

Gesundheit, ‚Krankheit‘ und medizinisches Wissen in den *Oneirokritika* des Artemidor von Daldis

GREGOR WEBER¹

1 Einführung

Artemidor widmet das 22. Kapitel des 3. Buchs der *Oneirokritika* ganz der Frage, wie es sich mit Träumen verhält, in denen es generell um eine kranke körperliche Verfassung geht, ohne dass auf Einzelheiten eingegangen wird. Am Beginn heißt es:

Krank sein (νοσεῖν) ist nur für Leute günstig, die im Kerker schmachten oder sich in einer großen Zwangslage befinden, weil die Krankheit das Straffe auflöst. Den anderen aber verkündet es lange Untätigkeit; denn Kranke arbeiten nicht. Ferner Mangel an lebensnotwendigen Dingen; denn Kranke leiden Mangel an dem, was der Körper am meisten nötig hat. Für Reisen ist es hinderlich; denn die Kranken bewegen sich nur mühsam. Wünsche lässt es nicht in Erfüllung gehen, denn auch die Ärzte geben dem Verlangen des Kranken wegen des Risikos nicht nach. Wenn einer im Traum einen Kranken besucht, und zwar einen Bekannten, bedeutet es, dass dasselbe für den Kranken eintreffen wird; ist es ein Unbekannter, dann für den Träumenden selbst. Denn es macht keinen Unterschied, ob man selbst krank ist oder einen Unbekannten bettlägerig sieht.²

¹ Die nachfolgenden Überlegungen, die im Kontext eines Augsburger Projekts zu ‚Gesundheitsräumen‘ entwickelt wurden, konnte ich an den Universitäten Ulm und Stuttgart zur Diskussion stellen; für Hinweise und Anregungen danke ich Marietta Horster, Peter Scholz, Christoph Selzer, Florian Steger und Frank Ursin, für die Korrektur Heidrun Rietzler, außerdem Peter Thonemann für die Überlassung des Manuskripts seines demnächst erscheinenden Buchs über Artemidor, in dem er (Kap. 4) einige Ausführungen zum Thema vorlegt.

² Artem. 3,22, 212,21–213,8: Νοσεῖν μόνοις τοῖς ἐν δεσμοῖς ἢ μεγάλη ἀνάγκη οὖσιν ἀγαθὸν διὰ τὸ τὴν νόσον λύειν τοὺς ὄγκους. τοῖς δὲ ἄλλοις μεγάλην ἀπραξίαν προαγορεύει· ἀπρακτοὶ γὰρ οἱ νοσοῦντες. καὶ τῶν ἐπιτηδείων ἐνδεῖαν· καὶ γὰρ ἐνδεεῖς τῷ σώματι ὦν μάλιστα χρῆ οἱ νοσοῦντες γίνονται. καὶ πρὸς τὰς ἀποδημίας ἐμποδὼν ἴσταται· δυσκίνητοι

Die Passage macht zweierlei deutlich: Zum einen muss sich, wenn von einem Krankheitszustand geträumt wird, die Deutung selbst nicht zwingend auf das Kranksein beziehen, sondern kann Veränderungen in anderen Lebensvollzügen des Träumenden anzeigen. Zum anderen werden explizit Begründungen für die Deutung gegeben, die den Krankenstatus betreffen, z. B. Kranke arbeiten nicht, bewegen sich nur mühsam. Betrachten wir ein zweites Textbeispiel aus Artemidors Ausführungen über Fische als Traumsymbole:

Auch durch ihr Äußeres bedeuten die Fische etwas Verschiedenes. Im Einzelnen verhält es sich so: Alle gefleckten Fische bedeuten für Kranke Vergiftung, für Gesunde Betrug und finstere Pläne, zum Beispiel Lippfisch, Labrus, Seebarsch, Regenbogenfisch, Butt und ähnliche. Die mit roten Flecken bedeuten für Sklaven und Verbrecher Folterung, Kranken heftiges Fieber und Entzündungen; [...] Fische, die sich häuten, sind günstig für Kranke, Eingekerkerte, Arme und alle, die sich in Schwierigkeiten befinden; denn sie werden ihre schlechten Bedingungen loswerden. Es häuten sich aber von den Fischen die weichschaligen, zum Beispiel Garnele, Languste, Krabbe, Hummer, Taschenkrebs, die sogenannte Alte und andere dieser Art.³

Artemidor besaß offenbar eine gewisse Begeisterung für Fische, die, wie sich aus einer expliziten Bemerkung (2,14,129,17-18) erschließen lässt, auf die Lektüre von Aristoteles' *Historia animalium* zurückging.⁴ Die Passage verweist jedenfalls auf Kranke als Träumende, denen ein Traumbild – hier verschiedene Fische – entsprechende Folgen wie heftiges Fieber, aber eben auch Gesundung verheißt. Krankheit wird als Schwäche oder Defizit verstanden. Nicht für alle Deutungen gibt Artemidor Begründungen, teils wenn ihm die Zusammenhänge, etwa Flecken auf der Haut als Anzeichen für eine Vergiftung, evident erscheinen, teils –

γάρ οἱ νοσοῦντες· καὶ τὰς ἐπιθυμίας οὐκ ἔα τελεσθῆναι· οὐδὲ γὰρ τὰς ὀρέξεις διὰ τὸ ἐπικίνδυνον ἀναπληροῦσι τῶ νοσοῦντι οἱ ἰατροί· νοσοῦντα δὲ εἰ τις ἐπισκέπτοιο, εἰ μὲν γνώριμον, τὰ αὐτὰ τῶ νοσοῦντι σημαίνει· εἰ δὲ ἀγνώτα, αὐτῶ τῶ ἰδόντι· οὐδὲν γὰρ διαφέρει ἢ αὐτὸν νοσεῖν ἢ ἄλλον ἀγνώτα νοσοῦντα ἰδεῖν· εἰκόνας.

³ Artem. 2,14,129,7–13 und 130,1–6: ἤδη δὲ τι καὶ κατ' εἶδος οἱ ἰχθύες διάφορον σημαίνουσιν· ἔχει δὲ ἕκαστα οὕτως· ὅσοι τῶν ἰχθύων εἰσι ποικίλοι, τοῖς μὲν νοσοῦσι φαρμακίας τοῖς δὲ ἔρρωμένοις δόλους καὶ ἐπιβουλὰς σημαίνουσιν, οἷον κίχλη φκις χάννος ἰουλὶς στρωματεὺς καὶ τὰ ὅμοια· ὅσοι δὲ τῶν ἰχθύων εἰσι πυρροί, δούλοις μὲν καὶ κακούργοις βασάνους σημαίνουσι, νοσοῦσι δὲ πυρετὸν λάβρον καὶ φλεγμονάς, [...] ὅσοι <δὲ> τῶν ἰχθύων ἀποδιδύσκονται τὸ γῆρας, ἀγαθοὶ τοῖς νοσοῦσι καὶ τοῖς ἐν εἰρκτῇ οὔσι καὶ πένησι καὶ πᾶσι τοῖς ἐν τινι περιστάσει οὔσιν· ἀποθήσονται γὰρ τὰ περιεκείμενα φαῦλα· ἀποδιδύσκονται γὰρ τὸ γῆρας τῶν ἰχθύων οἱ μαλακόστρακοι, οἷον καρὶς κάραβος καρκίνος ἀστακὸς πάγουρος καὶ ἡ λεγομένη γραῦς καὶ ὅσα ἄλλα ἐστὶν ὅμοια. Zu den Fischen bei Artemidor und ihrer Bedeutung vgl. Monbrun, Quand on rêve d'animaux, 139f. und 149.

⁴ Dazu Monbrun, Quand on rêve d'animaux, 154–158.

und das gilt nicht nur für unseren Themenbereich – weil er nicht auf Vollständigkeit bedacht ist bzw. mit Blick auf den Umfang des Werkes auch nicht darauf bedacht sein kann.⁵ Schließlich noch ein dritter Text: „Es träumte z. B. einer, er habe Augen aus Gold. Er erblindete, weil Gold kein typisches Merkmal für die Augen ist.“⁶ Es handelt sich um einen Traum, dessen Deutung für jemanden eine *konkrete* Erkrankung nach sich zog; die gegebene Deutung dürfte auf der Basis allgemeiner Anschauung erfolgt sein.

Wir haben es folglich für unser Thema mit insgesamt vier Bereichen zu tun, die wir auseinanderhalten müssen und erst später für ein Gesamtbild wieder zusammenfügen können: 1. Kranksein, Krankheiten und Gesundheit im Traum (und deren Bedeutung), 2. Kranke, Gesunde und Ärzte als Träumende (und die Folgen für sie), 3. Krankheit und Gesundheit als Folge für andere Träumende und 4. die Begründung für die Deutungen, die etwas zum Verständnis von Gesundheit und Krankheit beitragen können. Dabei sind auch Informationen zu Ärzten und zum Thema Inkubation zu berücksichtigen. Ich werde deshalb im Folgenden zuerst einige Informationen zu Autor und Werk geben, dann in einem längeren Abschnitt das Material in den vier Rubriken vorstellen, anschließend kurz auf die sozialhistorische Relevanz eingehen und dann versuchen, Definitionen von Gesundheit und Krankheit abzuleiten. Zum Schluss möchte ich noch die Frage anschnitten, inwieweit Artemidor für eine weitere Beschäftigung mit dieser Thematik aufschlussreich sein könnte.

