

Aus: R. Hiestand (Hrsg.), Traum und Träumen. Inhalt • Darstellung • Funktionen einer Lebenserfahrung in Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1993 (Studia humaniora 24), 15–42.

Nur zum persönlichen Gebrauch

Bernd Manuwald

Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike

“Denn auch der Traum kommt von Zeus”, sagt Achill am Anfang der Ilias, als er die divinatorischen Möglichkeiten durchgeht, um eine Auskunft zu bekommen, warum Apollon die Griechen mit einer Seuche heimsucht und wie man ihr begegnen könne (Hom. Il. 1,63). Mit dieser am Beginn der schriftlichen griechischen Überlieferung stehenden Aussage ist schon ganz Wesentliches für eine, um nicht zu sagen die Hauptlinie griechischer Traumauffassung festgelegt, die sich über die gesamte Antike beobachten läßt: Der Traum wird verstanden als von Gott gesandtes Phänomen, das darüber belehren kann, was sein wird oder was man zu tun hat, dessen Auswertung mithin einen Teil der Mantik bildet. In den homerischen Epen sind die Träume (ὄνειροι) aber nicht bloß gottgesandt in dem Sinne, daß im schlafenden Menschen ohne sein Zutun ein Vorgang ausgelöst wird, sondern sie können ganz konkrete, von außen herantretende Wesen sein. Einmal hören wir sogar von einem Wohnort, dem Land der Träume (δημος ὄνειρων), nahe der Unterwelt (Od. 24,12), und ganz passend verfügen sie dann bei Hesiod als Abkömmlinge der Nacht auch über eine Genealogie (th. 211f.).

Träume können – nach Homer – auf verschiedene Weise zu den Menschen gelangen: Im 2. Buch der Ilias gibt Zeus dem personifizierten Traum, dem Oneiros, einen (in diesem besonderen Fall) trügerischen Auftrag, den er Agamemnon ausrichten soll. Oneiros¹ geht zu Agamemnon, tritt ihm zu Häupten, wobei er das Aussehen Nestors annimmt, und teilt Agamemnon mit,

¹ Zum Epitheton οὔλος (wohl “‘baneful, destructive’”) vgl. A.H.M. Kessels, *Studies on the dream in Greek literature*, Utrecht 1978, S. 40ff., dessen Untersuchung überhaupt zu den Träumen bei Homer zu vergleichen ist (worauf sie sich im Gegensatz zum Titel im wesentlichen beschränkt).

was Zeus ihm aufgetragen hat, nicht ohne sich ausdrücklich als Bote des Zeus zu bezeichnen². Agamemnon 'träumt', daß ihm jetzt nichts mehr im Wege stehe, Troja zu erobern – ein klassischer Wunscherfüllungstraum im Freudschen Sinne, nur daß für den epischen Dichter der Traum eben kein Produkt der Innenwelt ist (Il. 2,5-83). Der Vorstellung von der Außenverursachung entspricht der im Griechischen übliche Ausdruck 'einen Traum sehen' (ὄναρ ἰδεῖν, V. 82) statt 'einen Traum haben', wie wir sagen³. Als Traumgestalt kann auch die Seele eines Toten kommen, offenbar dann aus eigener Kraft, ohne daß von der Sendung durch einen Gott die Rede wäre. So erscheint der tote Patroklos dem schlafenden Achill und gibt ihm Anweisungen bezüglich seiner Bestattung. Derart 'real' ist die Erscheinung, daß Achill sie anspricht und nach ihr greifen will (Il. 23,65-101). Ein Gott kann aber auch selbst erscheinen, wie Athene in die Kammer der schlafenden Nausikaa geht und ihr in Gestalt einer Freundin im 'Traum' Anweisungen gibt (Od. 6,13-42). Wie sehr der Traum in solchen Fällen als etwas von außen Kommendes verstanden wird, zeigt ein weiteres Beispiel aus der Odyssee: Athene schafft ein Bild (εἶδωλον) in Gestalt von Penelopes Schwester und schickt es mit einer Trostrede in Penelopes Schlafgemach, das es durch das 'Schlüsselloch'⁴ betritt und ebenso wieder verläßt (Od. 4,795-839).

2 Nach E.R. Dodds (*The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles 1951, 5. Aufl. 1966; dt. Übers. *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 [wonach im folgenden zitiert wird], S. 57; S. 206 Anm. 9) bezeichnet ὄνειρος bei Homer fast stets eine Traumfigur, nicht das Traumerlebnis, in welcher Bedeutung das Wort nur in dem Ausdruck ἐν ὄνειρῳ (Il. 22,199; Od. 19,541 = 21,79) vorzukommen scheint. Aber wenn Nestor sagt: εἰ μὲν τις τὸν ὄνειρον Ἀχαιῶν ἄλλος ἔνειπε (Il. 2,80), dann muß der Trauminhalt gemeint sein. Vgl. auch Od. 19,535. Sehr wohl kann allerdings die ursprüngliche Bedeutung von ὄνειρος 'Traumfigur' gewesen sein; vgl. Kessels (wie Anm. 1), S. 174ff. zum Unterschied zwischen ὄνειρος und ὄνειρον.

3 Vgl. Dodds, S. 58; G. Björck, "ONAP ΙΔΕΙΝ. De la perception de rêve chez les anciens", *Eranos* 44 (1946), S. 306-314, bes. S. 311ff.

4 παρὰ κληῖδος ἱμάντα, Od. 4,802.

Die bisher aufgeführten Träume lassen sich, wenn man ihre Art bestimmen will, nach späterer antiker Klassifikation am ehesten dem Typus des χρηματισμός zuordnen, d.h. dem orakelhaften Traum, bei dem eine Autoritätsperson erscheint und unverhüllt angibt, was geschehen soll⁵. Träume dieser Art bedürfen als solche keiner Auslegung. Anders verhält es sich bei symbolischen Träumen, von denen es ein erstes, besonderes Beispiel ebenfalls in der Odyssee gibt. Penelope träumt⁶: Zwanzig Gänsen, die bei ihr den Weizen aus dem Wasser fressen, brach ein vom Berge gekommener Adler den Hals und verschwand wieder. Auf das Wehklagen der Penelope hin kommt der Adler wieder und sagt mit menschlicher Stimme: "Fasse Mut, Tochter des weitberühmten Ikarios! Kein Traum ist dieses, sondern richtige Wahrheit, die dir vollendet werden wird. Die Gänse sind die Freier, ich aber war dir vordem ein Adlervogel, jetzt aber hinwieder bin ich als dein Gatte gekommen, der ich über die Freier alle ein schmachliches Schicksal bringen werde!" (Od. 19,546-550; Übers. Schadewaldt).

Penelope hat also – ganz ungewöhnlich für symbolische Träume – die Deutung gleich mitgeträumt⁷. Daß sie dann trotzdem noch den unerkannt als Bettler vor ihr sitzenden wirklichen Odysseus um eine Stellungnahme dazu bittet, mit der natürlich die Interpretation des geträumten Odysseus nur bestätigt werden kann (Od. 19,535; 555-558), hängt mit Penelopes grundlegender Skepsis hinsichtlich der Gültigkeit von Träumen zusammen. Schon der Traum selbst hatte sich paradoxerweise damit legitimiert, daß er nicht Traum, sondern in Erfüllung gehende Wirk-

5 Macrobius, somn. 1,3,2 u. 8; dieser Typ des (gottgesandten) Traums entspricht der direkten Art des Umgangs der Götter mit den Menschen in den homerischen Epen überhaupt. Vgl. Kessels (wie Anm. 1), S. 157.

6 Vgl. zu diesem Traum Kessels (wie Anm. 1), S. 91ff.

7 Insofern nimmt auch dieser Traum (in seinem zweiten Teil) das Muster des "message-dream" an; vgl. Kessels (wie Anm. 1), S. 150f. Vgl. zur besonderen Struktur dieses Traumes auch schon W.St. Messer, *The Dream in Homer and Greek Tragedy*, New York 1918, S. 34f.

lichkeit sei⁸ (V. 547) – eine erste Formulierung der unaufhebbaren Spannung, die besteht zwischen der Einschätzung des Traumes als eines die üblichen menschlichen Möglichkeiten übersteigenden Erkenntnismittels einerseits und andererseits der Auffassung, die eigentliche Wirklichkeit sei nicht der Traum, sondern das im Wachen Wahrgenommene (“Träume sind Schäume”). Auf dieser letzten Vorstellung beruht (schon bei den Griechen) die Verwendung von ‘träumen’ und ‘Traum’ als Chiffre für etwas Nichtiges, worauf ich hier nur hinweisen kann, etwa wenn Pindar den Menschen ein schattenhaftes Traumbild (σκιᾶς ὄναρ, Pyth. 8,95) nennt⁹.

Penelopes eigene Skepsis geht noch erheblich weiter: Träume seien nicht eigentlich handhabbar, sie redeten Ungeschiedenes, und nicht alle gingen den Menschen in Erfüllung, d.h. man sähe es ihnen als solchen nicht an, ob sie in Erfüllung gingen (sc. auch wenn die Deutung an sich klar ist)¹⁰. Es gibt nämlich, wie Penelope meint, zwei Tore, durch welche die Träume kommen, eines aus Horn und eines aus Elfenbein. Kommen sie durch das aus Horn (κέρας), bringen sie Erfüllung (κράινω), passieren sie das elfenbeinerne Tor (ἐλέφας), so betrügen sie (ἐλεφαίρομαι) (Od. 19,560-567)¹¹. Diese Ausführungen dienen

8 Zum Begriffspaar ὄναρ – ὕπαρ vgl. Kessels (wie Anm. 1), S. 186ff. Anders R.G.A. van Lieshout, *Greeks on dreams*, Utrecht 1980, S. 41ff.

