisse. Welche Eigenschaften Gershon dieser Kraft darüber hinaus zuschrieb, lässt sich nur indirekt ermitteln, da er die Mutmaßungskraft zwar im Traumkapitel einsetzte, sie jedoch in den Kapiteln über die verschiedenen Seelenkräfte mit keinem Wort erwähnte. Aus

Ibn Tibbons Schriften kann nur bedingt erschlossen werden, welche Bedeutung die Kraft für Gershon hatte, da sie dort nicht auf die Träume bezogen wird. Ibn Tibbon betont in seiner oben zitierten Lexikondefinition des Begriffs *mesha'er*, derjenige, der eine solche Mutmaßung habe, verfüge über „gar kein Wissen“. Dies kann als Kontrastierung verstanden werden zu „gesichertem Wissen“, welches auf andere Weise erworben wird als das Wissen jener Kraft, die vielleicht eher *Deutungsbedürftiges* oder *Unsicheres* produziert. Zugleich jedoch kann die Einschränkung im obigen Zitat („worüber er aber gar kein Wissen hat“) auch gerade so verstanden werden, dass es sich zwar durchaus um eine Form von Wissen handelt, es jedoch verwunderlich ist, wie ein Mensch zu Mutmaßungen über Ereignisse kommt, von denen er doch *eigentlich* gar nichts wissen könne, da sie in der Zukunft liegen; dies würde erneut eher auf den *revelativen* Aspekt verweisen.

Gershon lässt jedoch offen, ob die Mutmaßungskraft im Traum in Kontakt mit einem höheren oder göttlichen Bereich tritt. Erneut können wir dies nur indirekt erschließen: In der anonymen Schrift *Ruah Hen* wird ausgeführt, die Mutmaßungskraft sei eine Perfektion der Imagination, die durch Kontakt mit dem Aktiven Intellekt zur Prophetie befähigt;¹⁰² dies entspricht der Traumprophetie bei Falaquera, die ebenfalls dem Aktiven Intellekt entspringt. Gershon hingegen erwähnt einen solchen Kontakt nicht. Es ist denkbar, dass er den Aktiven Intellekt nicht benennt, da er seine Rolle in dem Geschehen für selbstverständlich hielt; es ist aber ebenfalls denkbar, dass Gershon der menschlichen Mutmaßungskraft selbst zutraut, in Kooperation mit der Imagination aus den Eindrücken des Tages auf die Zukunft zu schließen. Ob (und falls ja, inwiefern) das Traumwissen Gershon zufolge ein *göttliches* oder *offenbartes* Wissen darstellt, bleibt unbeantwortet.

Angesichts einer differenzierten Betrachtung der menschlichen Psyche sowie der Bevorzugung einer starken intellektuellen Kontrolle über die anderen Fakultäten, wie sie bei Ibn

Sinā, Maimonides und Ibn Rushd vorgezeichnet war, ergab sich die Herausforderung, die Träume einer psychischen Kraft zuzuordnen. Schrieb man sie allein der Imagination zu, so riskierte man ihre Assoziation mit Irrtum und Täuschung. Dass Träume im Intellekt entstehen, schien ebenso unplausibel, da der Intellekt im Schlaf ruhen sollte und zudem offen bliebe, was den Traum in diesem Fall von den Gedanken des Wachzustands unterschiede; es käme dann zu der von Ibn Rushd für unzulässig erklärten Dopplung des Wissenserwerbs. Das Resultat dieser Konflikte und der Bemühungen um ihre Lösung stellen die jeweils neu in den Kontext der Traumkapitel transferierten spezifischen Kräfte der intellektuellen Intuition (*hads*) und der Mutmaßungskraft (*mesha'er*) dar. Die Tatsache, dass beide Kompilatoren jeweils neue Traumkräfte (*hads* und *mesha'er*) etablierten, weist darauf hin, dass ihnen die bisherigen Erklärungen für das Phänomen nicht genügten oder diese sie nicht überzeugten. Sie bemühten sich daher darum, in ihren Quellen neue und plausible Erklärungen zu finden; auf die Gründe für diese Entscheidungen werde ich im nächsten Abschnitt eingehen.