Vorausgeschickt seien einige kurze Bemerkungen zum Forschungsstand, was Krankheit und Gesundheit bei Artemidor betrifft – er lässt sich schnell abhandeln:⁷ Zum einen liegen annotierte Übersetzungen in verschiedenen Sprachen vor, die zu einzelnen Stellen Erläuterungen geben, außerdem der Artemidor-Kommentar von Daniel Harris-McCoy aus dem Jahre 2012, der jedoch weniger *historische* Interessen verfolgt. Im Übrigen befindet sich seit 2007 eine französische Übersetzung mit ausführlichem Kommentar von einer interdisziplinären Forschergruppe in Vorbereitung, die ab 2021 in drei Bänden in der renommierten *Collection Budé* publiziert wird; im Laufe dieses Jahres erscheint auch eine neue englische Übersetzung von Martin Hammond zusammen mit einer Monographie des Oxforder Kollegen Peter Thonemann zu Artemidor. Zum anderen sind nur

⁵ Walde, *Illness and Its Metaphors*, 154, betont, dass Artemidor bewusst Raum für eigene Assoziationen und Erklärungen ließ und dass fehlende Vollständigkeit *kein* Schwachpunkt seiner Praktik sei, sondern vielmehr als Stärke seiner Verfahrensweise gelten könne; er beuge damit einer Entwertung seiner Fokussierung auf den individuellen Träumenden und bestimmte Zusammenhänge vor. Die Flexibilität in der Deutung macht Artemidor an einem Beispiel in 4,65 deutlich.

⁶ Artem. 1,4,12,22–23: οἷον ἔδοξε τις χρύσεια ὄμματα ἔχειν. ἐτυφλώθη διὰ τὸ μὴ ἴδιον ὀμμάτων εἶναι τὸ χρυσεῖον.

⁷ Generell Weber, *Neue Forschungen*, 5–14.

wenige Einzelstudien wirklich relevant: die Abhandlung *Das Sittenbild des Artemidor von Ephesus* (1930) von Siegfried Laukamm, dann das Büchlein von István Hahn *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle* (1992): Beide sammeln und kommentieren einige Belegstellen. Einen anderen Anspruch verfolgt die Mainzer Philologin Christine Walde in ihrem Aufsatz *Illness and Its Metaphors in Artemidorus' Oneirocritica: A Negative List* (2013). Sie geht der Frage nach, wie medizinische und prophetische Traumdeutung miteinander verbunden sind, und, auf welche Weise Krankheit in den *Oneirokritika* figuriert; dabei stehen jenseits einer systematischen Aufbereitung der relevanten Traumbilder in einem vorwiegend literaturwissenschaftlichen Zugang Symbole, Metaphern und Analogien im Fokus. Der Überblicksartikel zu Artemidor von Anton van Hooff (2005) schließlich weist einige medizinhistorisch relevante Aspekte auf.⁸

2 Artemidor von Daldis⁹

Artemidor stammte, wie er berichtet, eigentlich aus Ephesos, benannte sich aber nach der Heimatstadt seiner Mutter, nämlich Daldis, einer kleinen Stadt im lydischen Hinterland. Einer kurzen Notiz im byzantinischen Suda-Lexikon lässt sich entnehmen, dass er neben den *Oneirokritika* noch andere Werke aus dem Bereich der Divination verfasst haben soll. Konkret erwähnt werden die *Oneirokritika* freilich nur beim Zeitgenossen Galen (Artemidor als ‚Vogelschauer‘) und bei Pseudo-Lukian (Philopatris), dann in byzantinischer Zeit – wenn es sich denn um denselben Artemidor handelt. Wir sind also auf das angewiesen, was der Autor in seinem Werk über sich preisgibt,¹⁰ auch für die Frage der Datierung. Da die Kaiser Hadrian und Antoninus Pius explizit erwähnt werden, hat die frühere Forschung ihn in die erste Mitte des 2. Jhdts n. Chr. gesetzt. Neuere Überlegungen, etwa von Christophe Chandezon oder Peter Thonemann, rücken ihn eher an das Ende des 2. und in das beginnende 3. Jahrhundert, also in die Zeit des Septi-

⁸ Harris-McCoy, *Artemidorus' Oneirocritica*; Laukamm, *Das Sittenbild*; Hahn, *Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit*; Walde, *Illness and Its Metaphors*; van Hooff, *Artemidor*.

⁹ Die folgenden Ausführungen fußen auf früheren Überlegungen, wie ich sie bereits andernorts vorgelegt habe: Weber, „Zweifach sind die Tore der wesenslosen Träume ...“. Nachdrücklich empfohlen seien außerdem die entsprechenden Seiten bei Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 2.

¹⁰ Artemidor erwähnt seine Reisen, seine Abkunft aus Ephesos und weitere Werke (I, 1; III, 66). Dazu Chandezon, *En guise d'introduction*, 14 mit Anm. 6.

mius Severus,¹¹ indem sie auch andere Elemente miteinbeziehen. Dies können numismatische Zeugnisse sein, etwa eine Bronzemünze aus Daldis aus der Zeit des Caesars Geta (197–209 n. Chr.) mit dem Namen eines Artemidor auf der Rückseite. Die nicht leicht lesbare griechische Umschrift auf dem Revers lautet: E(π) AY(ρηλιου) ΑΡΤΕΜΙΔΟΡΟΣ ΑΡΧ(οντος) ΔΑΛΔΙΑΝΩΝ, was aufzulösen und zu übersetzen ist mit: „(Münze) der Bewohner von Daldis (geprägt) zur Zeit der Amtsführung des Aurelios Artemidoros“. Ob diese Person jedoch mit dem Traumdeuter identisch ist, lässt sich nicht sagen, zumal sich im Werk selbst keine Hinweise auf eine eigene politische Betätigung finden.¹² Artemidor gehört damit in eine Zeit, die in der Literaturgeschichte als Zweite Sophistik bezeichnet wird und der neben Galen auch Aelius Aristeides, Lukian und Philostrat angehören – also einer Zeit, die nicht zum wenigsten durch ein starkes Interesse an Träumen und ihrer Deutung gekennzeichnet ist. Allerdings weisen etliche Stimmen in jüngster Zeit darauf hin, dass sich Artemidor in Stil, Rhetorik und Sprache doch auf einem gänzlich anderen Niveau als die genannten Autoren bewegt, was zweifellos noch weitere Diskussionen erforderlich machen wird.¹³

Bei den *Oneirokritika* handelt es sich bekanntlich um das einzige aus der griechisch-römischen Antike erhaltene Traumdeutungs(lehr)buch. Artemidor nimmt für sich in Anspruch, *alle* thematisch einschlägige Literatur zum Thema erworben (und auch verarbeitet) zu haben:

Das Buch über Traumdeutung gibt es nicht, das ich nicht erworben hätte, da ich in dieser Hinsicht viel Ehrgeiz entwickle. Außerdem bin ich viele Jahre mit den Wahrsagern auf den Märkten zusammengetroffen, obwohl sie sehr verachtet sind und von jenen Leuten mit den ehrwürdigen Mienen und hochgezogenen Augenbrauen als Bettler, Gaukler und Lumpengesindel beschimpft werden; ich ließ diese Verleumdungen unbeachtet und hielt mich in den Städten und auf Volksfesten in Griechenland sowie in Kleinasien, Italien und auf den größten und volkreichsten Inseln auf, um von alten Traumgesichten Kunde zu erhalten und wie sie in Erfüllung gingen.¹⁴

¹¹ Vgl. Chandezon, *En guise d'introduction*, 14f.; Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 2.

¹² Zur Geta-Münze vgl. Weber, *Zur Einführung*, 11–13 mit Abb 3a.b; Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 2, verweist auf weitere Münzen aus Daldis mit Porträts von Septimius Severus, Iulia Domna und Caracalla, die ebenfalls unter einem Archon Artemidoros geprägt worden sind, freilich ohne das Praenomen Aurelius.

¹³ So dezidiert Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 2 und 8; nicht zu finden ist Artemidor in Richter/Johnson, *The Oxford Handbook*.