9 Genauer: ein Traumbild, das zum Gegenstand einen Schatten hat; vgl. zur schwierigen und umstrittenen Bedeutung des Ausdrucks Kessels (wie Anm. 1), S. 228ff. – Vgl. zur Chiffre ‘Traum’ auch Platon, *Politeia* 476 cd, wonach das Befangensein in der empirischen Sinnenwelt dem Träumen entspricht, die Fähigkeit aber, die Dinge an sich (Ideen) zu erkennen und, was an ihnen nur teilhat, von den Dingen selbst zu unterscheiden, dem Wachzustand.

10 Dies ist vermutlich der Sinn der Vv. 560f.

11 Horn und Elfenbein sind wohl wegen der ‘etymologischen’ Verbindung mit κράινειν und ἐλεφαίρεσθαι gewählt; J. Hundt, *Der Traumglaube bei Homer*, Diss. Greifswald 1934, S. 78ff. Abwegig scheint mir die von Eustathios ausgehende Erklärung van Lieshouts (S. 38f.), wonach Elfenbein mit dem Mund (Zähne) assoziiert wird (Träume, die man hört) und Horn mit den Augen (Träume, die man sieht). Die Assoziationen an Körperteile liegen schon wegen der Epitheta (πιστός, V. 564; ξεστός, V. 566) fern, die auf künstliche Bearbeitung weisen.

zunächst der Zeichnung der Penelope, für die charakteristisch ist, daß sie an die Rückkehr des Odysseus nicht mehr glauben kann, so viele Anzeichen es dafür auch gibt und so nahe er ihr in Wirklichkeit schon ist. Aber hinter den Bemerkungen steht gewiß auch eine allgemeine, vom Autor geteilte Unsicherheit über die Verlässlichkeit von Träumen.

Das führt uns zurück zum Traum Agamemnons in der *Ilias*, der von Zeus ausdrücklich als Trugtraum gesandt war. Welche Möglichkeiten hat der Mensch zu entscheiden, ob er einem Traum folgen soll? Nestor bemerkt zu dem von Agamemnon erzählten Traum, wenn ihn irgendein anderer Achäer erzählt hätte, würde man ihn für Trug (ψεῦδος) halten und sich nicht danach richten; tatsächlich habe ihn aber der weitaus beste der Achäer gesehen (Il. 2,80-83). Das ist nichts anderes als der – in diesem konkreten Fall freilich untaugliche – Versuch, ein Kriterium zur Traumbeurteilung zu finden, und zwar wird das Kriterium des aus der orientalischen Traumliteratur bekannten Königstraums angewandt, dem man eine herausragende Bedeutung beimaß. Noch die spätere griechische Traumdeutung berücksichtigte die soziale Stellung des Träumenden¹².

Sodann ‘sieht’ der Grieche immer einen Traum, auch wenn eine Person darin spricht. Könnte der Träumende zwischen “‘sight-dreams’” und “‘hearing-dreams’” unterscheiden, gäbe es für ihn, wenn man van Lieshouts Erklärung folgt, ein Wahrheitskriterium. Penelopes Problem ist es aber gerade, daß sie nicht erkennen kann, durch welches Tor ihr Traum kam. Hundt (S. 74f.) verbindet den Gedanken der Tore vermutlich zu Recht mit demjenigen vom δῆμος ὀνειρώων, dem Land der Träume, das nahe der Unterwelt liegt (Od. 24,12) und von wo aus die Träume dann durch die verschiedenen Tore kommen (vgl. Verg. *Aen.* 6,893ff.). Vgl. im übrigen Kessels (wie Anm. 1), S. 101ff.

12 Vgl. P. Frisch, *Die Träume bei Herodot*, Meisenheim 1968 (Beitr. z. Klass. Phil. 27), S. 52f. (mit Belegen), bes. Artemidor 1,2 p. 9,19 – 10,17 Pack; Dodds, S. 61 mit Anm. 35. Nicht nachvollziehen kann ich es daher, wenn J. Latacz die Reaktion Nestors auf den Punkt bringt: “Der Generalstab faßt sich im Innern an den Kopf!” (“Funktionen des Traums in der antiken Literatur”, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* N.F. 10 (1984), S. 23-39, hier: S. 35).

Traumdeutung, für die insbesondere, aber – wie wir sahen – nicht nur, bei symbolischen Träumen Bedarf besteht, ist, wie es scheint, so alt wie das Träumen selbst. Sie ist bei Homer vermutlich schon als professionelle Kunst bekannt. Denn wenn Achill im Eingang der Ilias verlangt, einen Seher, Priester oder auch einen *ὄνειροπόλος* zu befragen (I, 62f.), dann zeigt die Reihe, daß ein berufsmäßiger Traumdeuter gemeint ist, der gleichzeitig so auch unter die Gruppe hieratischer Personen gerechnet wird, wie offenbar der Dichter an einer späteren Stelle ebenfalls (II, 149f.) an einen Traumdeuter denkt, der seine Tätigkeit als Beruf ausübt¹³.

13 Vgl. Th. Hopfner, Art. "Traumdeutung", *RE VI A 2* (1937), Sp. 2235.

Die beiden Stellen wurden und werden sehr unterschiedlich aufgefaßt. Ob *ὄνειροπόλος* an beiden 'Traumdeuter' (sc. von fremden Träumen) heißt (so Hopfner), oder an der ersten 'Traumseher' (sc. eigener Träume) und nur an der zweiten 'Traumdeuter' (so Hundt [wie Anm. 11], S. 101ff.; Dodds [wie Anm. 2], S. 207 Anm. 22) oder an beiden 'Traumseher' (so Kessels [wie Anm. 1], S. 25-35), ist strittig; van Lieshout (wie Anm. 8) betrachtet den *ὄνειροπόλος* als einen auf Traumfragen spezialisierten Mantis, wobei er es offenläßt, ob es sich um eigene oder fremde Träume handelt (S. 165f.).

Tatsächlich ist das Charakteristikum des *ὄνειροπόλος* nach II, 149f. nicht das Träumen, sondern das *κρίνεσθαι ὄνειρους*, also eine auf die Träume bezügliche Tätigkeit nach dem Träumen, bei welcher freilich der hier genannte Eurydamas versagt hat, da er aus den Träumen offenbar nicht erkannte, daß Diomedes seine Söhne töten werde. Daß es eigene Träume des *ὄνειροπόλος* sein sollten, ist schon vom Satzduktus her unwahrscheinlich: *τοῖς* (bezogen auf die Söhne) *οὐκ* (zum Bezug auf *ἐκρίνατ'* vgl. Kessels, S. 27) *ἐρχομένοις ἐκρίνατ' ὄνειρους* (V. 150). Sowohl der Dativ *τοῖς* als auch der Plural *ὄνειρους* legen es nahe, an die Träume der Söhne zu denken. Und außerdem: wäre der *ὄνειροπόλος* Traumseher, dann müßten sich seine Träume von denen gewöhnlicher Träumender durch ihre divinatorische Kraft unterscheiden. Wesentlich wäre dann, ob er einen Traum hatte oder nicht. Der Dichter hätte dann einfach sagen können: Obwohl Eurydamas ein Traumseher war, sah er in bezug auf seine Söhne kein Traumbild, das ihn vor ihrem Schicksal gewarnt hätte. Wenn nun aber das *κρίνεσθαι* das Entscheidende ist, müssen eigene Träume des *ὄνειροπόλος* zwar nicht ausgeschlossen sein, aber es ist kein Grund zu sehen, warum sie vor den Träumen anderer ausgezeichnet sein sollten.

Die Auffassung des Traumes als mantischer Erkenntnisquelle und die dazugehörige, sich zur Profession entwickelnde Kunst der Traumdeutung lassen sich in großer Verbreitung und Wirksamkeit bis an das Ende der Antike verfolgen (und darüber hinaus; die folgenden Erörterungen sollen aber auf den Bereich der Antike beschränkt bleiben). Es schien gerechtfertigt, anhand der homerischen Epen etwas ausführlicher darauf hinzuweisen, wie das Prinzipielle schon in den ersten uns faßbaren Anfängen erkennbar ist. Im übrigen handelt es sich bei 'Traum und Traumdeutung bei den Griechen' um ein so umfassendes Gebiet, daß im Folgenden nur sehr punktuell, ohne den Anspruch, dem Spezialisten etwas Neues zu bieten¹⁴, auf einige besonders signifikante Phänomene eingegangen werden kann. Dazu sollen die ab den homerischen Epen faßbare Linie in einigen ausgewählten Aspekten noch weiter verfolgt und anschließend die Gebiete 'Traum und Wissenschaft' sowie 'Traum und Literatur' berührt werden.