Die wahren Träume: zwischen Ausnahme und Alltag

Unwiderrprochen blieben die skizzierten Annahmen zum Traumwissen nicht. Auch in den Enzyklopädien wird deutlich, dass sich die Kompilatoren mit Gegenargumenten konfrontiert sahen, wie unter anderem dem von Aristoteles bekannten Einwand, dass Gott (bzw. die Götter) ihr Wissen doch eher den gelehrtesten Menschen bei Tag zukommen lassen würden als mittels Träumen, wie sie auch einfache Menschen und sogar Tiere hätten.¹⁰³ Die Beobachtung, dass Hunde im Schlaf bellen, scheint dieses universelle Vorkommen der Träume zu bestätigen. Beide Kompilatoren zitieren diese Kritik des Traumwissens und führen zugleich je ein Gegenargument an: Falaquera verdeutlicht, dass

sich kein Widerspruch daraus ergeben muss, wenn einige Träume auf natürlichem Weg zustande kommen, während andere von Gott gesandt werden¹⁰⁴ – Gershon wiederum stellt die Überlegung an, das Bellen der Hunde könne (ebenso wie die Saugbewegungen der Säuglinge im Schlaf) auch eine gewohnheitsmäßige Handlung sein, die nicht unbedingt auf einen Traum hindeute.¹⁰⁵

Einmal mehr kommt zum Ausdruck, dass den Kompilatoren an einer Verteidigung von wahren Träumen gelegen ist; daher führen beide, wie gezeigt wurde, eigens eine neue Kraft in ihren Traumkapiteln ein, die das Zustandekommen der wahren Träume im Menschen erklären soll. Diese Wertschätzung des Phänomens wurde von der Forschung teils übersehen; man ging davon aus, ein „rationalistischer“ Denker wie Gershon könne wahre Träume nicht für real gehalten haben.¹⁰⁶ Indessen hat sich gezeigt, dass beide Kompilatoren besonders innovativ werden, um wahre Träume zu begründen. Da Falaquera nur selten andere Quellen als die Kommentare des Ibn Rushd zitiert, fällt die Ergänzung von Ibn Sīnā besonders auf. Gershon wiederum fügt nicht nur die erwähnte Passage aus Maimonides' *Moreh Nevukhim*, sondern zudem noch eine Begründung der diagnostischen Träume (aus Ibn Rushds *Urjūza*-Kommentar) in die Ausführungen seiner Hauptquelle ein. Schon die Entscheidung, den wahren Träumen in den Kompilationen jeweils ein eigenes Kapitel einzuräumen, ist nicht selbstverständlich: Auf Hebräisch existierten zu dem Thema damals kaum eigenständige Abhandlungen,¹⁰⁷ Maimonides hatte die Träume nur als ‚prophetische Träume‘ im Kontext der Prophetie erwähnt, und ihnen keine besondere Relevanz als separates Phänomen zugestanden; sie seien lediglich ein qualitativ nicht verschiedener Teilbereich der Prophetie.¹⁰⁸ Dass Gershon und Falaquera in ihren enzyklopädischen Werken hingegen auf wahre Träume als eigenständiges Phänomen und deren epistemische Dimensionen eingehen, zeugt davon, dass sie sie als integrativen Teil einer umfassenden Darstellung von Wissen

über die Welt erachteten. Ein wichtiger Faktor mag dabei die Relevanz der Träume im Alltag gewesen sein; so schreibt beispielsweise Falaquera unter Rückgriff auf eine Passage bei Ibn Rushd:

כי אי אפשר שיהיה המפורסם כוזב [...] כל שכן מציאות החלום האמיתי כי רוב בני אדם יראו חלומות ויזהירו במה שיתחדש להם לעתיד לבא.