¹⁴ Artem. I, prooem., 2, 11–20: ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν οὐκ ἔστιν ὃ τι βιβλίον οὐκ ἐκτησάμην ὄνειροκριτικὸν πολλήν εἰς τοῦτο φιλοτιμίαν ἔχων, τοῦτο δὲ καὶ σφόδρα διαβεβλημένων τῶν ἐν ἀγορᾷ μάντεων, οὓς δὴ προΐκτας καὶ γόητας καὶ βομολόχους ἀποκαλοῦσιν οἱ

Bücherkauf, Reisetätigkeit und Zeit für die schriftstellerische Tätigkeit lassen darauf schließen, dass wir es mit einem Mitglied der wohlhabenden, gebildeten Oberschicht zu tun haben, das seinen Lebensmittelpunkt in der römischen Provinz Asia hatte. Bemerkenswert ist die explizite Hinzuziehung von mündlich überliefertem Material durch den Autor, was freilich die Herausforderung mit sich bringt, verschiedene Schichten des Textes sezieren zu müssen. Dies erweist sich umso schwieriger, als der Autor nur in einigen wenigen Fällen und dann meist nur zu Einzelstellen Auskunft über seine Quellen gibt.¹⁵ Nochmals verkompliziert wird die Sachlage durch Artemidors Behauptung, die fünf Bücher seines Werkes in drei Etappen, also in einem längeren redaktionellen Prozess, publiziert zu haben – zunächst Buch I und II, dann III als Nachtrag sowie IV und V als Ergänzung und Handreichung für seinen gleichnamigen Sohn. Zwar spricht er auch explizit Kritik an, auf die er mit den späteren Büchern reagiert habe, doch gibt er keine Informationen über die zeitliche Relation dieser Publikationsschritte.¹⁶

Was Artemidors Vorgehen und Methode angeht, so differenziert er zwischen fünf Traumarten: Symbolisch verschlüsselte *oneiroi* waren deutungsbedürftig und bildeten das eigentliche Material für den Deuter, anders als *chrēmatismoi*, die direkte Mitteilungen darstellten, oder als *horamata*, die das zukünftige Geschehen unmittelbar abbildeten. Nur diesen drei Arten wurde überhaupt ein Zukunftsbezug attestiert. Für Verwirrung sorgten dagegen *enhyphnia*, das sind Tagesreste aus dem Innern des Träumenden, die durch Affekte, also körperliche und seelische Zustände, bestimmt sind, sowie *fantasmata*, Illusionen oder Trugbilder. Vor der Traumerfüllung war aber nicht immer eindeutig darüber zu befinden, welche Traumart vorlag. Verlässliche Kriterien ließen sich nur bedingt aufstellen bzw. stellten eine Herausforderung für den Deuter dar. Da jedoch potentiell immer mit der Botschaft einer Gottheit zu rechnen war, gehörten die Träume in das Spektrum religiöser Kommunikation, auch wenn Artemidor seine Leser über die Herkunft der Träume – man ist fast bemühtigt zu sagen: absichtlich – im Unklaren lässt.

σεμνοπροσωποῦντες καὶ τὰς ὄφρῶς ἀνεσπακότες, καταφρονήσας τῆς διαβολῆς ἔτεσι πολλοῖς ὁμίλησα, καὶ ἐν Ἑλλάδι κατὰ πόλεις καὶ πανηγύρεις, καὶ ἐν Ἀσίᾳ καὶ ἐν Ἰταλίᾳ καὶ τῶν νήσων ἐν ταῖς μεγίσταις καὶ πολυανθρωποτάταις ὑπομένον ἀκούειν παλαιῶς ὄνειρους καὶ τούτων τὰς ἀποβάσεις. Vgl. Baumbach/von Möllendorff, Ein literarischer Prometheus, 217–233 zum Erwerb von Büchern als Zeichen von Bildung.

¹⁵ Dazu ausführlich Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 2.

¹⁶ Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 2, geht davon aus, dass zwischen der Publikation von I/II und III ein geringer Zeitabstand lag, während IV/V über zehn Jahre danach hinzugefügt worden seien. Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass es sich dabei um eine Strategie des Autors handelt, durch den Verweis auf Rezeption und Kritik sich und sein Werk interessant zu machen.

Für Artemidor sind somit *allein* die auf die Zukunft bezogenen *oneiroi* entscheidend und von diesen wiederum die allegorischen, also die symbolisch verschlüsselten Träume. Das Ziel der Deutung bestand darin, die Bedeutung der Träume für das zukünftige Leben des Träumenden zu ergründen. Es ging – und das ist ein wesentlicher Unterschied etwa zur Psychoanalyse – *nicht* darum, Einsichten in das eigene Ich oder in Prägungen durch die Vergangenheit zu finden. Indem Artemidor gerade die *enhyphnia*, also die Tagesreste, von der Deutung ausschließt,¹⁷ stellt er sich damit auch gegen die Verwendung von Träumen zu diagnostischen Zwecken in der antiken Medizin, die sich von der menschlichen Seele angeregten physiologischen Vorgängen verdanken.¹⁸ Auch das Inkubationsgeschehen, das Artemidor keineswegs ablehnt,¹⁹ tangiert ihn nicht, weil es größtenteils auf direkten Mitteilungen fußt, wengleich in der römischen Kaiserzeit eine Tendenz hin zu Träumen zu beobachten ist, deren Deutung von Priestern, Traumdeutern und Ärzten (mitunter in einer Person?) vorgenommen wurde. Artemidor selbst befindet sich folglich am Schnittpunkt verschiedener Stränge, die allesamt die Thematik ‚Traum und Medizin‘ betreffen.²⁰

¹⁷ Zu den *enhyphnia* vgl. konkret Artem. 1,1: „Daraus also kann man ersehen, dass Träume, denen Affekte zugrunde liegen, nichts über die Zukunft prophezeien, sondern nur an Gegenwärtiges erinnern. Bei diesem Sachverhalt erkennst du wohl, dass die einen Affekte nur in den Bereich des Körpers, die anderen nur in den Bereich der Seele gehören, wieder andere dem Körper und der Seele gemeinsam sind, z. B. wenn [...] der Kranke träumt, behandelt zu werden und sich mit den Ärzten zu besprechen; bei diesen Fällen sind Körper und Seele gemeinsam beteiligt.“ Walde, *Illness and Its Metaphors*, 146 und 148f., stellt zu Recht die Frage, was konkret geschah, wenn Artemidor – was vermutlich häufig vorkam – den von einem Klienten berichteten Traum als *enhyphnion* identifizierte und folglich konsequenterweise die Deutung ablehnen musste. Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 3, geht mit Recht davon aus, dass diese Unterscheidung auf Artemidor zurückgeht, verwenden doch die sonstigen antiken Autoren die Begriffe faktisch synonym.

¹⁸ Vgl. Ps.-Hippocrates, *Regimen 4*, Rufus von Ephesos, *Medizinische Fragen* und Galen, *Über die Diagnose von Träumen*, dazu Guidorizzi, *Sogno*, *Diagnosi*, *Guarigione*, der aufzeigt, in welcher Weise Methoden und Ansätze der divinatorischen Traumdeutung in die medizinische Traumdeutung integriert wurden, und einige Parallelen betont; außerdem Oberhelman, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, Walde, *Illness and Its Metaphors*, 143–149, Petit, *Signes et présages*, und Israelowich, *The Authority of Physicians*, dort zum Agieren von Ärzten und Priestern im Asklepieion von Pergamon.

¹⁹ Walde, *Illness and Its Metaphors*, 135f., zum *chrématismos* mit Belegen bei Artem. 5,66, 5,89 und 5,92. Zu diesen Passagen und noch zu 4,22 vgl. Renberg, *Where Dreams May Come*, 3–36 und 390; Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 9.

²⁰ „Artemidorus moves in the twilight zone between professional predictive dream interpretation and various medical approaches to dreams, be it professional scientific medicine, the

Für eine sachgemäße Deutung hat man die Traumsequenz in ihre Hauptteile zu zerlegen, die wiederum einzeln zu deuten waren und bei denen ein leitender Aspekt herausgefiltert werden musste. Für die Deutung lässt sich eine einfache Formel aufstellen, wie sie bereits aus den Beispielen am Anfang ersichtlich war: ‚Wenn einer ‚a‘ träumt, dann wird ‚b‘ eintreten, weil ‚c‘ gegeben ist‘. An einem anderen Beispiel aufgezeigt: ‚Wenn einer träumt, dass aus dem Körper eine Pflanze gewachsen ist [a], wird er [...] sterben [b]; denn die Pflanzen wachsen aus der Erde und zu Erde löst sich auch der Körper der Verstorbenen auf‘ [c].²¹ Artemidor geht – das ist entscheidend – von der prinzipiellen Übertragbarkeit von Gesetzmäßigkeiten aus der Wachwelt in die Traumwelt aus. Die Begründungen für die Deutung – oft differenziert nach Männern und Frauen, Armen und Reichen, Gesunden und Kranken, Sklaven und Freien – waren fest im gesellschaftlichen Wissens- und Erfahrungsschatz verankert; die Erforschung dieser Begründungen birgt immer noch ein großes Potential in sich. Dies gilt auch für den Blick auf einzelne gesellschaftliche Gruppen, denn oft geht es z. B. um Arbeitslosigkeit und Freilassung von Sklaven, und auf diese Weise ist es uns in exzeptioneller Weise möglich, zumindest punktuell Ängste und Hoffnungen antiker Zeitgenossen – von Individuen wie von Gruppen – wahrzunehmen.