Aus II, 1,62f. kann man zunächst mit van Lieshout nur schließen, daß ein Fachmann in Traumfragen gemeint sein muß (ganz entsprechend wie auf seinem Gebiet der wenig später [V. 69] genannte *ὄλιωνπόλος*). Nichts spricht aber gegen einen Traumdeuter (auch fremder Träume), jedenfalls nicht die Tatsache, daß kein Traum erwähnt wird, den es zu deuten gäbe (womit Hundt und Kessels argumentieren); denn Achill nennt ja auch den *ἱερεύς* (V. 62), ohne daß wir von einem Opfer erfahren, aus dem er seine Schlüsse ziehen könnte. Daß etwa Agamemnon (II, 2,56ff.) und Achill (II, 23,103ff.) keine *ὄνειροπόλοι* konsultieren (worauf Kessels, S. 26, hinweist), spricht natürlich nicht gegen die Existenz professioneller Traumdeuter. Denn die Träumenden haben wegen der Eindeutigkeit der Träume gar kein Bedürfnis nach Deutung. Und daß es sich bei Agamemnons Traum um einen Trugtraum handelt, darf ihm um der Struktur des Geschehens willen ja gerade nicht bewußt werden.

14 Hilfreich für weitere und detailliertere Informationen sind u.a.: B. Büchschütz, *Traum und Traumdeutung im Alterthume*, 1868 (Ndr. Wiesbaden 1967); J.S. Hanson, "Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II* 23.2 (1980), S. 1395-1427 (bes. zur Typologie von Traumberichten) sowie die bereits genannten Arbeiten von Hopfner, Dodds (wie Anm. 2) (dessen Kap. IV: *Traumform und Kulturform*, S. 55ff., die vorliegenden Ausführungen besonders verpflichtet sind), Kessels (wie Anm. 1) und van Lieshout (wie Anm. 8).

Zunächst also noch einmal zurück zu der uns seit den homerischen Epen bekannten divinatorischen Auffassung des Traums. Sie basiert generell zumeist darauf, daß der Traum etwas in irgendeiner Form ‘Gottgesandtes’ (θεόπεμπτος) ist, jedenfalls etwas von außen Erregtes. Dazu ist auch die Vorstellung zu rechnen, Dämonen, Wesen zwischen Mensch und Gott, vermittelten bzw. verursachten die Träume¹⁵. Es gibt daneben eine andere Konzeption, die mit der orphischen Auffassung des Körpers als Grab der Seele zusammenhängt und von mantischen Fähigkeiten der als göttlich verstandenen Seele selbst, wenn sie sich soweit als möglich vom Körper freimachen kann, ausgeht. Wir finden diese Ansicht erstmals in einem Pindarfragment (131 b Snell). “Der Leib aller folgt dem überaus starken Tod. Doch bleibt noch lebendig ein Abbild des Lebens (εἶδωλον αἰῶνος~Seele). Denn dieses allein stammt von den Göttern. Und es schläft, wenn die Glieder tätig sind, aber den Schlafenden zeigt es in vielen Träumen die herankommende (künftige) Entscheidung zwischen Angenehmem und Schlimmem”¹⁶. Auch so ergibt sich also eine übernatürliche Bedeutung der Träume.

Auf welcher Basis auch immer¹⁷, der Traumglaube war so sehr ein Bestandteil des Lebens, daß es Leute gab, die, sooft sie geträumt hatten, zum Traumdeuter gingen (Theophrast [char. 16,11] hielt dies freilich für ein Merkmal des Abergläubischen), und der Glaube an die mantische Qualität der Träume machte auch vor den führenden Kreisen nicht halt, wobei selbst unter den

15 Erstmals angedeutet bei Platon, symp. 202 e – 203 a. Vgl. auch unten Anm. 17.

16 Weitere Belege für diese Traumtheorie bei A. Palm, *Studien zur Hippokratischen Schrift ΠΕΡΙ ΔΙΑΙΤΗΣ*, Diss. Tübingen 1933, S. 62ff.

17 Vgl. zu den drei genannten Möglichkeiten Cic. div. 1,64 (Poseidonios fr. 108,4ff. E.-K. = 373a Th.): *Sed tribus modis censet [sc. Posidonius] deorum adpulsu homines somniare, uno quod provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant, tertio quod ipsi di cum dormientibus conloquantur.* Bemerkenswert ist, daß alle drei genannten Formen unter den Oberbegriff ‘deorum adpulsu somniare’ fallen.

Philosophen strikte Gegner dieser Auffassung, wie Epikur¹⁸ und seine Anhänger und der akademische Skeptiker Karneades¹⁹, die Ausnahme blieben. Um einige Beispiele zu nennen: Xenophon wurde beim Zug der Zehntausend in schwieriger Lage durch einen Traum bewegt, die Initiative zu ergreifen, wie er selbst berichtet (an. 3,1,11ff.)²⁰. Und sechs Jahrhunderte später ließ sich ein ‘Kollege’ Xenophons, der Historiker Cassius Dio, durch einen Traum veranlassen, Geschichte zu schreiben, und, als er verzagen wollte, durch Träume zur Fortsetzung seines Monumentalwerkes der römischen Geschichte motivieren (Dio 73 [72], 23,2-4). Alexander d. Gr. hatte wenigstens zeitweilig gar einen eigenen Traumdeuter im Gefolge, Aristandros aus der lykischen Stadt Telmessos, deren Einwohner als zur Mantik besonders begabt galten²¹. Als Alexander z.B. einst vor Tyros lag und es mit der Belagerung der Stadt nicht recht voranging, träumte er, auf seinem Schild spiele ein Satyr (gr. Σάτυρος). Aristandros deutete dies – durchaus ernstgemeint – als ‘σὰ Τύρος’, d.h. ‘Dein ist Tyros’, womit er Alexander dazu gebracht haben soll, den Krieg entschlossener zu führen, so daß er die Stadt einnahm (Artemidor 4,24 p. 260,3-10 Pack)²².

Die Reihe der Träume, die Griechen die Zukunft vorhersehen ließen oder zu einer Handlung veranlaßten, könnte fast unbegrenzt fortgesetzt werden, für das Verständnis antiker Traumauffassung scheint es aber förderlicher und erkenntnisträchtiger,

18 Vgl. die in fr. 395 Us. gesammelten Belege.

19 Vgl. Cic. div. 1,7; 2,150; Palm (wie Anm. 16), S. 61.

20 Zur Traumgläubigkeit Xenophons vgl. auch an. 4,3,8-13; equ. mag. 9,9.

21 Vgl. das Material bei W. Ruge, Art. “Telmessos”, *RE V A 1* (1934), Sp. 413f.

22 Vgl. auch Zonaras 4,10; Plut. Alex. 24,8-9. Als Zitat von Aristandros’ Traumdeutungsverfahren möchte es Latacz (wie Anm. 12, S. 24f.) verstehen, wenn S. Freud das geträumte Wort “Maistollmützig” in Stücke analysiert, welche sich als Rest einer Konversation (‘Mais’ bzw. ‘Meißen’ – ‘toll’ – ‘mannstoll’ – ‘Olmützig’) erkennen lassen (S. Freud, *Ges. Schriften II: Die Traumdeutung*, Leipzig, Wien, Zürich 1925, S. 297f.). Aber einerseits liegt bei ‘Satyros’ keine “Verdichtungsarbeit” vor, und andererseits (und entscheidender) stellt Aristandros eben gerade keinen Bezug zu Erinnerungen her, sondern will die Zukunft deuten.

etwas näher auf die eben berührte professionelle Traumdeutung einzugehen, zu der wir Ansätze schon bei Homer beobachten konnten. Alexanders Traumdeuter Aristandros hat selbst eine Schrift über Traumdeutung verfaßt²³ und gehört damit in die recht umfangliche Liste der Verfasser von Literatur zur Traumdeutung, die in der Antike von Antiphon (vermutl. 5. Jhdt. v. Chr., wenn er mit dem gleichnamigen Sophisten identisch ist)²⁴ bis Synesios im 4. Jhdt. n. Chr. reicht²⁵. Oft kennen wir nur Namen und einzelne Anschauungen. Für vieles Verlorene entschädigen aber die erhaltenen fünf Bücher über die Traumdeutung (Ὀνειροκριτικά) des Artemidor von Daldis, wie sich der aus Ephesos stammende Autor nannte, um die Heimatstadt seiner Mutter zu ehren (Artemidor 3,66 p. 235,13ff. Pack). Er lebte im 2. Jhdt. n. Chr. und hat nach eigener Aussage nicht nur die gesamte bisherige Traumdeutungsliteratur in seinen Besitz gebracht, sondern verkehrte sogar auch mit Wahrsagern auf den Märkten und sammelte in der ganzen alten Welt Träume und ihre Erfüllungen (Artemidor 1, pr. p. 2,11-21 Pack). Artemidors Werk kann daher als Sammelbecken antiker Traumdeutung betrachtet werden. Es zeichnet sich geradezu durch ein Bestreben um eine Art Wissenschaftlichkeit aus. Diese zeigt sich einerseits in der erwähnten umfassenden Berücksichtigung der Empirie²⁶, zum andern in dem Bemühen, die Phänomene zu klassifizieren, etwa nach den verschiedensten Traumarten und den einzelnen Traumsymbolen²⁷.

23 Artemidor 1,31 bes. p. 37,11-14 Pack; u.a. befaßte er sich mit der symbolischen Bedeutung von einzelnen Zähnen, wenn sie im Traum eine Rolle spielen.