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.¹⁰⁹

Eine ähnliche Beobachtung lässt sich bei Ibn Sīnā machen, der die wahren Träume ebenfalls gerade deshalb für erklärungsbedürftig hielt, da viele Menschen damit Erfahrungen gemacht haben. Gutas kommt zu folgender Einschätzung: „This is Avicenna in his least dogmatic moment – it is the most explicit acknowledgement of empiricism that one finds in his works“.¹¹⁰ Bei Ibn Sīnā wie bei Falaquera sind also die wahren Träume zunächst ein Phänomen der empirischen Realität, mit dem sie sich konfrontiert sehen. Schon Aristoteles berichtet trotz seiner skeptischen Haltung, dass die *Erfahrung* kaum bestreitbar sei, dass Menschen Dinge träumen, die zukünftig eintreten, auch wenn er diese Ereignisse für Zufälle hält.¹¹¹ Dies kann für die wahren Träume behauptet werden, die die Zukunft vorhersagen oder Klarheit über halakhische Fragen versprechen, da diese im Alltag eine Rolle spielten. Auch die diagnostischen Träume hatten möglicherweise noch empirische Relevanz im Bereich der Medizin, und obwohl es sich bei den Träumen der Gelehrten um einen Topos handelt, will Falaquera selbst eine entsprechende Erfahrung gemacht haben, die ihn noch dazu von der Existenz wahrer Träume überzeugt habe. Die arabischen und hebräischen Philosophen waren offen für den Bereich des Erfahrungswissens und bemühten sich, für verbreitete Phänomene entsprechende philosophische Erklärungen zu finden. Dies gilt ganz beson-

ders für die hebräischen Enzyklopädien, da die Autoren dieser Werke versuchten, für ein breiteres Publikum anschlussfähig zu sein und eine große Fülle an Wissen darzustellen; so betonten Falaquera und Gershon beide in ihren Einleitungen, Wissen auch von weniger anerkannten oder nicht-jüdischen Gelehrten aufzunehmen, sofern die Meinungen oder Beobachtungen vernünftig erscheinen.¹¹² Was vielleicht zunächst erstaunen mag, und doch aus den gerade zitierten Passagen recht deutlich hervorgeht: Wahre Träume sind aus Sicht der Enzyklopädisten gerade ein solches Phänomen, das im Alltag relevant ist, und dessen philosophische Erklärung darum notwendig erscheint. Hier wird nicht etwa, wie man meinen könnte, ein traditionelles Element (prophetische Träume) entgegen jeder Empirie behauptet, sondern umgekehrt ein empirisch (scheinbar) verbreitetes Phänomen trotz großer theoretischer Schwierigkeiten bestmöglich im Rahmen des philosophischen Vokabulars erklärt.

Gerade die schematische Unterteilung in ‚rationale‘ und ‚irrationale‘ Wissensbereiche und das Vorurteil, dass beispielsweise die Erklärung eines empirisch relevanten und vielseitigen Phänomens wie der wahren Träume für ‚irrationale‘ gegolten hätte, lässt schnell übersehen, dass die Kompilatoren sich um eine plausible psychologische Erklärung bemüht-