Außerdem werden zwei wichtige Deutungsgrundsätze formuliert: zum einen ‚Die Traumdeutung ist nichts anderes als ein Vergleichen von Ähnlichkeiten‘²², zum anderen das oft angewandte Prinzip des Gegenteils. Für eine erfolgreiche Interpretation des Traumes und eine sinnvolle Anwendung dieser Grundsätze musste sich der Deuter genau über den Träumenden, seine Lebensumstände und kulturellen Prägungen informieren, d. h. es musste eine Art Anamnesegespräch stattfinden (1,9): Dies impliziert jenseits biographischer Details eine Prüfung der Gewohnheiten des Träumenden und eine Erkundung der Stimmung, ebenso – für unser Thema wichtig – der körperlichen Verfassung (ὄπως ἔχει σώματος), in der sich dieser zur Zeit des Traums befand.²³ Denn ein Traum für die *gleiche* Person konnte in *verschiedenen* Situationen jeweils etwas *anderes* bedeuten, wie auch

cult of Asclepius and other gods, or the result of everyday, individual forms of interrelating dreams and bodily functions“, so Walde, *Illness and Its Metaphors*, 130.

²¹ Artem. 3,46,223,16–19: Ὅ τι δ' ἂν ἐκ <τοῦ> σώματος φυτὸν περφυκέναι δόξη τις [...] τεθνήξεται· γῆθεν γὰρ φύεται τὰ φυτὰ, εἰς γῆν δὲ καὶ τὰ τῶν ἀποθανόντων ἀναλύεται σώματα. Insgesamt legt Artemidor ca. 3.000 Deutungen für 1.400 Traumotive vor.

²² Artem. 2,25,145,11f.: καὶ γὰρ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ὄνειροκρισία ἢ ὁμοίου παράθεσις. Dazu Harris-McCoy, *Artemidorus' Oneirocritica*, 482.

²³ Zur Rekonstruktion eines solchen Gesprächs vgl. Walde, *Antike Traumdeutung*, 218–222. Harris-McCoy, *Artemidorus' Oneirocritica*, 432, verweist darauf, dass die physische Konstitution des Träumenden schwer unter die sechs Deutekategorien (*stoicheia*) nach 1,3 zu subsumieren sei, doch habe Artemidor in 4,2,244,6–10 die Zugehörigkeit von derlei Aspekten in die Kategorie ‚Natur‘ formuliert und mit Beispielen belegt.

derselbe Traum für verschiedene Personen unterschiedlich zu deuten war. Dafür gibt Artemidor ein Übungsbeispiel, nämlich dass Frauen träumten, eine Schlange geboren zu haben. Dieser Traum erfährt nicht weniger als sieben Auslegungen (4,67). Daraus wird zweierlei deutlich: Zum einen waren Traumsymbole in der Auslegung flexibel, sogar strukturell ambivalent, weshalb es auch immer wieder zu überraschenden Bezügen kam; zum anderen hat der Sozialstatus bei der Anwendung der Deutungsregeln *die* zentrale Rolle gespielt. All diese Auslegungen mögen uns willkürlich erscheinen, sie basieren jedoch auf zwei entscheidenden Voraussetzungen, die Artemidor für sich in Anspruch nimmt: ein großes Allgemeinwissen sowie langjährige Beobachtung und Erfahrung (πειρα) in der Deutung.²⁴ Damit sollte es gelingen, die Unsicherheit, die aus der Bedeutungsvielfalt der Bilder herrührte, einzudämmen und dem Klienten, der um Deutung bat, Kohärenz zu vermitteln – ging es doch um nichts Geringeres, als die mitunter verstörenden Traumbilder in die Wachwelt und somit in das Leben des Träumenden zu integrieren.

3 Krankheit und Gesundheit in den *Oneirokritika*

Die vier genannten Rubriken, die für Krankheit und Gesundheit einschlägig sind, werden im Folgenden nacheinander durchgegangen, um das in Artemidors Werk enthaltene Potential auszuloten. Dabei ist keine Vollständigkeit in der Präsentation angezielt; stattdessen wird Gängiges und Außergewöhnliches herausgegriffen.

a) Kranksein, Krankheiten und Gesundheit im Traum

Der Befund hierzu weist vier Charakteristika auf: (1) Die Traumbilder enthalten zahlreiche Krankheiten, ebenso ist von kranken Tieren oder – was eine andere Thematik darstellt, die aber nicht unerwähnt bleiben soll – von Todesfällen und Todesarten die Rede.²⁵ Einige Beispiele:

Viel dunkelrotes, unverdorbenes Blut erbrechen ist für einen Armen glückbringend; es bedeutet Vermehrung des Einkommens und Überfluss an Geld, [...] verdorbenes Blut zeigt allen ohne Unterschied Krankheit an.²⁶

²⁴ Dazu Price, *The Future of Dreams*, außerdem Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 3.

²⁵ Weber, *Le rêve et la mort*.

²⁶ Artem. 1,33,42,3–5.16–17: Αἷμα ἐμείν πολλὸν μὲν καὶ εὐχρουν καὶ μὴ διεφθορὸς ἀγαθὸν πένητι, πρόσκτησιν γὰρ σημαίνει καὶ περιουσίαν χρημάτων, ὅτι τὸν ἴσον ἔχει λόγον τῷ αἵματι τὸ ἀργύριον.

Ein Wasserbruch (κίλη) ist ein Zeichen für Schaden, erstens wegen des gleichen Zahlenwertes und zweitens, weil alles, was am Körper zusätzlich auftritt und weder seine Schönheit noch seine Kraft verstärkt, sondern im Gegenteil sein stattliches Äußere mindert, Schaden und Sorge anzeigt. Da nun der Wasserbruch ein Leiden speziell an den Geschlechtsteilen ist, bedeutet er nicht weniger ihretwegen Kummer und Plage.²⁷ Die Krätze (Ψώρα), der Aussatz (λέπρα) und die Elephantiasis verschafften Armen durch Reichtum höheres Ansehen und größere Bedeutung; denn diese Leiden rücken die davon Befallenen in das Blickfeld aller; aus demselben Grund bringen sie das Verborgene ans Licht, den Reichen und Mächtigen aber verschaffen sie Staatsämter.²⁸

Diese Belege und noch andere zu Krankheiten oder Deformierungen an allen Körperteilen zeigen, dass Artemidor durchaus medizinisch bewandert gewesen ist; die Deutungen basieren jeweils auf krankheitsspezifischen Eigenheiten, ebenso auf offenkundig allgemeingültigen Gleichsetzungen wie von Blut und Geld. Aber auch vom Träumenden wird einiges an Beobachtungsgabe, in diesem Fall anatomische Kenntnisse, erwartet: „Träumt man, der Leib sei aufgeschnitten und man erblicke sein Inneres der Natur gemäß und jedes einzelne Teil an der richtigen Stelle, dann bedeutet das für einen Kinderlosen und für einen Armen etwas Gutes; der eine wird eigene Kinder, der andere eigenes Vermögen erblicken können.“²⁹

(2) In der Regel haben Traumbilder, die mit Krankheit zusammenhängen, in der Deutung *nichts* mit Krankheit zu tun, doch gibt es Ausnahmen; hierfür zwei Beispiele:

²⁷ Artem. 3,45,223,7–14: Κίλη ζημίας ἐστὶ σημαντικὴ τοῦτο μὲν διὰ τὸ ἰσόψη φων τοῦτο δὲ ὅτι καὶ πάντα ὅσα ἐπιφύεται τῷ σώματι μήτε κάλλος μήτ' ἰσχὺν προστιθέντα ἀλλὰ καὶ τῆς οὔσης εὐπρεπείας παραιρούμενα τὸ σῶμα βλάβης καὶ φροντίδος ἐστὶ σημαντικά. ἐπειδὴ δὲ πάθος ἐστὶν ἡ κίλη, καὶ τοῦτο περὶ τὰ αἰδοῖα, οὐδὲν ἤττον καὶ <τὴν> ἐπὶ τούτοις λύπην σημαίνει καὶ ἀνίαν [ἐπὶ τοῖς ὑπὸ τῶν αἰδοίων σημαινομένοις]. Zum Zahlenwert vgl. Harris-McCoy, Artemidorus' *Oneirocritica*, 515.

²⁸ Artem. 3,47,224,4–9: Ψώρα δὲ καὶ λέπρα καὶ ἐλέφας ἐπισημοτέρους τε καὶ ἐνδοξοτέρους τοὺς πένητας ποιοῦσι [καὶ περιβλέπτους] διὰ τὴν εὐπορίαν· καὶ γὰρ τὰ πάθη ταῦτα ἀποβλέπτους τοὺς ἔχοντας ποιεῖ. τὰ δὲ κρυπτὰ ἐλέγχουσι διὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τοῖς δὲ πλουσίοις καὶ τοῖς μέγα δυναμένοις ἀνδράσι ἀρχὰς περιποιῶσιν.