24 Vgl. van Lieshout (wie Anm. 8), S. 217ff.

25 Vgl. Hopfner (wie Anm. 13), Sp. 2237-2241.

26 Damit hängt wohl eine gewisse Offenheit des Autors in der Theorie der Traumherkunft zusammen: "Für mich gibt es nicht mehr das Problem wie für Aristoteles, ob die Ursache des Träumens außerhalb von uns liegt und göttlichen Ursprungs ist oder ob etwas in unserem Innern der Grund ist, das die Seele dazu befähigt und einen natürlichen Vorgang in ihr auslöst, vielmehr nennen wir schon in der Umgangssprache alles Unerwartete gottgesandt." (Artemidor 1,6 p. 16,4-9 Pack; Übers. Brackertz).

27 Vgl. bes. Artemidor 1,1-10. Andere scheinen es mit der Einteilung freilich noch weiter getrieben zu haben; vgl. Artemidor 1,3 p. 11,19 - 12,4 Pack.

Hier kann nur die Haupteinteilung der Träume vorgeführt werden, wie sie außer bei Artemidor im Prinzip gleichartig noch bei weiteren Autoren vorkommt, denen offenbar letztlich eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt²⁸, über die allerdings nichts Sicheres auszumachen ist²⁹. Die nachstehende Klassifizierung der Träume stützt sich auf Artemidor (1,1-2) und – ergänzend – auf Macrobius (somm. 1,3).

Grundlegend ist zunächst die Unterscheidung zwischen Träumen mit Vorbedeutung und solchen ohne Vorbedeutung. In der ersten Klasse unterscheidet man drei Arten: *ὄνειρος* – *somnium*, *ὄραμα* – *visio*, *χρηματισμός* – *oraculum*. Ein *oraculum* liegt vor, wenn im Traum eine Autoritätsperson (z.B. Vater, Priester oder Gott) erscheint und verkündet, was sein wird oder nicht, was man tun oder lassen muß. Eine *visio* ist ein 'theoramatischer Traum', bei dem man unverhüllt sieht, was geschehen wird, z.B. wenn man träumt, man erleide Schiffbruch, und kaum ist man erwacht, geht das Schiff auch schon unter³⁰. Diese beiden Arten divinatorischer Träume bedürfen als solche naturgemäß keiner Deutung, wohl aber die erstgenannte, das *somnium*, der 'allegorische Traum'³¹, der die Zukunft in symbolischen Bildern verhüllt anzeigt und darum die Domäne der Traumdeuter bildet.

28 Vgl. L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900, S. 1-4.

29 Vgl. Pack, p. XXIVf. seiner Artemidor-Ausgabe. Zu der Artemidor und Macrobius gemeinsamen Quelle (vermutlich ein Traumbuch) vgl. A.H.M. Kessels, "Ancient systems of dream-classification", *Mnemosyne* IV 22 (1969), S. 387-424, hier S. 411-414.

30 Das Beispiel nach Artemidor 1,2 p. 5,1-3 Pack.

31 Nach Macrobius ist der *ὄνειρος*, das *somnium*, immer symbolisch (1,3,2 u. 10) im Unterschied zu *ὄραμα* – *visio* (1,3,2 u. 9). Artemidor dagegen unterscheidet allegorische und theoramatische *ὄνειροι* (1,2 p. 4,22f. Pack) und stellt dann zu *ὄνειρος* auch *ὄραμα* (und *χρηματισμός*), ohne das Verhältnis der Begriffe zueinander zu klären (1,2 p. 6,16-20 Pack). – Zu weiteren Traumklassifikationen vgl. Kessels (wie Anm. 29), S. 387-424 (in Auseinandersetzung u.a. mit der an wertvollen Belegen reichen Arbeit von C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968, S. 171-195 [The Interpretation of Dreams in Antiquity]); zu den Gemeinsamkeiten zwischen Artemidor und Macrobius und den Besonderheiten bei Artemidor vgl. auch Kessels, ebd., S. 391-396.

‘Träume’ ohne Vorbedeutung sind das φάντασμα (*visum*), womit eine Erscheinung bezeichnet wird, die in der Natur so keine Entsprechung hat und die man im Halbschlaf wahrnimmt (auch der ἐπιάλτης, der Alptraum, wird hierzu gerechnet)³² und das ἐνύπνιον (*insomnium*). Das ἐνύπνιον ist ein Schlafphänomen, das nichts Zukünftiges, sondern lediglich bestehende oder dem Schlaf bereits voraufgehende Zustände anzeigt. Sie werden ausgelöst durch psychische oder psychosomatische Affektionen, wobei für den Körper Mangel oder Überfluß, für die Seele Furcht oder Hoffnung (bzw. Verlangen) als Ursachen angegeben werden. Artemidor rechnet zu diesen Träumen auch die Pollutionsträume (ὄνειρωγμοί)³³. U.a. werden als Beispiele genannt: Ein Liebhaber, der träumt, mit seinem Lieblingsknaben zusammenzusein, ein Dürstender, der träumt zu trinken, ein Mächtiger, der sich im Traum fürchtet, seiner Machtstellung verlustig zu gehen (wobei vorausgesetzt wird, daß ihn diese Sorge schon im Wachen bedrückte) (Artemidor 1,1 p. 3,17 Pack). Mithin geben derartige Träume Einblick in die Wünsche und Befürchtungen des Träumenden.

Eine solche Auffassung von Träumen kommt wenigstens in die Nähe moderner Theorien. Der entscheidende Unterschied ist aber, daß diese Träume für den vorherrschenden Zweig antiker Traumdeutung nur eine Klasse der Träume bildeten, und zwar eine als uninteressant, weil für die Zukunftsdeutung wertlos, beiseite geschobene. Man suchte nämlich bei der zumeist betriebenen Art der Traumdeutung nicht Aufschluß über die Person des Träumenden, sondern über sein zukünftiges Schicksal³⁴. Nicht daß dabei die Person des Träumenden nicht berücksichtigt worden wäre, aber gewissermaßen in umgekehrter Richtung: Aus Geschlecht, Alter, beruflicher und sozialer Stellung usw. des Träumenden sowie seiner psychischen Gestimmtheit suchte man

32 Vgl. Macrobius, somn. 1,3,7.

33 Artemidor 1,1 p. 3,17 Pack.

34 Vgl. auch K. Brackertz (Übers.), *Artemidor von Daldis. Das Traumbuch*, München 1979 (dtv Bibliothek Literatur, Philosophie, Wissenschaft), S. 364f.

Aufschlüsse über die zukunftsweisende Bedeutung der Träume und der darin vorkommenden Symbole zu erhalten. Das konnte bis zur Absurdität führen: Ebenso wie andere Körperteile wurden auch die Zähne als Traumsymbole angesehen. So führt Artemidor, offenbar im wesentlichen nach Alexanders Traumdeuter Aristandros, aus, der Mund stehe für das Haus, die Zähne für Hausbewohner, und zwar die rechten für Männer, die linken für Frauen. Doch gebe es Ausnahmen: Beim Traum eines Bordellbesitzers, der nur Frauen beschäftige, werde man die rechten Zähne auf die älteren, die linken auf die jüngeren Frauen beziehen müssen (Artemidor 1,31 p. 37,11-38,2 Pack). Aber gerade auch, wenn es um in unserer Sicht ernsthaftere Dinge geht, tritt der Unterschied zur modernen Auffassung deutlich hervor: Artemidor gibt dem Traumdeuter den Rat, den Klienten zu fragen, ob er ein angenehmes oder ein unangenehmes Gefühl beim Traum hatte. War nämlich die Seele bei einem Traum von schlechter Vorbedeutung gut gestimmt, so gehe das Schlechte in geringerem Maße oder überhaupt nicht in Erfüllung, usw. (Artemidor 1,12 p. 21,5-11 Pack).

Unsere bisherigen Ausführungen über mantisch relevante Träume bezogen sich auf solche, die sich spontan einstellten und die Artemidor schon deswegen ‘gottgesandt’ nennt (1,6 p. 16,1-4 Pack). Man konnte aber auch Gottheiten um einen Traum bitten; jedoch weist Artemidor auf ein Problem bei ihrer Auslegung hin: Man müsse darauf achten, daß sie inhaltlich nichts mit der Sorge zu tun haben (aus der heraus die Bitte um den Traum entstand), weil es sich sonst um bedeutungslose ἐνύπνια handle³⁵.

Solche Bedenken scheinen diejenigen Menschen nicht gehabt zu haben, die sich an den Kultstätten chthonischer Gottheiten unter bestimmten Ritualien zum Schlafen niederlegten³⁶ in der Hoffnung, der jeweilige Gott werde ihnen im Traum erscheinen und Hilfe für ihre Probleme gewähren.