ten, die nicht von solchen Gegensätzen geleitet ist.¹¹³ So mag zwar richtig sein, dass die wahren Träume insofern nicht ‚rational‘ sind, als ihr Ursprung nicht im Intellekt liegt – damit sind sie jedoch noch lange nicht ‚irrational‘ (besonders nicht im Sinne von ‚unwahr‘), sondern beispielsweise ‚imaginativ‘ – oder, wie Falaquera argumentieren würde, ‚intuitiv‘ im Sinne der spezifischen Fähigkeit *ḥads*. Die sehr differenzierten Auseinandersetzungen mit intellektueller Intuition, Imagination, Mutmaßung und Einschätzung zeugen davon, dass die mittelalterlichen Philosophen vielfältige Wissenszugänge akzeptierten und für relevant erachteten (man denke auch an Falaqueras strenge Beurteilung der ungenauen Übersetzung Samuel Ibn Tibbons); bis heute werden diese Differenzierungen von der Forschung allerdings nicht ausreichend beachtet.¹¹⁴ Traumwissen wurde also in seinen unterschiedlichen Ausprägungen bei den Enzyklopädisten Falaquera und Gershon als eigenständiger Wissensmodus gefasst, für den neben rationalen Formen der Erkenntnisgewinnung Geltung beansprucht wurde. Tatsächlich ist es einem zu engen Wissensverständnis der Forschung geschuldet, dass diese epistemische Offenheit vormoderner Denker bislang eher verkannt wurde.

Hanna Zoe Trauer

Anmerkungen

- 1 Zu dieser Adaption s. 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. v. Louise Marlow, Cambridge, MA 2008, S. 50–77.
- 2 Ibn Rushd (Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd), *Talḥīṣ kitāb al-ḥiss wa-l-maḥsūs*, hg. v. Harry Blumberg, Cambridge, MA 1972, S. 89, alle dt. Übers. H. T.
- 3 Ibn Rushd (Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd), *Epitome of Parva Naturalia*, hg. u. übers. v. Harry Blumberg, Cambridge, MA 1961, S. 105, Anm. 17.
- 4 Für eine Diskussion des Begriffs s. Steven Harvey, „Introduction“, in: ders., *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht [u. a.] 2000, S. 1–28.
- 5 Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *De’ot ha-Filosofim*, Handschrift Parma, Biblioteca Palatina, MS 3156 (De Rossi 164) (IMHM 13897), fols. 1r–291r, hier fol. 4v.
- 6 Zur Übersetzungsbewegung Gad Freudenthal, „Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: Leur appropriation, leur rôle“, in: *Revue des Études Juives* 152 (1993), S. 29–136, zu den Enzyklopädien den Band *The Medieval Hebrew Encyclopedias*