²⁹ Artem. 1,44,50,10–12: Ανατεμῆσθαι δοκεῖν καὶ ἰδεῖν τὰ ἐντὸς ἑαυτοῦ κατὰ φύσιν καὶ ἔκαστον κοσμίως κείμενον ἀγαθὸν ἄπαιδι καὶ πένητι· ὁ μὲν γὰρ ὄψεται παῖδας ἰδίους, ὁ δὲ κτήματα.

Ohren in den Augen zu haben kündigt Taubheit an und dass das Gehör durch die Sehkraft ersetzt wird. In den Ohren aber die Augen zu haben prophezeit Erblindung und dass das Sehen durch das Gehör ersetzt wird.³⁰

Jemand träumte, eine vom Himmel herabgefallene Lanze habe seinen Fuß verwundet. Der Mann wurde an diesem Fuß von einer sogenannten Lanzenschlange gebissen, bekam dort eine Entzündung und starb.³¹

(3) Real vorhandene Angehörige oder nahestehende Personen spielen mitunter eine erhebliche Rolle für die Traumerfüllung, denn man konnte nicht nur sich selbst krank sehen, sondern auch andere:

Ferner ist dasjenige, das durch etwas angezeigt wird, andererseits auch wieder ein Zeichen für die Sache, durch die es angezeigt wird. Beispielsweise träumte eine Frau, sie habe ein Augenleiden. Es erkrankten nun ihre Kinder. Eine andere Frau träumte, ihre Kinder seien krank. Sie bekam ein Augenleiden. [...] Und einer, der träumte, sein Vater sei krank, bekam ein Kopfleiden. Dass der Kopf das Symbol des Vaters ist, weißt du aus dem ersten Buch.³²

Es träumte einer, er ziehe seinem Kind die Haut ab und fertige daraus einen Schlauch. Am folgenden Tage fiel sein Kind in den Fluss und ertrank; denn ein Schlauch wird aus totem Material gewonnen und nimmt Flüssigkeiten auf.³³

³⁰ Artem. 1,24,31,20–32,2: Ὡτα ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἔχειν κωφὸν σημαίνει γενέσθαι καὶ τὰ τῆς ἀκοῆς διὰ τῆς ὀράσεως παραδέξασθαι. ἐπὶ δὲ τοῖς ὠσὶν ὄμματα ἔχειν τυφλὸν γενέσθαι σημαίνει καὶ τὰ τῆς ὀράσεως διὰ τῆς ἀκοῆς παραδέξασθαι.

³¹ Artem. 5,59,315,6–8: Ἔδοξε τις οὐρανόθεν πεσὸν ἀκόντιον τρῶσαι αὐτὸν εἰς τὸν ἕτερον πόδα. οὗτος ὑπὸ ὄφραος δηγθεῖς τοῦ λεγομένου ἀκοντίου εἰς τὸν πόδα ἔκεινον σφακελίσας ἀπέθανεν. Dazu Harris-McCoy, Artemidorus' *Oneirocritica*, 556. Zwar gibt es eine Lanzenschlange aus der Familie der Grubenottern, doch kann sie aufgrund des Vorkommens in der Karibik nicht gemeint sein. Eher handelt es sich um eine Kobra (auch Augenschlange oder Speerschlange genannt), die ungemein schnell zustößt, oder um eine Pfeilnatter, die eine exzellente Kletterin ist. Ob damit auf den bei Plinius N.H. 8,85 genannten *iaculus*, ein Drachen- bzw. Schlangwesen aus der Mythologie, angespielt ist, muss offen bleiben.

³² Artem. 4,24,260,14–17.21–22: Ἐτι τὸ δηλούμενον ὑπὸ τινος πάλιν αὐτὸ ἐκείνου ἐστὶ σημαντικόν, ὑφ' οὗ δηλοῦται. οἷον γυνὴ ἔδοξε τὰ ὄμματα ἀλγεῖν. ἐνόσησαν αὐτῆς οἱ παῖδες. ἄλλη γυνὴ ἔδοξεν αὐτῆς τοὺς παῖδας νοσεῖν. ἐνόσησαν αὐτῆς τὰ ὄμματα. ... καὶ ὁ τὸν πατέρα δόξας νοσεῖν τὴν κεφαλὴν ἤλγησεν. Im Rahmen der Inkubation war die Vorstellung verbreitet, für jemand anderen träumen zu können.

³³ Artem. 5,22,306,15–18: Ἔδοξε τις τὸ ἑαυτοῦ παιδίον ἀποδέρειν καὶ ποιεῖν ἄσκον. τῇ ὑστεραίᾳ τὸ παιδίον αὐτοῦ εἰς ποταμὸν πεσὸν ἐπνίγη· καὶ γὰρ ἀπὸ νεκρῶν σαρκῶν ὁ ἄσκος γίνεταί καὶ ὕγροῦ ἐστὶ δεκτικός.

(4) Auch Ärzte und Hebammen, also medizinisches Personal, konnten Gegenstand von Träumen sein:

Häufig verkündet eine Hebamme einer Frau, die nicht schwanger ist, eine Krankheit, einer Schwangeren aber nichts Außergewöhnliches, da sie ja die Niederkunft erwartet.³⁴

Einer, der in einen Prozess verwickelt war, träumte, krank zu sein und keine ärztliche Hilfe zu haben. Es geschah nun, dass er von seinem Verteidiger im Stich gelassen wurde; denn die Krankheit bezeichnete den Prozess, und wir sagen, dass beide, Prozessierende wie Kranke, zur Krise kommen. Die Ärzte aber bedeuten die Verteidiger.³⁵

Auch hier basiert die Deutung auf allgemeiner Anschauung, insofern Prozessierender und Kranker der Hilfe bedürfen, denn ihr Zustand bedeutet einen Bruch mit dem Normalzustand.

Insgesamt ist an den Beispielen und weiteren Passagen erkennbar, dass diesem Bereich bei Artemidor einige Bedeutsamkeit zukam, was wiederum die Lebensrealität seiner Klienten widerspiegelt. Es verwundert nicht, wenn er im 4. Buch seinem Sohn explizit rät: „Deshalb bemühe dich nach deinen Möglichkeiten, wie ich dir schon oft riet, um Kenntnisse in der wissenschaftlichen Heilkunde (ιατρικοί λόγοι).“³⁶ Welcher Art diese Texte waren und auf welche Weise sie erworben werden sollten, wird nicht gesagt. Es passt aber ins Bild von Artemidors sonstigen Aufforderungen, sich um eine umfassende Bildung zu bemühen. Damit wird aber auch die klare und selbstbewusste Botschaft transportiert, selbst über eine solche zu verfügen.

b) Kranke, Gesunde und Ärzte als Träumende

Artemidor differenziert bekanntermaßen zwischen den Träumenden – es gibt Deutungen, die für jedermann zutreffen, und solche, die für bestimmte Personengruppen relevant sind, etwa Arme und Reiche, Freie und Sklaven und eben auch

³⁴ Artem. 3,32,217,22–218,2: *πολλάκις δὲ ὀρωμένη μαῖα γυναῖκι μὴ ἔχουση ἐν γαστρὶ νόσον προαγορεύει, ἐν γαστρὶ δὲ ἔχουση οὐδὲν ἐπίσημον διὰ τὴν περι τὸν τοκετὸν ἐλπίδα.*

³⁵ Artem. 4,45,272,1–5: *δίκην τις ἔχων ἔδοξε νοσεῖν καὶ ἰατροὺς οὐκ ἔχειν. συνέβη αὐτῷ καταλειφθῆναι ὑπὸ τῶν συνηγόρων· ἡ μὲν γὰρ νόσος τὴν δίκην ἐδήλου· κρίνεσθαι γὰρ ἀμφοτέρους φάμεν καὶ τοὺς δικαζομένους καὶ τοὺς νοσοῦντας. οἱ δὲ ἰατροὶ τοὺς συνηγόρους ἐδήλουν.* Zur Analogie zwischen Gerichtsprozess und Krankheit vgl. Ménard, *Pratiques et representations de la justice*, 105f.

³⁶ Artem. 4,22,257,16–18: *ᾄθεν ἔστω σοι κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐπιμελέες, ὡς πολλάκις σοι παρήνουν, ἰατρικῶν ἔχεσθαι λόγων.* Dazu Harris-McCoy, *Artemidorus' Oneirocritica*, 536; Oberhelman, *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, 152 mit Anm. 177.