35 Vgl. Artemidor 1,6 p. 15,19-23 Pack, dessen Gedanken hier frei wiedergegeben sind.

36 Vgl. Deubner (wie Anm. 28), S. 5ff.

Diese sog. Inkubation – die auch in christlicher Zeit noch ausgiebig geübt wurde – war vor allem in der Form der medizinischen Inkubation³⁷ im Asklepios-Kult von Bedeutung. Am meisten wissen wir von den auf diese Weise vollzogenen Heilungswundern im Asklepios-Heiligtum von Epidauros. Im heiligen Bezirk waren, wie Pausanias (2. Jhdt. n.Chr.) berichtet, zu seiner Zeit noch sechs Stelen zu sehen. Er sagt: “Auf ihnen sind die Namen von Männern und Frauen verzeichnet, die von Asklepios geheilt wurden, und dazu die Krankheit, an der jeder litt, und wie er geheilt wurde” (2,27,3; Übers. Meyer). Von diesen Tafeln haben sich drei (mit teilweisen Beschädigungen) und Bruchstücke einer vierten mit insgesamt 70 Heilungswundern erhalten³⁸, die vermutlich aus der zweiten Hälfte des 4. Jhdts. v.Chr. stammen³⁹. Die überlieferte Redaktion des Textes geht größtenteils auf Votivtafeln der Geheilten zurück⁴⁰ und hatte den Zweck, die Heilungssuchenden in ihrem Glauben zu bestärken⁴¹. An etlichen Stellen ist denn auch von Zweiflern die Rede, die eines Besseren belehrt wurden⁴². Einige Texte dienen denen zur Warnung, die gegen die Riten verstoßen oder den Gott betrügen wollen, etwa indem sie gelobte Weihungen nicht vollziehen⁴³. Ob man nun ein Geschwür hatte, mit Blindheit geschlagen oder stumm war, ob einen ein Bandwurm plagte oder man unter Unfruchtbarkeit litt (um nur einiges zu nennen), es scheint kaum eine Krankheit gegeben zu haben, bei welcher der Gott nicht helfen konnte. Ein Textbeispiel

37 Zum Verhältnis der (wiss.) Medizin zu Wunderheilungen vgl. L. Edelstein, “Greek Medicine in its Relation to Religion and Magic”, *Bull. Inst. History of Medicine* 5 (1937), S. 202-246, wieder abgedruckt in: O. u. C.L. Temkin (Hgg.), *Ancient Medicine*, Baltimore 1967, S. 205-246, hier bes. S. 241ff.

38 IG IV² 1, 121-124. Bequem zugänglich (mit Übers. u. Komm.) in: R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion, Leipzig 1931 (Philologus, Suppl. 22,3).

39 Vgl. Herzog, S. 2.

40 Vgl. Iamata 1; 3; 4. Weitere Überlegungen bei Dodds (wie Anm. 2), S. 64ff.

41 Vgl. Herzog, S. 57ff.

42 Iamata 3; 4; 9; 36; 61.

43 Iamata 11; 7; 47; 55.

möge für viele stehen: “Ein Mann (sc. kam) mit einem Geschwür innerhalb des Bauches. Dieser sah im Heilraum⁴⁴ einen Traum: Es träumte ihm, der Gott befehle den Gehilfen in seinem Gefolge, ihn zu ergreifen und festzuhalten, um ihm den Bauch zu schneiden; da sei er geflohen, sie hätten ihn aber ergriffen und an einen Türring gebunden. Hierauf habe Asklepios den Bauch aufgeschlitzt, das Geschwür ausgeschnitten und ihn wieder zugenäht, und er sei aus den Fesseln gelöst worden; und daraufhin kam er gesund heraus, der Fußboden im Heilraum (ἄβατον) aber war voll mit Blut” (Iama 27; Übers. Herzog). Die Wundertätigkeit des Gottes zeigt sich nicht zuletzt darin, daß er (beim Träumenden) Operationen durchführt, die man damals am lebenden Körper noch nicht vornehmen konnte⁴⁵.

Statt weiterer Beispiele sei aus einem literarischen Text referiert, der für den Ablauf eines Inkubationsvorganges und das ganze Drum und Dran besonders instruktiv ist. Er stammt aus der 388 v.Chr. aufgeführten Komödie ‘Plutos’ (Reichtum) des Aristophanes. Die Person Plutos wird als blind eingeführt, wodurch das Phänomen, daß die Ungerechten reich und die Gerechten arm sind, seine Erklärung findet. Was liegt da näher als der Gedanke, eine gerechte Verteilung des Reichtums dadurch zu bewirken, daß man Plutos sehend macht? Einen brauchbaren Arzt gibt es nicht in Athen, und so verfällt man darauf, Plutos durch Inkubation im Asklepiostempel zu heilen (Vv. 406-412). Der Asklepios-Kult war inzwischen seit über einer Generation auch in Athen heimisch geworden⁴⁶. Über die Vorgänge beim Heilgeschehen berichtet ein Sklave, der Plutos begleitet hat (Vv. 627-770). Ich hebe nur das Wichtigste heraus: Am Anfang des Inkubationsgeschehens steht ein wohl der rituellen

44 ἐγκαθεύδων, eigentl.: schlafend (im Heiligtum zu Heilzwecken), inkubierend.

45 Vgl. *Asclepius*. A Collection and Interpretation of the Testimonies by E.J. Edelstein and L. Edelstein, Vol. II, Baltimore 1945, S. 166 mit Anm. 26.

46 Vgl. Herzog (wie Anm. 38), S. 38 (W 72).

Reinigung dienendes Bad des Plutos im Meer (Vv. 656f.)⁴⁷. Nach der Rückkehr in den Tempelbezirk werden auf dem Altar Opferkuchen und andere Voropfer als Brandopfer dargebracht, dann wird Plutos im Heilraum zu Bett gebracht, wobei sich ein jeder Inkubant sein Streulager zurechtmacht (Vv. 659-663). Der Tempeldiener löscht das Licht und heißt die Inkubanten schlafen und still zu bleiben, wenn einer ein Geräusch höre (Vv. 668-671). Der Sklave schläft aber nicht und bekommt mit, was die andern überhaupt nicht oder nur im Traum wahrnehmen. So sieht er den Priester vom heiligen Tisch Kuchen und getrocknete Feigen rauben, sodann an allen Altären herumgehen und nachsehen, ob vom Opferkuchen etwas übrig sei. Und was der Priester fand, das habe er geweiht . . . in einen Sack (Vv. 672-681). – Das ist also die Weise, in der Aristophanes die wundersame Entgegennahme der Opfergaben durch den Gott für möglich hält! – Schließlich taucht Asklepios aber doch noch selber auf, mit seinen Töchtern Iaso (der Heilerin) und Panakeia (der Allheilerin) sowie Sklaven⁴⁸ im Gefolge (vgl. Vv. 701f.; 710). Die eigentliche Heilung des Plutos wird dann wie folgt beschrieben: Asklepios setzt sich neben ihn und befühlt zuerst Plutos' Kopf – Handauflegen ist als Gestus bei Heilgottheiten allgemein bekannt⁴⁹. Dann nimmt Asklepios ein reines Leinentuch und wischt die Augenlider sauber. Panakeia bedeckt den Kopf und das ganze Gesicht mit einem purpurnen Tuch – die rote Farbe gehört zum Heilzauber⁵⁰. Dann schnalzt der Gott, und aus dem Tempelinnern schießen zwei übergroße Schlangen hervor – auch sonst tritt Asklepios in Schlangengestalt auf oder bedient sich, wie hier, der Schlangen als Gehilfen⁵¹. Die

47 Ob der bedauernde Einwurf der Zuhörerin bezüglich des Bades des alten Mannes im kalten Meer (Vv. 657f.) gleichzeitig auch eine Anspielung auf entsprechende Verordnungen ist, wie wir sie aus Epidaurus kennen?

48 Es ist von einem παῖς die Rede. Nach O. Weinreich, *Antike Heilungswunder*. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Gießen 1909 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8,1; Ndr. Berlin 1969), S. 97, ist der Sohn des Asklepios gemeint.

49 Vgl. Weinreich, S. 18ff., bes. S. 28ff.

50 Vgl. Weinreich, S. 97-99.

51 Vgl. Weinreich, S. 92ff.

Schlangen kriechen unter das Tuch, belecken die Lider, und in kürzester Zeit ist Plutos geheilt – im Schlaf, denn der begleitende Sklave weckt ihn jetzt. Darauf verschwinden der Gott und die Schlangen. Die Mitinkubanten drängen sich um Plutos, und an Schlafen ist nach diesem Wunder natürlich nicht mehr zu denken (Vv. 727-744).

Mag Aristophanes dem Geschehen auch mit merklicher Distanz gegenüberstehen, es mit komischen Elementen (die hier übergangen wurden) angereichert und an sich auch einzeln wirkende Maßnahmen (Handauflegen, Purpurtuch, Schlangen) kumuliert haben, insgesamt dürfte der Text doch ein recht lebensnahes Bild des Inkubationsvorganges, wie ihn sich jedenfalls die Teilnehmer als möglich vorstellten⁵², bieten. Und unter diesen gab es zutiefst ergriffene Gläubige, wie das Zeugnis des Aelius Aristeides (2. Jhdt. n. Chr.) lehrt. Er war in langjähriger Krankheit Verehrer des Asklepios geworden und schilderte in einer Art Tagebuch (ἱεροὶ λόγοι) Krankheit, Traumoffenbarung und daraus folgende Anwendungen, die er, wie man festgestellt hat, mit der eisernen Konstitution eines chronisch Kranken überstand⁵³. Ich zitiere aus einem seiner Berichte: "Es (sc. ein Heilmittel) wurde mit der größtmöglichen Deutlichkeit angezeigt, wie auch in unzähligen anderen die Gegenwart des Gottes deutlich war. Denn es war, als ob man ihn zu berühren schiene und wahrzunehmen, daß er selbst gekommen sei, und sich mitten zwischen Schlaf und Wachen zu befinden und die Augen öffnen zu wollen und Angst zu haben, daß er sich zuvor entferne, und die Ohren anzustrengen und einiges wie im Traum zu hören, anderes wie im Wachen; und Haare standen zu Berge und Tränen waren mit Freude vermischt und der Sinn war stolz erhaben, aber in unanstößiger Weise. Und welcher Mensch ist in der Lage, derartiges mit Worten darzulegen? Wenn aber einer zu den Eingeweihten gehört, teilt er meine Erkenntnis und versteht" (or. 48,31f.).