- of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference, hg. v. Steven Harvey, Dordrecht [u. a.] 2000.
- 7 Moritz Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, S. 11 f.
 - 8 Heinrich Gross, „Zur Geschichte der Juden in Arles“, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* 28 (1879), S. 17–25, 62–69, 121–130, 228–238, 323–332, 350–359, hier S. 63.
 - 9 Ganz ähnliche Beobachtungen machte am Sonderforschungsbereich für die griechischen medizinischen Enzyklopädien Ricarda Gäbel, „Galen oder nicht Galen, das ist hier (nicht) die Frage! Ausschluss, Ablehnung und Annahme von Wissen in den medizinischen Enzyklopädien der Spätantike“, in: *Dynamiken der Negation. (Nicht)Wissen und negativer Transfer in vormodernen Kulturen*, hg. v. Şirin Dadaş u. Christian Vogel, Wiesbaden 2021, S. 331–351.
 - 10 Siehe die Vorrede von Anne Eusterschulte und Andrew James Johnston in diesem Band auf S. 6 f.
 - 11 Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 5r.
 - 12 Zu Falaquera s. Raphael Jospe, *Torah and Sophia. The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Cincinnati 1988, zu Falaqueras Enzyklopädie Steven Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*: Its Sources and Use of Sources“ in: ders., *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht [u. a.] 2000, S. 211–247.
 - 13 Gershons Enzyklopädie liegt in über 40 Handschriften vor, gedruckt u. a. in Gershon Ben-Shlomo, *Sha'ar ha-shamayim*, Druck Warschau 1875; übers. in: Gershon Ben-Shlomo, *The Gate of Heaven*, übers. v. Friedrich S. Bodenheimer, Jerusalem 1953, s. a. James T. Robinson, „Gershon 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*, hg. v. Steven Harvey, Dordrecht [u. a.] 2000, S. 248–269.
 - 14 Für diese Einschätzung s. a. Hagar Kahana-Smilansky, „The Mental Faculties and the Psychology of Sleep and Dreams“, in: *Science in Medieval Jewish Cultures*, hg. v. Gad Freudenthal, Cambridge 2011, S. 230–254, S. 236. Eine Ausnahme bildet die Schrift *Shena vi-yqiša le-'aristo*, wobei es sich möglicherweise um eine Übersetzung aus dem Lateinischen handelte, s. zu dieser Schrift Hagar Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness: A Medieval Hebrew Adaptation of an Unknown Latin Treatise“, in: *Aleph. Historical Studies in Science & Judaism* 10 (2010), S. 66–118.
 - 15 S. Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*“.
 - 16 S. Robinson, „Gershon ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*“.
 - 17 S. Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness“.
 - 18 Moses Maimonides, *Dalālat al-ḥā'irīn*, hg. v. Samuel Munk, Jerusalem 1931.
 - 19 Moses Maimonides, *Moreh ha-Nevukhim. Hebrew Version of R. Samuel Ibn Tibbon*, hg. v. Yehuda Ibn Shmuel, Jerusalem 1987.
 - 20 Maimonides, *Dalālat*, Kapitel II, 36, vor allem das Zitat mit Bezug auf Talmud Berakhot 57b, die Träume seien „ein Sechzigstel“ der Prophetie, also zu dieser nur quantitativ ins Verhältnis zu setzen.
 - 21 Für diese Beobachtung s. auch Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*“, S. 232 f.
 - 22 S. Robinson, „Gershon ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*“, S. 261.
 - 23 Diese Option findet sich an einer Stelle bei Falaquera (*De'ot* fol. 205r), doch handelt es sich vermutlich um eine an die Tradition angelehnte Bezeichnung für den im Folgenden diskutierten „Aktiven Intellekt“.
 - 24 Zu den komplexen Theorien bez. der Verbindung mit dem Aktiven Intellekt s. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna & Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect*, New York/Oxford 1992, S. 321–335.
 - 25 Aristot. *div.* 463b31–464a19.
 - 26 Diese populäre Theorie findet nur eine kurze Erwähnung bei Ibn Rushd und Falaquera, s. Ibn Rushd, *Talḥiṣ*, S. 67 und Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 205r.
 - 27 Gershon, *Sha'ar* (Warschau), S. 71; evtl. fehlt hier hinter כך ein zweites יהיה, evtl. bedeutet der Satz auch, dass einer es „so sagte“ und es wurde so. Inhaltlich bleibt die Aussage gleich. Im Zitat ist nicht von „träumen“, sondern von „vorstellen“ die Rede, da Gershon das Zitat aus einem anderen Kontext kompiliert und auf die Träume anwendet, dort ursprünglich jedoch nicht die Träume gemeint sind.
 - 28 Aristoteles spricht allgemeiner von Träumen, die „den Bereich des Träumenden überschreiten, sei es in Zeit, Raum oder Umfang“, s. Aristot. *De insomniis* 464a 1–2, zitiert nach *Parva Naturalia III: De insomniis. De divina*