Gesunde und Kranke, wobei auch Kombinationen (arm und krank, reich und krank) zu finden sind!³⁷ Träume von Kranken und explizit als gesund bezeichneten Personen wurden bislang ausgespart, ebenso wie solche von Ärzten selbst. Bei dieser Materialgruppe fällt auf, dass kranken Träumenden meistens der Tod prognostiziert wird; auch hier einige Beispiele: „Keine Nase zu haben bedeutet für alle Menschen mangelndes Fingerspitzengefühl, Ärger mit den Vorgesetzten und für einen Kranken Tod; denn auch die Totenschädel findet man ohne Nasen.“³⁸ Etwas differenzierter wird bei folgender Deutung vorgegangen:

Fallen nun alle Zähne auf einmal aus, bedeutet das, dass das ganze Haus veröden wird, doch nur bei Gesunden, Freien und Leuten, die keinen Großhandel treiben; Kranken aber prophezeit der Traum langwierige Krankheit und Schwindsucht, allerdings auch die Versicherung, dass sie nicht sterben werden; denn ohne Zähne kann man keine kräftige Nahrung zu sich nehmen, sondern nur Brei und Saft, aber kein Verstorbener verliert seine Zähne.³⁹

Aus der Sicht des Deuters dürfte für einen kranken Klienten der Weg zum Tod oft nicht weit gewesen sein. Mitunter liegen die Zusammenhänge aber auch auf der Hand:

Quellen, Brunnen und Springbrunnen voll mit klarem Wasser bringen allen ohne Unterschied Glück, besonders Kranken und Armen; den einen nämlich prophezeien sie Genesung, den anderen Wohlstand; denn nichts ist so wichtig bei der Nahrung wie das Wasser. Ausgetrocknet und ohne Wasser bedeuten sie das Gegenteil.⁴⁰

Die Krankheit des Träumenden wird vielfach nicht genannt, sondern nur pauschal auf den Status verwiesen. Mitunter macht Artemidor doch konkrete Anga-

³⁷ Walde, *Illness and Its Metaphors*, 136f.

³⁸ Artem. 1,27,35,25–36,2: τὸ δὲ μὴ ἔχειν ῥίνα ἀναισθησίαν πᾶσι σημαίνει καὶ πρὸς τοὺς ὑπερέχοντας ἔχθραν καὶ τῷ νοσοῦντι θάνατον· καὶ γὰρ τὰ κρανία τῶν ἀποθανόντων ἄνευ ῥινῶς εὐρίσκεται. Drei Träume dieser Art finden sich außerdem in 4,27,262,10–23.

³⁹ Artem. 1,31,39,4–10: ὀδόντες ὁμοῦ πάντες ἐκπίπτοντες ἔρημον τὸν οἶκον σημαίνουσι πάντων ὁμοῦ κατασταθῆναι ἐπὶ τε τῶν ἐρρωμένων καὶ ἐλευθέρων καὶ μὴ ἐμπόρων, ἐπεὶ τοῖς νοσοῦσι μακρονοσίαν μὲν καὶ φθίσειν προαγορεύουσι, τὸ δὲ μὴ ἀποθανεῖν διαβεβαιούνται· ἄνευ μὲν γὰρ ὀδόντων οὐκ ἔστι χρήσασθαι ὑγιεινῆ τροφῆ ἀλλὰ ῥοφήματι καὶ χυλῷ, οὐδεὶς δὲ τῶν ἀποθανόντων ὀδόντας ἀπόλλυσι. Zahnträume stellen eine wichtige Kategorie bei Artemidor dar, dazu Harris-McCoy, *Artemidorus' Oneirocritica*, 442–444.

⁴⁰ Artem. 2,27,150,3–7: πηγαὶ δὲ καὶ κρήναι καὶ πίδακες ὕδατι καθαρῷ πλημμυροῦσαι ἀγαθαὶ πᾶσι μὲν ἐπίσης, μάλιστα δὲ τοῖς νοσοῦσι καὶ τοῖς ἀπόροις. οἷς μὲν γὰρ σωτηρίας οἷς δὲ εὐπορίας εἰσὶ σημαντικαί· οὐδὲν γὰρ οὕτω τρόφιμον ὡς ὕδωρ. αἰτανόμενα δὲ καὶ μὴ ἔχουσαι ὕδωρ τὰ ἐναντία πᾶσι σημαίνουσιν.

ben, etwa in 2,36 ein „Augenkranker“, in 2,39 „grauer Star“, in 3,51 ein „Lahmer am rechten Fuß“, in 4,22 „Brustentzündung“ und „Arthritis“, in 5,51 eine „Lähmung“ und in 5,89 ein „Magenkranker“. Vermutlich handelt es sich hierbei um ‚Zufallsfunde‘ aus dem Material, das Artemidor zur Verfügung stand; eine Systematik ist jedenfalls nicht erkennbar.

Die Berufsgruppe der Ärzte wird wiederum eigens bedacht:⁴¹ „Das Gerben bringt allen Unglück, denn der Gerber kommt mit Kadavern in Berührung und ist (wegen des Gestankes) außerhalb der Stadt angesiedelt; wegen des Gestankes bringt das Traumgesicht verborgene Dinge ans Licht. Für Ärzte aber ist es am allerungünstigsten.“⁴² Die Passage lässt erkennen, dass die Bedeutung von Mindeststandards für Hygiene offenbar bekannt war; dies gilt auch für einen Traum von aassfressenden Geiern, die für Ärzte und Kranke ungünstig sind (2,20). Dass Berufsgruppen nach bestimmten Merkmalen auch zusammengefasst werden und Traumbild wie Deutung keineswegs exklusiv erfolgen, zeigt die folgende Stelle: „Boxen ist für jeden nachteilig; es bedeutet nämlich neben Schande Verluste; denn das Gesicht wird verunstaltet und Blut vergossen, das als Symbol des Geldes gilt. Glück bringt es nur Leuten, die mit Blut ihren Lebensunterhalt verdienen, ich meine Ärzte, Opferpriester, Köche.“⁴³ Hieraus wird deutlich, wie Artemidor berufliche Vergesellschaftung strikt nach thematischer Zugehörigkeit konstruiert.

c) Krankheit und Gesundheit als Folge für andere Träumende

Diese Rubrik enthält nochmals mehr Belege, auch hier wiederum in allgemeiner Form, ebenso in krankheitsspezifischer Konkrektion. Zunächst zum Allgemeinen: „Der Kampf mit wilden Tieren [...] Vielen prophezeit das Traumgesicht Krankheit; denn eine Krankheit verzehrt gleich wilden Tieren das Fleisch.“⁴⁴ Hier ist an Krankheiten wie Schwindsucht, aber auch Nekrosen, Lepra und andere Infektionen von Wunden zu denken. Im Übrigen gibt es noch diverse Einzel-

⁴¹ Nach Walde, *Illness and Its Metaphors*, 138f., Anm. 23, sind für Ärzte Sesam, Leinsamen und Senf positiv (1,68), Thymian und Ringelblume günstig (1,77), Eier gut (2,23), außerdem träumt der Chirurg Apollonides vom Auftreten in einigen homerischen Episoden (4,2).

⁴² Artem. 1,51,59,4–7: τὸ δὲ βυρσοδεβεῖν πᾶσι πονηρόν· νεκρῶν γὰρ ἄπτεται σωματῶν ὁ βυρσοδένης καὶ τῆς πόλεως ἀπόκισται· ἔτι καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει διὰ τὴν ὀσμὴν· ἰατροῖς δὲ [καὶ] χαλεπώτατον ἀπάντων. Dazu Tran, *L'identité sociale*, 263f.

⁴³ Artem. 1,61,67,22–68,2: Πυκτεύειν παντὶ βλαβερόν· πρὸς γὰρ ταῖς αἰσχύναις καὶ βλάβαις σημαίνει· καὶ γὰρ ἄσχημον γίνεται τὸ πρόσωπον καὶ αἷμα ἀποκρίνεται, ὅπερ ἀργύριον εἶναι νενομίσται. ἀγαθὸν δὲ μόνοις τοῖς ἐξ αἵματος ποριζομένοις, λέγω δὲ ἰατροῖς θύταις μαγείροις.

⁴⁴ Artem. 2,54,183,22.25–184,2: Θηριομαχεῖν ... πολλοῖς δὲ νόσον προηγόρευσεν· ὡς γὰρ ὑπὸ θηρίων, οὕτω καὶ ὑπὸ νόσου φθείρονται αἱ σάρκες.

deutungen, die bei wilden Tieren wie Löwen, Bären etc. in dieselbe Richtung weisen.⁴⁵ Schließlich noch: „Lehm bedeutet Krankheit und Beleidigung; Krankheit, weil er weder aus reinem Wasser noch reiner Erde besteht, sondern aus beiden gemischt und damit weder das eine noch das andere ist. Er weissagt nun selbstverständlich eine schlechte Zusammensetzung des Körpers, das heißt eine Krankheit.“⁴⁶ Hier dürften Vorstellungen von der Zusammensetzung des Körpermaterials angesprochen sein, die für einen gesunden Zustand im richtigen Mischungsverhältnis gegeben sein mussten; für derlei Begründungen lässt sich davon ausgehen, dass sie auf medizinischer (oder philosophischer) Fachliteratur basierten.