52 Vgl. Dodds (wie Anm. 2), S. 210 Anm. 56.

53 Vgl. C. Bonner, "Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism", *Harvard Theological Review* 30 (1937), S. 126; Dodds (wie Anm. 2), S. 67 mit Anm. 80.

Wurde also der Inkubationstraum unmittelbar zu Heilzwecken benutzt, so machte sich andererseits auch die eigentliche Medizin das Träumen, und zwar in der Form der Traumdeutung, zunutze. Damit kommen wir nun zu der Rolle, welche der Traum bei den wissenschaftlichen Bemühungen der Griechen spielte. Aristoteles weiß von führenden Ärzten, die der Ansicht waren, man müsse entschieden auf die Träume achten (div. somn. 1, 463 a 4-6). In einigen Fällen sind wir darüber unterrichtet, welche Vorstellungen dabei entwickelt wurden. So behandelt das vierte Buch der hippokratischen Schrift *περι διαίτης*⁵⁴ ('Über die richtige Lebensweise'), um 400 v. Chr. entstanden⁵⁵, die medizinische Berücksichtigung der Träume. Der Verfasser folgt anscheinend einer Theorie, nach welcher die orphische Auffassung einer allgemein mantischen Fähigkeit der Seele – sie war kurz erwähnt worden – zu einer speziellen Wahrnehmungsfähigkeit der Seele in bezug auf körperliche Erscheinungen während des Schlafes transformiert ist⁵⁶. Dem wachen Körper sei die Seele untertan, könne sich nicht auf sich konzentrieren, sondern müsse sich auf viele Aufgaben aufteilen, indem sie jeder Körperfunktion einen Anteil abgebe, dem Hören, Sehen, Berühren, der Fortbewegung usw. Wenn aber der Körper ruhe, dann verwalte die Seele, in Bewegung und wach, ihr eigenes Haus und könne alle die Aktionen des Körpers (wie Hören, Sehen usw.) für sich allein durchführen (vict. 4,86). Diese gesteigerte Fähigkeit der Seele, wenn der

54 Die folgenden Ausführungen verdanken Wesentliches Palm (wie Anm. 16), S. 43ff.

55 Vgl. Hippocrate, *Du Régime*, Texte établi et traduit par R. Joly, Paris 1967, XIV-XVI.

56 Der Akzent liegt auf 'transformiert'. Daß der Verfasser von *De victu* einfach auf der orphischen Lehre gründet (vgl. zu dieser Auffassung Palm [wie Anm. 16], S. 44-47; 62ff., bes. S. 66-69; Joly [wie Anm. 55], S. 97 Anm. 1), hat G. Cambiano wohl zu Recht bestritten, indem er auf Unterschiede zur orphischen Lehre und 'materialistische' Elemente in *De victu* hinweist ("Une interprétation 'matérialiste' des rêves: *Du régime IV*", in: M.D. Grmek [Hg.], *Hippocratica*. Actes du Colloque Hippocratique de Paris, Paris 1980, S. 87-96). Dadurch ist aber bei allen Unterschieden eine Anleihe bei letztlich orphischen Vorstellungen nicht ausgeschlossen.

Körper schläft, besteht nach dem Verfasser des Traktates auch darin, daß sie Affektionen des Körpers vorweg anzeigen kann, etwa ein Zuviel oder ein Zuwenig an natürlichen Substanzen oder eine Veränderung zu einem ungewohnten Zustand hin. Nicht ganz konsequent leugnet unser Autor keineswegs "göttliche Träume" (d.h. offenbar nicht auf Körpervorgänge bezügliche), für die er auf die professionelle Traumdeutung verweist. Er hält diesen Traumdeutern freilich vor, daß sie sich auch den Träumen widmen, welche sich auf körperliche Zustände beziehen, und dabei einerseits mangels Ursachenkenntnis nur willkürliche Zufallstreffer erzielen, andererseits zur Vermeidung künftigen Übels im Grunde nur das Beten empfehlen könnten. Dagegen hat er nichts, freilich ist er der Ansicht, daß man sich an die Götter wenden müsse, indem man auch selbst Hand anlege (vict. 4,87).

Auf der Grundlage seiner Theorie der natürlichen Träume entwickelt der Autor eine feste Zuordnung von bestimmten Traumgehalten und des jeweils dadurch vorbereiteten körperlichen Wohlbefindens oder der körperlichen Störung. Er ist dabei offenkundig von den Kategorien der üblichen Traumbücher beeinflusst⁵⁷, indem er nach Traumgehalten gruppiert und, vereinfacht ausgedrückt, das Prinzip zugrunde legt, daß Träume, die der natürlichen Lebens- und Weltordnung entsprechen, Gutes, die ihr entgegenstehenden Schlechtes anzeigen. Der Autor begnügt sich nun aber nicht mit der früh- oder besser prädiagnostischen Erkenntnis, sondern empfiehlt bei schlechten Träumen jeweils diätetische und bewegungstherapeutische Maßnahmen, die dem manifesten Ausbrechen der Störung entgegenwirken sollen. Er erstrebt also mit medizinischen Methoden, was sonst Menschen, die sich den Folgen eines unheilverkündenden Traums entziehen wollten,

57 Vgl. van Lieshout (wie Anm. 8), S. 185ff.; vgl. auch S.M. Oberhelman, "The diagnostic dream in ancient medical theory and practice", *Bull. Hist. Med.* 61 (1987), S. 47-60. Soweit Oberhelman auf die medizinische Traumdeutung außerhalb von *De victu* eingeht, scheint er mir allerdings die Beziehungen zur traditionellen Traumdeutung gelegentlich überzustrapazieren.

mit religiösen versuchten, indem sie etwa den Traum dem Sonnengott erzählten, Unglück abwehrenden Göttern opferten oder sich mit Wasser rituell reinigten⁵⁸. Ein Beispiel aus dem medizinischen Bereich: Träumt ein Gesunder von einem Erdbeben, so zeigt dies ihm eine Krankheit an. Er soll seine Lebensweise ändern, zuerst ein Erbrechen herbeiführen (ein vom Autor besonders häufig empfohlenes Mittel) und dann allmählich wieder Nahrung zu sich nehmen. Denn die vorliegende Ernährung sei Ursache für die Störung (vict. 4, 90,5).

Zwar nicht als Ausgangspunkt präventivmedizinischer Maßnahmen, aber als Mittel zur medizinischen Diagnostik benutzt Träume auch der Arzt Galen (2. Jhd. n.Chr.). Für ihn können Träume Aufschluß über körperliche Zustände, vor allem auch über die quantitative und qualitative Beschaffenheit der Körpersäfte geben⁵⁹. Grundlage ist eine vom Mirakulösen (wie es deutlich beim Autor *περὶ διαίτης* zu sehen war) befreite Theorie von der Wahrnehmungsfähigkeit der Seele im Schlaf: Im Schlaf tauche die Seele in die Tiefe des Körpers, und von den äußeren Gegenständen der Wahrnehmung zurückgezogen, nehme sie die körperliche Verfassung wahr, und von allem, wonach sie strebe, ergreife sie die Vorstellung, als sei es schon da⁶⁰. Nur in Parenthese sei dar-

58 Vgl. Büchschütz (wie Anm. 14), S. 7f. (mit Belegstellen); Palm (wie Anm. 16), S. 75f.

59 Galen, *περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως*, vol. VI p. 832-835 Kühn; In Hippocratis epid. I, *Corpus medicorum Graecorum* 5.10.108,1ff. Vgl. auch schon Rufus von Ephesos, *Interrog.* §33 (*Corpus medicorum Graecorum Suppl.* 4). – Die Schrift *περὶ τῆς ἐξ ἐνυπνίων διαγνώσεως* ist allerdings möglicherweise unecht; vgl. G. Demuth, *Ps.-Galenii De dignotione ex insomniis*. Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar, Diss. Göttingen 1972, bes. S. 49ff. Wenn es sich jedoch, wie Demuth ausführt (S. 71f.), um eine Kompilation aus byzantinischer Zeit auf der Grundlage teils erhaltener, teils verllorener Schriften des Galen handelt, ist die Echtheitsfrage für unseren Argumentationszusammenhang nicht von entscheidender Bedeutung.

60 Galen VI p. 834 Kühn = p. 8,5ff. Demuth (vgl. auch Ps.-Hipp. vict. 4,93,3, wo der Gedanke allerdings so speziell ist, daß es mir zweifelhaft erscheint, ob man mit Dodds [(wie Anm. 2), S. 70] von Wunscherfüllungstraum sprechen sollte). – Auch die Wunschträume beruhen dem Zusammenhang nach für Galen offenbar auf Körperphänomenen, so wenn ein Dürstender

auf hingewiesen, daß es vom letztgenannten Element der Theorie bis zum Freudschen Wunscherfüllungstraum nicht weit ist, nur daß Galen eben nicht alle Träume so bestimmt. Er leugnet noch nicht einmal divinatorische Träume (deren Möglichkeit er für empirisch gewiß hält)⁶¹. Das bringt nun freilich ein methodisches Problem mit sich, dem sich der Autor *περὶ διαίτης* noch nicht gestellt hatte⁶². Wenn Träume nämlich nur entweder durch die körperlichen Verfaßtheiten bedingt wären oder durch das Tun und Denken des Tages (eine weitere Möglichkeit, die Galen nennt⁶³), könnte man ein Ausschlußverfahren anwenden: Was einer nicht getan hat und was nicht seinem Denken entsprang, das muß von seinem Körper herrühren. Dieses Vorgehen wird aber dadurch erschwert, daß von den verbleibenden Träumen nicht entsprechend die mantischen ausgeschlossen werden können, so daß die medizinische Traumdiagnostik mit einem erheblichen Unsicherheitsfaktor behaftet bleibt (vgl. Galen VI p. 833f. Kühn = p. 4,6ff. Demuth).