- tionem per somnum, hg. u. übers. v. Philip J. van der Eijk, Berlin 1994, S. 29.
- 29 S. Ibn Rushd, *Talḥīṣ*, S. 79.
- 30 S. zu dieser Theorie aus der arabischen Adaption Rotraud Hansberger, „Kitāb al-Ḥiss wa-l-maḥsūs: Aristotle's *Parva naturalia* in Arabic Guise“, in: *Les Parva naturalia d'Aristote: Fortune antique et médiévale*, hg. v. Pierre-Marie Morel u. Christophe Grellard, Paris 2010, S. 143–162, hier S. 146.
- 31 Ebd., sowie Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams“, S. 57 f.
- 32 Zu dieser Theorie s. Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness“, S. 105–107 und Gershon, *Sha'ar* (Warschau), S. 71.
- 33 Alexander Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung im Talmud*, Wiesbaden 2006, S. 171–208 zu zahlreichen Traumsymbolen.
- 34 Babylonischer Talmud, Traktat Berakhot, 56a, auch zitiert in Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung*, S. 141–151.
- 35 Ebd., S. 144. Die Prämisse dieser Anekdote ist die Überzeugung, dass ein Traum stets so eintritt, wie er vom Deuter ausgelegt wird, s. dazu: Andreas Lehnardt, „Alle Träume erfüllen sich nach ihrer Deutung“. Jüdische Trauminterpretation im Mittelalter“, in: *Traum und Vision in der Vormoderne: Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*, hg. v. Annette Gerok-Reiter u. Christine Walde, Berlin 2011, S. 45–64.
- 36 Genesis 28,10–22 und Daniel 2, 4 und 7 u. 8.
- 37 S. Christfried Böttrich u. Sabine Fahl, u. Mitarb. v. Dieter Fahl, *Leiter Jakobs*, JSHRZ.NF I/6, Gütersloh 2015, S. 49, Anm. 196: „Das Bild von der Leiter hat schon von vornherein einen unverkennbaren Sinnüberschuss: Für das, was Gott ganz direkt zu Jakob sagt (Gen 28,13–15) bedarf es – wie schon in den früheren Gottesreden zu Abraham – keiner zusätzlichen Symbole“.
- 38 So bspw. die Deutungen der Jakobsleiter in der jüdischen Tradition, vgl. 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. v. Ephraim E. Urbach u. a., Jerusalem 1967, S. 1–32 und Sara Klein-Braslavy, „Maimonides' Interpretation of Jacob's Dream of the Ladder“, in: dies., *Maimonides as Biblical Interpreter*, Brighton, MA 2011, S. 89–123.
- 39 Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 203v.
- 40 So in Bereshit Rabbah 68,11 und bTalmud Chullin 91b.
- 41 Genesis 28,17.
- 42 Fragmente in Jospe, *Torah und Sophia* (Appendix E).
- 43 Zitiert nach ebd., S. 475 f.
- 44 Zu dieser Praxis s. bspw. 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. v. David Engel u. a., Leiden 2012, S. 111–143.
- 45 Ebd., für den ersten Ausspruch S. 116, 124 (mit Verweis auf bTalmud Gittin 42a) und für den zweiten S. 131.
- 46 Zu diesem Werk s. ebd., S. 134–138 und Israel Ta-Shma, „She'elot u-Teshuvot min ha-Shamayim“, in: *Tarbiz* 57 (1987), S. 51–66.
- 47 Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, hg. v. Yair Shiffman, Jerusalem 2001, S. 317.
- 48 Ebd.
- 49 Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Iggeret ha-Ḥalom (Treatise of the Dream)*, hg. v. Henry Malter, London 1911.
- 50 Zu den gelehrten Träumen bei Ibn Sīnā s. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden 1988, S. 183 f. u. S. 28.
- 51 Ibn Rushd, *Talḥīṣ*, S. 58.
- 52 S. 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. v. Steven M. Oberhelman, Farnham, Surrey 2013, S. 33–68.
- 53 Aristot. *div.* 463a3–21, nach van der Eijk S. 27 f.
- 54 Galen, *On Diagnosis from Dreams*, übers. v. Steven M. Oberhelman, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 38 (1983), S. 36–47, besonders S. 43–45 zu den Traumbildern.
- 55 Gershon, *Sha'ar* (Warschau), S. 71 u. S. 69 f.
- 56 Paul Diepgen, *Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter*, Berlin/Heidelberg 1912, S. 35.
- 57 Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Sefer ha-Mevaqqesh (Book of the Seeker)*, übers. v. M. Herschel Levine, New York 1976, S. 22, hebräisch in Shem Ṭov Ben Joseph Ibn Falaquera, *Sefer ha-Mevaqqesh*, hg. v. Mordechai Tama, Den Haag 1778–1779, S. 20–22.
- 58 Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 205v.
- 59 Gershon, *Sha'ar* (Warschau), S. 71; Ergänzung H. T. nach der arabischen Vorlage und der lateinischen Übersetzung.
- 60 S. o. Anm. 31, und Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 203r.