Nun noch zu den konkreten Krankheiten, die vor allem bei den Fallbeispielen im 5. Buch, aber auch sonst genannt werden: Manches ist naheliegend wie der Zusammenhang zwischen einem trüben Helios und einer Augenkrankheit (2,36) oder einer großen Schlange und einer Lähmung (4,67). Dann: „Auf der Harfe oder Kithara spielen [...] hat aber vielen schon wegen der Darmsaiten die Gicht angekündigt.“⁴⁷ Der Vergleichspunkt scheint zu sein, dass der Begriff νεῦρα sowohl Darmsaiten als auch Sehnen meint, die bei Gicht nicht mehr oder nur unter Schmerzen zu bewegen sind. Und:

Der Pavian bedeutet dasselbe wie der Affe, fügt aber zu den Prophezeiungen noch Krankheit hinzu, besonders die sogenannte heilige; denn er ist der Selene heilig, und die Alten behaupten, dass diese Krankheit ebenfalls der Selene heilig sei. Sphinx, Luchse, Meerkatzen und ähnliche Tiere muss man in dieselbe Abteilung einreihen.⁴⁸

Hier wird eine Verbindung zwischen Pavian, der Mondgöttin Selene und der ‚heiligen Krankheit‘ Epilepsie hergestellt, d. h. Artemidor greift – ohne dass sich

⁴⁵ Ähnlich bereits Artem. 2,12,122, 7–8, bezogen auf den Löwen.

⁴⁶ Artem. 3,29,216,18–21: Πηλός νόσον σημαίνει καὶ ὕβριν· νόσον μὲν διὰ τὸ μήτε καθαρὸν εἶναι ὕδωρ μήτε γῆν ἀλλ’ ἐξ ἀμφοτέρων μείχθαι καὶ μηδὲ ἕτερον εἶναι. πονηρὸν οὖν σύγκριμα τοῦ σώματος τοῦτ’ ἔστι νόσον προαγορεύει εικότως·

⁴⁷ Artem. 1,56,63,10.13f.: ψάλλειν δὲ καὶ καθαρίζειν ... πολλοῖς δὲ καὶ ποδάγραν ἠνίξαστο διὰ τὰ νεῦρα. Dazu Vendries, Instruments à cordes, 175f.; zur Gicht Rafiyenko, Gicht im Altgriechischen, dort auch zu den Krankheitsbildern und zur Terminologie.

⁴⁸ Artem. 2,12,124,15–125,3: [Καὶ ὁ] Κυνοκέφαλος τὰ αὐτὰ τῷ πθηκῶ σημαίνει, προστίθησι δὲ τοῖς ἀποτελέσμασι καὶ νόσον, ὡς ἐπὶ τὸ πλείστον τὴν ἱερὰν καλουμένην· ἀνάκειται γὰρ τῇ Σελήνῃ, φασὶ δὲ καὶ τὴν νόσον ταύτην οἱ παλαιοὶ ἀνακεῖσθαι τῇ Σελήνῃ. σφίγγας δὲ καὶ λύγκας καὶ κερκοπιθήκους [τοὺς τὰς οὐρὰς ἔχοντας] καὶ εἶ τι ἄλλο τοιοῦτο ζῷον εἰς τὴν αὐτὴν τοῦτοῖς ἀνακτεόν μοῖραν. Harris-McCoy, Artemidorus’ *Oneirocritica*, 476; Wohlers, Heilige Krankheit, 117. Auch wenn Selene an anderer Stelle (2,36) mit Wassersucht (*hydropsiasis*) in Verbindung gebracht wird, so weist diese Passage ein ägyptisches Kolorit auf.

die Herkunft seiner Aussage bestimmen lässt – medizinische Vorstellungen auf, denen zufolge Epilepsie mit dem Mond bzw. Mondphasen in Verbindung gebracht wird.⁴⁹ Bemerkenswerterweise wird auch noch eine andere Ebene angesprochen, die sonst nicht stark ausgeprägt ist: „Eine Synagoge, Bettler, alle möglichen Landstreicher, Jammergestalten und Arme verkünden einem Mann wie einer Frau Kummer, Sorgen und Seelenqual.“⁵⁰ Abgesehen von der Synagoge als einzigem Traumbild, das erkennbar auf das Judentum Bezug nimmt,⁵¹ wird auf seelische Leiden, hier: ein Dahinsiechen der Seele, verwiesen, wobei der seltene Terminus *τηκεδόνα τῆς ψυχῆς* Verfall und Zersetzung impliziert.⁵²

d) Die Begründung für die Deutungen

Es wurde bereits betont, dass Artemidor medizinisches Wissen als unerlässlich für die Traumdeutung ansieht. Dies lässt sich vor allem an den Begründungen für die Deutungen festmachen, von denen bereits einige vorgestellt wurden und die überaus vielfältig sind. Sie entstammen allgemeinen Beobachtungen und Analogien, etwa dass Totenschädel keine Nase haben oder zur Zahnlosigkeit. Oder: „Die Asphodelospflanze bringt ganz genau dieselben Ergebnisse wie die Meerzwiebel. Nur die Kranken rafft sie weg, wie ich oft beobachtet habe. Den Grund kann ich nicht exakt angeben, vermutlich deswegen, weil nach allgemeiner Vorstellung die Ebene im Hades voll Asphodelos ist.“⁵³ Es handelt sich um das bekannte Liliengewächs, das in der antiken Medizin als Heilpflanze gilt, aber auch auf Gräber gepflanzt wurde. Bemerkenswerterweise zeigt Artemidor hier

⁴⁹ Das Standardwerk ist Temkin, *The Falling Sickness*, dort (3–27, bes. 10f. und 26f.) zur Bedeutung des Mondes bzw. der Mondgöttin und von Hekate sowie (51–81) zur zeitgenössischen medizinischen Theorie und Praxis. Zur methodischen Schwierigkeit, textgebunden über Epilepsie in der Antike zu sprechen, vgl. Lo Presti, *Mental Disorder*.

⁵⁰ Artem. 3,53,226,24–26: *προσευχή καὶ μεταίται καὶ πάντες ἄνθρωποι προίεται καὶ οἰκτροὶ καὶ πτωχοὶ λύπην καὶ φροντίδα καὶ τηκεδόνα τῆς ψυχῆς καὶ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ προαγορεύουσι*.

⁵¹ In 4,24 wird noch auf den jüdischen Aufstand in Kyrene (115–117 n. Chr.) verwiesen; das Christentum wird hingegen völlig ausgespart, dazu Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 9.

⁵² Er findet sich noch Artem. 1,71,78,4.

⁵³ Artem. 3,50,225,17–21: *Ἀσφόδελος τῆ σκίλλῃ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀποβαίνει, μόνους δὲ τοὺς νοσοῦντας ἀναίρει, ὡς πολλακίς ἐτήρησα. τὴν δὲ αἰτίαν σαφῶς μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔχω, εἰκὸς δὲ [εἰπεῖν] ὅτι νενομίσται τὸ ἐν Ἄιδου πεδῖον ἀσφοδέλων εἶναι πλήρες*. Zur Verbindung zwischen Asphodelos und Tod vgl. Weber, *Le rêve et la mort*, 92 mit Anm. 67; zu den homerischen Vorstellungen vgl. Matijević, *Ursprung und Charakter*, 115f., dort die Forschungspositionen; zum Asphodelos in medizinischem Kontext vgl. Fausti, *Asphodelos*.

seine Unsicherheit an bzw. er verfügt über Hinweise auf widerstreitende Meinungen.

Ins Medizinische gelangt man mit der Bemerkung über das Gerben, vor allem zu den Organen (1,44), denen allesamt spezifische Bedeutungen zugemessen werden, die sich z.T. bis Homer zurückverfolgen lassen:

denn wer die Organe verloren hat, die die Sorgen beherbergen, ist eindeutig ohne Kummer. Dann muss man noch folgendes bedenken: Das Herz bedeutet die Frau des Träumenden und, wenn eine Frau träume, den Mann, weil das Herz unseren Körper zentral steuert; ferner die Lebenskraft und den Atem des Träumenden; denn es umfasst beides mit. Die Lunge bedeutet dasselbe; die Leber das Kind, das Leben und die Sorgen; die Galle den Zorn, das Geld und die Frau; die Milz die Vergnügungen, das Lachen und den Hausrat; der Bauch und die Eingeweide zuerst die Kinder, dann die Gläubiger, weil sie mit großer Gewalt Nahrung fordern; die Nieren Brüder, Verwandte (Namensvetter und) Kinder. Wenn diese Organe in ihrem normalen Zustand bleiben, bleibt das von ihnen Symbolisierte unverändert, wenn sie sich alle zusammen oder jedes einzelne für sich verdoppeln, dann wird auch das Symbolisierte doppelt in Erfüllung gehen.⁵⁴

In 4,22 grenzt sich Artemidor deutlich von der Inkubation ab – allerdings nicht in dem Sinne, dass er sie rundweg ablehnt (an etlichen Stellen verweist er auch auf Asklepios und Sarapis)⁵⁵, sondern die Kritik bezieht sich auf die im Traum ergangenen Anweisungen, die er als Einbildungen abtut. Er unterstellt, dass „Heilanweisungen und Therapien“ aus bekannter Literatur zusammengestellt worden seien,⁵⁶ während die Götter, die – so Artemidor – die Menschen nie mit unsinnigen Dingen quälen könnten, sich stets direkt offenbaren würden. Hierbei