Im Vergleich zur zeitgenössischen mantischen Traumdeutung liegt also bei Galen geradezu eine umgekehrte Problemlage vor. Schob jene die durch Erlebnisse und Körperphänomene bedingten Träume, die nur Aufschluß über den gegenwärtigen Zustand des Träumenden geben können, als irrelevant beiseite, stellte die als mantisch angenommene Qualität mancher Träume für die medizinische Diagnostik ein störendes Element dar. Zur Illustration der Differenzierungsprobleme, die Galen sieht, sei ein Beispiel angefügt: Es habe einer geträumt, sein eines Bein (*σκέλος*) sei zu Stein geworden, und diesem Traum hätten viele Traumkundige eine Vorbedeutung hinsichtlich der Sklaven dieses

träumt zu trinken, ohne den Durst stillen zu können, oder einer, der von Samen angefüllt ist, träumt, sich dem Liebesgenuß hinzugeben.

61 Zu Galens Glauben an divinatorische Träume, durch die er sich auch selbst bestimmen ließ, vgl. S.M. Oberhelman, "Galen, *On Diagnosis from Dreams*", *Journal of History of Medicine* 38 (1983), S. 36-47, hier: S. 37-39.

62 Vgl. Palm (wie Anm. 16), S. 71.

63 Der Gedanke, Träume spiegelten das Denken des Tages wieder, findet sich schon bei Herodot 7,16β.; vgl. auch Empedokles VS 31 B 108.

Mannes zugeschrieben⁶⁴. Tatsächlich sei er aber an der Lähmung seines Beines erkrankt, womit keiner der Ärzte gerechnet habe (Galen VI p. 833f. Kühn = p. 6,6ff. Demuth). Ein zunächst als mantisch verstandener hat sich also als diagnostisch auswertbarer Traum herausgestellt.

Während nun in der Medizin die Beschäftigung mit den Träumen streng anwendungsorientiert ist, liegt uns in den Bemühungen des Aristoteles die wohl differenzierteste, geradezu naturwissenschaftlich zweckfreie Behandlung des Phänomens vor, die wir aus der Antike kennen. Aristoteles, der Träume durchaus sinnesphysiologisch erklärt als 'Vorstellungsbilder' (φαντάσματα), ausgelöst durch Bewegungen, die von Sinneseindrücken (auch noch nach Beendigung der eigentlichen Sinneswahrnehmung im Wachen) ausgehen⁶⁵, sieht im Wesentlichen drei Möglichkeiten, wie sich Traum und künftiges Geschehen zueinander verhalten können⁶⁶, wobei er übernatürliche Erklärungen, insbesondere die Vorstellung, die Träume könnten gottgesandt sein, entschieden ausschließt⁶⁷: Ein Traum kann Ursache (αίτιον) des Künftigen

64 In der professionellen Traumdeutung wurden den Körperteilen, wenn sie im Traum vorkamen, bestimmte Bedeutungen zugeschrieben. Vgl. Artemidor 1, 16ff. p. 25,15ff. Pack, der jedoch im Bereich 'Bein' sehr viel genauer differenziert: Knie und Unterschenkel können sich auf Freigelassene, Knöchel und Fußspitzen auf Sklaven beziehen (Artemidor 1,47f. p. 53,14-20 Pack).

65 Vgl. die Schrift *περὶ ἐνυπνίων* (De insomniis), bes. 3,462 a 29-31.

66 Vgl. Arist., *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* (De divinatione per somnum).

67 Vgl. div. somn. 1,462 b 20ff.; 2,463 b 12ff.; 464 a 20-22. Nach dem Protreptikos fr. 55 Rose = 9 Walzer = 73,39-43 Gigon sind Traumerscheinungen sogar trügerisch; vgl. auch Metaph. Δ 28, 1024 b 23f. Man muß allerdings vermerken, daß für die exoterische Schrift *περὶ φιλοσοφίας* berichtet wird, Aristoteles habe die Entstehung des Gottesglaubens u.a. mit Hilfe der Traumantik erklärt, wobei sich unser Gewährsmann (Sextus Empiricus) so ausdrückt, als sei Aristoteles von einer solchen Tätigkeit der Seele auch selbst überzeugt (fr. 10 Rose = 12a Walzer = 947 Gigon). Einen Versuch, die Sonderstellung der für De philosophia bezeugten Aussage zu erklären, macht A.H. Chrout, "Aristotle's Protrepticus versus Aristotle's On Philosophy", *ΘΠ [Theta Pi - A Journal for Greek and Early Christian Philosophy]* 3 (1974), S. 168-178.

sein, er kann Indiz (σημείον) sein, oder das Verhältnis von Traum und Realität kann zufällig sein (σύμπτωμα), wobei nicht an sich ausschließende Alternativen gedacht ist (div. somn. 1,462 b 26ff.).

Für den auf den ersten Blick überraschenden Gedanken, Träume könnten Ursache des Künftigen sein, ergibt sich eine ganz einfache Erklärung: Wie der Traum vom vorausgegangenen Geschehen im Wachen seinen Ausgang nehmen kann, so umgekehrt das Handeln des Menschen und sein Denken darüber von dem, was er nachts geträumt hat (div. somn. 1,463 a 21-30).

Soweit Aristoteles Träume als Indizien einschätzt, befindet er sich auf dem Boden der medizinischen Traumdeutung, wobei freilich die Möglichkeiten, welche der Autor *περὶ διαίτης* der Seele im schlafenden Körper zuschrieb, auf ein mehr realistisches Maß – wovon dann Galen ausging – reduziert werden: Nach Aristoteles gehen am Tage kleinere (interne) Prozesse einfach unter, sie bleiben neben den größeren, dem Wachzustand eigenen, unbemerkt. Umgekehrt im Schlaf: Da erscheint das Kleine groß, wenn man etwa ein nur geringes Geräusch als Donnern deutet. Da nun die Anfänge von allem klein sind, so gilt das auch für die Krankheiten und die Affektionen, die im Körper auftreten wollen. Und dieser Sachverhalt wird eben im Schlaf deutlicher erkannt als im Wachen (div. somn. 1, 463 a 7-21).

Aristoteles hat jedoch nur eine kleine Gruppe von Träumen (ἔννα) als Ursachen bzw. als Indizien eingestuft, bei den meisten hielt er das Verhältnis von Traum und künftiger Realität für genauso zufällig, wie wenn man von jemandem spreche, und er komme dann tatsächlich. So erklärt es sich nach Aristoteles auch, daß eben viele Träume nicht in Erfüllung gehen (div. somn. 1, 463 a 30 – b 11), was übrigens in gleicher Weise für die Indizienträume gelte, da es eben möglich ist, daß Ursachen aufgrund von später auftretenden, stärkeren Einflüssen faktisch nicht zur Entfaltung kommen (div. somn. 2, 463 b 22-31).

Damit könnte eigentlich für Aristoteles alles Wesentliche erklärt sein. Es ist nun aber bezeichnend für die Macht des Traumglaubens auch z.Z. des Aristoteles und zugleich für seinen Rationalismus, daß Aristoteles sich zwar nicht in der Lage sieht,

mantische Träume außerhalb der genannten Gruppen gänzlich zu leugnen, aber sogar dafür eine gewissermaßen naturwissenschaftliche, jedenfalls nicht übernatürliche Erklärung sucht. Und zwar dienen als Modell offenbar die Indizienträume, nur daß jetzt die Ursache, von der die jeweilige Bewegung ausgeht, nicht *im* Körper des Träumenden, sondern außerhalb liegt, wobei die Bewegungen durch die im Gegensatz zum Tage ruhigere Nachtluft übertragen werden und die Seele des Träumenden erreichen⁶⁸. Freilich geschehe das nicht bei den gedankenvollsten Menschen, sondern bei denen, deren Denken 'leer' und damit für äußere Reize besonders zugänglich sei (div. somn. 2, 463 b 31 – 464 a 24)⁶⁹. Es gilt gewissermaßen: Je hohler der Kopf, desto mantischer der Traum.

Am Anfang unserer Betrachtung standen Träume bei Homer, d.h. fiktive Träume in der Literatur, die allerdings als Zeugnisse für den herrschenden Traumglauben herangezogen wurden. Homer geht es aber, und ebenso anderen Autoren, bei der Verwendung des Traummotivs, natürlich um erzählerische Effekte, worauf zum Abschluß noch kurz eingegangen sei. Generell kann man in der griechischen Literatur unterscheiden zwischen einzelnen Träumen *in* literarischen Werken und Werken bzw. Werkteilen, die sich als Träume ausgeben. Einzelne Träume finden sich verbreitet besonders in epischer und dramatischer Dichtung, aber auch in der Geschichtsschreibung (z.B. häufiger bei Herodot, aber bezeichnenderweise nicht bei dem rationalistischeren Thukydides). Weil eben auch in der Literatur die Träume überwiegend als gottgesandt verstanden wurden, verwendete man sie – wie andere Formen der Mantik – als besonders eingängiges, keiner weiteren

68 Daß Aristoteles mit seiner Erklärung die Theorie Demokrits adaptiere, wie H. Wijsenbeek-Wijler (*Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams*, Amsterdam 1978, S. 242) meint, widerspricht freilich dem Text. Aristoteles muß eben keine (atomistischen) εἰδωλα oder ἀπόρροια bemühen, sondern erklärt die Übertragung der Sinneseindrücke analog zu seiner Wurftheorie. – Zur Traumtheorie Demokrits selbst vgl. VS 68 A 77.