- 61 S. Ibn Rushd, *Talḥīṣ*, S. 84 f. und Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams“, S. 59.
- 62 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 203v.
- 63 Genesis 41,25–36 und Daniel 2, besonders Vers 19.
- 64 Dazu, dass Sinne und Intellekt (im Vergleich mit der Imagination) in der Regel nicht irren, s. Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 170v und Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 74.
- 65 Ebd., im Verlauf d. Traumkapitels, S. 70 f.
- 66 Zu dieser Theorie der arabischen *Parva Naturalia*-Adaption s. Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams“, S. 57 f.
- 67 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 205v; den Topos greift Falaquera auch im *Sefer ha-Mevaqqesh* auf, s. die Ed. Levine S. 21 f.
- 68 Kanarfogel, „Dreams as a Determinant of Jewish Law and Practice“, S. 142, der allerdings hier aus christlichen Quellen ohne ausführliche Argumentation auf die ashkenazischen jüdischen Quellen schließt.
- 69 Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71.
- 70 Aristoteles, *De Insomniis*, 458b9 und 495a8–22 nach van der Eijk S. 17 f.
- 71 Ibn Rushd, *Talḥīṣ*, S. 69.
- 72 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. v. James E. Montgomery, Leuven [u. a.] 2006, S. 337–354, hier S. 343.
- 73 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 203r.
- 74 Ihren Ursprung hat diese Theorie der Träume in der arabischen *Parva Naturalia*-Adaption, s. dazu Hansberger, „How Aristotle Came to Believe in God-Given Dreams“.
- 75 Mit der Einschränkung, dass die Kraft *wahm* bei Ibn Sinā möglicherweise an der Entstehung der Träume beteiligt war (s. Anm. 72), deren Rolle wird jedoch nicht ausgeführt und von den Enzyklopädisten nicht rezipiert.
- 76 Für diese Beobachtung s. auch Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera’s *Deʿot ha-Filosofim*“, S. 232 f.
- 77 Zu der Passage s. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, S. 161–163, zu der Kraft im Allgemeinen Dimitri Gutas, „Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna’s Epistemology“, in: *Aspects of Avicenna*, hg. v. Robert Wisnovsky, Princeton 2013, S. 1–38.
- 78 Falaquera, *Deʿot* (Parma), fol. 204v–205r.
- 79 Ebd., sowie Dimitri Gutas, „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, hg. v. Maria Cândida Pacheco u. José Francisco Mairinhos, Turnhout 2006, S. 351–372, hier S. 360 f.
- 80 Ebd., S. 361 f.
- 81 Ebd., S. 357.
- 82 S. die jeweiligen Kapitel zur Imagination, Falaquera, *Deʿot* (Parma) fol. 170r–172r und Gershon, *Shaʿar* (Warschau) S. 72–74.
- 83 S. dazu ebd., S. 73, basierend auf Maimonides’ Argumentation, s. dafür Maimonides, *Dalālat*, I, 73, S. 147.
- 84 S. bspw. Kenneth Seeskin, „Maimonides“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), hg. v. Edward N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/maimonides/> (18.11.2022).
- 85 S. o. Anm. 43.
- 86 Maimonides, *Dalālat*, II, 38, S. 266.
- 87 Ebd.; für den hebräischen Text s. Maimonides, *Moreh ha-Nevukhim*, S. 332.
- 88 Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, S. 360.
- 89 Maimonides, *Dalālat*, II, 38, S. 266.
- 90 Amira Eran, „Intuition and Inspiration – The Causes of Jewish Thinkers’ Objection to Avicenna’s Intellectual Prophecy (*Hads*)“, in: *Jewish Studies Quarterly* 14 (2007), S. 39–71, hier S. 59.
- 91 Ebd. („dangers of imaginative prophecy“).
- 92 S. Anm. 83.
- 93 Gershon, *Shaʿar* (Warschau), S. 71.
- 94 Ebd., S. 70 f. basierend auf Aristot. *div.* 463a10–16, nach van der Eijk S. 28.
- 95 Gutas, „Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna’s Epistemology“, S. 25–26.
- 96 Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, S. 163.
- 97 S. bspw. Deborah Black, „Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows“, in: *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*, hg. v. Shahid Rahman u. a., Dordrecht 2008, S. 63–87 sowie Ahmed Alwishah, „Avicenna on Self-Cognition and Self-Awareness“, in: *Aristotle and the Arabic Tradition*, hg. v. dems. u. Josh Hayes, Cambridge 2015, S. 143–163.
- 98 Samuel Ibn Tibbon, *Perush ha-Millot ha-zarot asher be- ma’amar ha-rav z.s.l.*, hg. v. Yehuda Ibn Shmuel, Jerusalem 1987, Lexikoneintrag auf S. 59 f.

- 99 Wörterbuch des Okzitanischen auf DOM en ligne. Dictionnaire de l'Occitan médiéval, URL: www.dom-en-ligne.de, Lemma *adesmar*.
- 100 S. Anm. 72.
- 101 Carsten L. Wilke, „Judah Romano's Hebrew Translation From Albert, *De Anima* III“, in: *Latin-into-Hebrew: Vol 2, Texts in Contexts*, hg. v. Gad Freudenthal u. Resianne Fontaine, Leiden 2013, S. 369–436, hier S. 373 und im Folgenden.
- 102 Anonym, *Ruah hen*, hg. v. Ofer Elior, Jerusalem, 2016, S. 247, Nr. 27.
- 103 Aristot. *div.* 463b12–14, nach van der Eijk S. 29; die konkrete Beobachtung, dass Hunde im Schlaf bellen, kommt in *hist. an.* 536b27–30 zur Sprache.
- 104 Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 205r, s. a. Harvey, „Shem-Tov Ibn Falaquera's *De'ot ha-Filosofim*“, S. 232.
- 105 Gershon, *Sha'ar* (Warschau), S. 71.
- 106 Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*“, S. 261.
- 107 Außer jene anonyme Schrift über Schlaf und Wachen, s. zu dieser Kahana-Smilansky, „Aristotle on Sleep and Wakefulness“.
- 108 Maimonides, *Dalalat*, II, 36, S. 261.
- 109 Falaquera, *De'ot* (Parma), fol. 200r.
- 110 Gutas, „Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna“, S. 352–354, Zitat auf S. 353.
- 111 Aristot. *div.* 462b14–16, van der Eijk S. 27.
- 112 So Gershon über die Meinungen der „Weisen der Völker“, *Sha'ar* (Warschau), S. 3, und Falaquera mit dem von Maimonides übernommenen Spruch „Höre die Wahrheit, wer sie auch spricht“, *De'ot* (Parma), fol. 3v.
- 113 So die Tendenz bei Robinson, „Gershom ben Solomon's *Sha'ar ha-Shamayim*“, der daher den Status des Traumwissens bei Gershon falsch einschätzte („[Gershon] quickly dispenses with the subject“), S. 261.
- 114 Wenn beispielsweise in Bezug auf *hads* und Imagination unterschiedslos von einem Bereich des imaginativen, elusiven und semi-rationalen gesprochen wird, obwohl die vormodernen Denker selbst viel nuancierter zwischen den aufgezählten Adjektiven zu unterscheiden wussten, s. Eran, „Intuition and Inspiration“: „dangers of imaginative prophecy [...] *hads* as part of the elusive expressions of semi-rational insight“, S. 59.