69 Vgl. auch Aristoteles, EE VIII 2, 1248 a 39ff.

Erklärung mehr bedürftiges Mittel, Handlungen zu motivieren ('Auftragsträume'), das künftige Schicksal anzudeuten oder eine bestimmte Stimmung hervorzurufen, aber auch um die psychische Situation einer Gestalt zu charakterisieren⁷⁰, um nur einige wichtige Funktionen zu nennen. Für ein ganzes 'Traumwerk' sind wohl das berühmteste Beispiel die Aitia des Kallimachos. Diese Ursprungssagen haben weithin die Form von Antworten, welche die Musen dem im Traum auf den Musenberg Helikon versetzten Dichter auf seine Fragen geben (vgl. AP 7,42), so daß die Aitia als *somnia Callimachi* (Properz 2,34,32) bezeichnet werden konnten. Der Traum ist in diesem speziellen Fall offenbar eine raffinierte alexandrinische Abwandlung des Motivs der Dichterinspiration.

Aus der Vielzahl der Träume in der griechischen Literatur soll ein besonders herausragendes Beispiel näher erläutert werden, der Traum der Medea im 3. Buch der Argonautika des Apollonios Rhodios (3. Jhdt. v.Chr.)⁷¹.

Zur Situation: Medea hat sich in Jason verliebt, der nach Kolchis gekommen ist, um das goldene Vlies zu holen, das ihm Medeas Vater, Aietes, nur unter Bedingungen zu geben verspricht, die für Jason kaum erfüllbar sein werden: Er muß ein Feld mit feuerschnaubenden Stieren pflügen, Drachenzähne säen und die daraus erwachsenden Krieger niederkämpfen. Medea ist zutiefst um Jason bekümmert, den sie schon dem Tode geweiht

70 Vgl. etwa die Arbeiten von Hundt (wie Anm. 11); R. Staehlin, *Das Motiv der Mantik im antiken Drama*, Gießen 1912 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 12,1); Frisch (wie Anm. 12); H. Schwabl, "Zu den Träumen bei Homer und Herodot", in: «APETHΣ MNHMH». Ἀφιέρωμα «εἰς μνήμην» τοῦ Κωνσταντίνου Ἰ. Βουρβέρη, Athen 1983, S. 17-27; weitere Literaturangaben bei Latacz (wie Anm. 12), S. 38f.

71 Vgl. zu diesem Traum auch A.H.M. Kessels, "Dreams in Apollonius' Argonautica", in: A. den Boeft – A.H.M. Kessels (Hgg.), *Actus. Studies in Honour of H.L.W. Nelson*, Utrecht 1982, S. 155-173, bes. S. 158-161. Kessels scheint mir jedoch das sich im Traum zeigende psychologische Einsichtsvermögen des Autors zu gering zu veranschlagen. Auf die Modernität dieses Traums im Vergleich zu sonstigen Träumen in der griechischen Literatur hatte zu Recht H. Fränkel hingewiesen (*Noten zu den Argonautika des Apollonios*, München 1968, S. 364).

sieht. In ihrem Kummer sinkt sie in den Schlaf und träumt (Vv. 616ff.). Sie wähnt, der Fremdling habe den Kampf nicht so sehr in dem Bestreben auf sich genommen, das Vlies des Widders heimzubringen, noch sei er deswegen in die Stadt des Aietes gekommen, sondern um sie als eheliche Gattin nach Hause zu führen. Sie glaubt, selbst den Kampf mit den Stieren mit leichter Mühe zu bestehen; ihre Eltern aber achten das Versprechen nicht, weil sie nicht der Tochter auferlegt hatten, die Stiere ins Joch zu spannen, sondern dem Fremdem selbst. Daraus entsteht ein unentschiedener Streit zwischen dem Vater und dem Fremden. Beide übertragen Medea die Entscheidung, es solle so sein, wie sie in ihrem Herzen den Spruch fälle. Sie entscheidet sich unversehens, der Eltern nicht achtend, für den Fremden. Die Eltern ergreift betrüblicher Kummer, zornig schreien sie auf. Medea aber läßt mit diesem Schrei der Schlaf los.

Bei dem Traum handelt es sich weder um einen 'theoramatischen', der die Zukunft genau so offenbart, wie sie sein wird, noch um einen symbolischen Traum in dem Sinne, daß die Bedeutung erst enträtselt werden müßte. Vielmehr entspricht er seiner Art nach einem Traum, wie ihn wohl alle aus eigener Erfahrung kennen, wobei *nach* den Ereignissen das Geschehene, Gefühlte und Gedachte in durchsichtiger Umsetzung erscheint. Will man in den Möglichkeiten antiker Klassifikation verbleiben, könnte man den Traum am ehesten dem in der Literatur seltenen nicht-divinatorischen ἐνύπνιον zurechnen, das Auskunft über Erlebnisse und Befindlichkeiten des Träumenden geben kann. Insofern nun Medeas Traum vor dem konkreten Geschehen liegt, hat er zwar auch eine prophetische Funktion⁷². Mehr aber enthüllt er – auf das genaue Eintreffen der einzelnen Traumhalte kam es dem Dichter offenbar ja gerade nicht an – die geheimen Wünsche, Befürchtungen und Gedanken Medeas, die dem Bewußtsein Medeas im Wachzustand vor dem Traum weit vorseilen und zu denen sie sich nach dem Traum erst allmählich und nach

72 Diesen Aspekt hebt Kessels (wie Anm. 71, S. 158f.; S. 167) in diesem Falle wohl etwas zu sehr hervor.

langem inneren Kampf bekennt. Vor dem Traum war ihre Liebe, soweit Medea sie sich eingestand, was Jason und ihre Eltern angeht, noch unschuldig, kein Gedanke an Heirat oder Hilfeleistung gegen den Willen der Eltern. Im Traum sieht Medea das ganze Handeln Jasons nur auf sie selbst bezogen, ihre spätere Hilfeleistung mit Zaubermitteln ist im Traum durch ihr eigenes Eintreten vorweggenommen, und der unausweichliche Konflikt, ob sie sich für die Eltern oder für Jason entscheiden soll, ist für die Träumende durch die Schiedsrichterszene symbolisiert (die es in der Realität nicht geben wird).

Indem nun Apollonios Rhodios diesen Traum in erster Linie zur psychologischen Charakterisierung Medeas benützt, kann er die durch moralische Kategorien nicht gebremsten Wünsche Medeas dem Kampf zwischen Pflicht und Neigung bei wachem Bewußtsein gegenüberstellen und klarmachen, wie stark und eindeutig die inneren Antriebe sind. Gleichzeitig hat der Leser die Möglichkeit zu beobachten, wie sich die reale Entwicklung auf das innere Wunschbild zubewegt⁷³. Dadurch daß Apollonios Rhodios mit Hilfe des Traumes die unterbewußte Innenwelt Medeas offenlegt, gibt er ein geradezu modernes Traumverständnis zu erkennen, wie es die antike Traumdeutung nicht interessierte und wie es in der griechischen Literatur sonst kaum je erreicht wurde⁷⁴.

73 M. Campbell (*Studies in the Third Book of Apollonios Rhodios' Argonautica*, Hildesheim 1983, S. 37f.) möchte den Traum konventioneller verstehen, indem er ihn, obwohl er nicht als von Hera gesandt bezeichnet wird, so in der epischen Tradition als (eigenständige, von außen kommende) "personalities" gestaltet sieht, daß dies einer Erwähnung Heras nahekomme. Campbell verweist auf das "agent noun" ἡπεροπῆς (V. 617), auf das Epitheton ὄλοοί (V. 618; vgl. Il. 2,22) usw. – Das kann man alles zugeben, aber es spricht nicht gegen eine psychologische Auswertung des Traumes. Genauso wie Apollonios bei der Entstehung der Liebe Medeas der epischen Konvention göttlicher Verursachung genügt und gleichzeitig auf das sorgfältigste psychologisch motiviert, so sind auch hier Konvention und psychologische Einsicht verbunden.

74 Auch bei Apollonios Rhodios ragt der besprochene Traum heraus. Man vgl. die beiden weiteren Träume 4, 662ff. (Kirke) und 4, 1731ff. (Euphemos).

Traum und Traumdeutung in der griechischen Antike: Die Phänomene reichen vom Aberglauben bis zur wissenschaftlichen Theorie, von Wunderheilung durch Inkubationsträume bis zu medizinischer Diagnostik, von der Auffassung des Traumes als Produkt unmittelbaren göttlichen Eingreifens bis zur gelegentlich erreichten Einsicht in den Traum als Spiegel der Seele. Die Griechen haben damit ein Fundament geschaffen, worauf andere – von den Römern an – gründen und in verschiedenster Richtung weiterbauen konnten⁷⁵.

75 Korr.-Zusatz: Das Manuskript wurde im September 1990 abgeschlossen.