⁵⁴ Artem. 1,44,50,24–51,12: ὁ γὰρ τὰ περιεκτικὰ τῶν φροντίδων ἀπολέσας εικότως ἄλυπός ἐστιν. ἐπὶ κάκεινο χρὴ σκοπεῖν ἢ καρδία γυναῖκα σημαίνει ἀνδρὸς ἰδόντος, ἀνδρα δὲ γυναϊκὸς ἰδοῦσης διὰ τὸ τὴν ὅλην τοῦ σώματος ἔχειν διοίκησιν. καὶ τὸν θυμὸν τοῦ ἰδόντος καὶ τὸ πνεῦμα· τούτων γὰρ ἐστὶ περιεκτικὴ. καὶ ὁ πνεύμων ὁμοίως. ἦπαρ δὲ τέκνον καὶ βίον καὶ φροντίδας, χολὴ δὲ τὸν θυμὸν καὶ χρήματα καὶ γυναῖκα, σπλὴν δὲ ἡδονὰς καὶ γέλωτα καὶ τὰ ἐπιπλα τῶν σκευῶν, κοιλία δὲ καὶ ἔντερα τέκνα πρῶτον, εἶτα δανειστάς, ἐπεὶ μετὰ πολλῆς βίας ἀπατεῖ τροφάς. νεφροὶ δὲ ἀδελφοὺς καὶ συγγενεῖς καὶ ** τέκνα. ὅθεν μένοντα μὲν ταῦτα μείναι καὶ τὰ σημαίνόμενα ὑπ’ αὐτῶν σημαίνει, διπλούμενα δὲ πάντα ἢ ἕκαστον ἰδίᾳ διπλᾶ ἔσεσθαι τὰ σημαίνόμενα δηλοῖ. Dazu Harris-McCoy, Artemidorus’ *Oneirocritica*, 445f.; für die Verbindung mit den Emotionen vgl. Weber, Emotionen in Artemidors *Oneirokritika*, 52f.

⁵⁵ Artem. 5,9, 5,66, 5,89, 5,92, 5,95.

⁵⁶ Artemidor nennt auch Namen: Aristoteles, Archelaos (unter Ptolemaios III., er schrieb über Merkwürdigkeiten der Natur), Xenokrates (1 BC, er schrieb über Nahrungs- und Heilmittel).

steht viel Apologie und Eigenwerbung im Raum, aber die angeführten Beispiele können auch als Belege dafür stehen, dass es eine reichhaltige ‚Fachliteratur‘ gab, die sich für die Deutung verwenden ließ. Dies trifft etwa zu für Diäten, Salben, Bäder, medizinisch wirksame Pflanzen, ebenso für Grundsätze der Humoralpathologie.⁵⁷ Artemidor macht jedoch immer wieder deutlich, dass trotz des erforderlichen Wissens die Erfahrung *die* entscheidende Qualität für eine erfolgreiche Deutung darstellt.

Insgesamt lässt sich festhalten, dass wir es mit einer Fülle an Traumbildern zu tun haben, die Krankheiten beinhalten und die auf Krankheiten gedeutet werden, allerdings nicht in Form einer eigenen, sonst nicht vorkommenden Bilderwelt. Dabei handelt es sich um einen der umfangreichsten Einzelbereiche in den gesamten *Oneirokritika*; dies verwundert nicht, haben doch gerade Krankheiten in besonderem Maße Auswirkungen auf das Leben der antiken Zeitgenossen nach sich gezogen, die – ebenso wie die Bewahrung der Gesundheit – wiederum zu bewältigen waren. Die Deutungen erfolgen nach den bei Artemidor üblichen Prinzipien, aber es wird auch deutlich, welche große Bedeutung gängigen, vermutlich auch den Klienten geläufigen Vorstellungen in Kombination mit medizinischem Wissen zukam.

4 Gesundheit und Krankheiten in ihrer sozialen Relevanz

Der Sozialstatus des Träumenden und zahlreiche Merkmale desselben, mitunter nur kleine Details, spielen für die Deutung eine entscheidende Rolle. Darüber hinaus finden sich im Kontext von Träumen zu Gesundheit und Krankheit gängige Vorstellungen von sozialer Relevanz transportiert, die über die übliche Figurationen bei den Sozialbeziehungen etwa der Familie (*oikos*) hinausgehen: „In warmem Wasser zu baden, ich meine in solchem, das es von Natur aus ist, bedeutet Kranken Genesung, Gesunden fehlende Arbeit; denn nur Rekonvaleszenten und Leute, die nichts zu tun haben, reisen ins Thermalbad.“⁵⁸ Dieser Traum geht

⁵⁷ Zum medizinischen Schrifttum generell vgl. Hanson, *Medical Writers*. Der Autor der hippokratischen Schrift *Περὶ διαίτης* macht im 4. Buch freilich deutlich, dass Traumdeuter in aller Regel das spezifische medizinische Wissen fehle – deshalb kann es allenfalls ‚Zufallstreffer‘ geben, während der *richtige* medizinische Traumdeuter über die richtige *τέχνη* verfüge, dazu Althoff, *Das Verhältnis von medizinischer Prognose*, 54–56.

⁵⁸ Artem. 1,64,70,10–13: λούεσθαι δὲ θερμοῖς ὕδασι, λέγω δὲ τοῖς αὐτοφύεσι, τοῖς μὲν νοσοῦσιν ὑγίαιν τοῖς δὲ ἐρρωμένοις ἀπραξίαν σημαίνει ἢ γὰρ ἀναλαμβάνοντες ἢ ἀπραγῶντες εἰς θερμὰ πορεύονται. Natürliche warme Quellen waren in der antiken Mittelmeerwelt sehr verbreitet und geschätzt; vgl. exemplarisch die Anlagen des Kurbads Allianoi in der Nähe von Pergamon, dazu Müller, *Allianoi*, der Angaben bei Aelius Aristides mit Ausgrabungsbefunden verbindet.

nicht nur von der therapeutischen Wirkung von Thermalquellen aus, sondern setzt auch als selbstverständlich voraus, dass Gesunde einer Tätigkeit nachgehen.⁵⁹ Krankheit wird deshalb konsequenterweise mit fehlender Arbeit verbunden: Da der größte Teil der Bevölkerung seinen Lebensunterhalt unmittelbar durch eigene Arbeit verdiente, bedeutete Krankheit einen unmittelbaren Verdienstausschluss.⁶⁰ An einer anderen Stelle geht es um den Traum zu erblinden, der positiv gedeutet wird, „denn auch einem Blinden wird von allen Seiten Hilfe zuteil.“⁶¹ Die genannte Hilfe dürfte zweifellos wichtig gewesen sein, doch darf man kaum davon ausgehen, dass damit ein gesichertes Sozialsystem gemeint sein dürfte, sondern eher das soziale Netz aus Verwandtschaft und Nachbarschaft. Wir erfahren auch noch, dass das Gesicht „ein Abbild des Ehrgefühls und des Vollbesitzes der bürgerlichen Rechte“⁶² sei, die aufgrund einer Entstellung im Traum, etwa durch den Verlust der Nase, auch verloren gehen konnten. Eine genauere Erklärung erfolgt zwar nicht, doch wird aus dem noch darzulegenden Definitionsversuch deutlich, dass es die Abweichungen von der Norm sind, die einen Krankheitszustand bewirken.

Insgesamt fällt das Ergebnis für diesen Zusammenhang geringer aus als erhofft. Dies gilt auch für die Einordnung der sozialen Wertigkeit der Ärzteschaft, von denen allein Chirurgen als Spezialisten genannt werden.⁶³ Dass freilich auch Intellektuelle wie Fronto sich bei entsprechenden Leiden durch Inkubation Linderung zu verschaffen suchten (4,22), ist nun keineswegs überraschend, wenn man den ‚Pilgerbetrieb‘ betrachtet, der sich an etlichen Inkubationsheiligtümern entwickelt hat.⁶⁴

⁵⁹ Dass gerade Mitglieder der Oberschicht Thermalbäder besuchen konnten, weil sie nicht körperlich arbeiten mussten, zeigen nicht zuletzt diverse Bemerkungen von Aelius Aristides (vgl. vorige Anm.), außerdem Dvorjetski, *Leisure, Pleasure and Healing*, 116–123.

⁶⁰ Die Gleichsetzung wird etwa bei Artem. 2,3,104,7f. formuliert: „*Allen anderen aber kündigt es [sc. das Traumbild] Krankheit oder fehlende Arbeit/Arbeitslosigkeit an*“ (τοῖς δὲ λοιποῖς νόσον σημαίνει ἢ ἀπραξίαν), ähnlich bereits 1,50,57,19–21. Eine explizite Begründung für die Deutung gibt Artemidor freilich nicht. Vgl. auch Walde, *Illness and Its Metaphors*, 129.

⁶¹ Artem. 1,26,33,3: ὁ δὲ ἕξει τοὺς ὑπηρετήσοντας αὐτῷ. Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 4, betont, dass Blindheit bzw. Erblindung als häufigste Erkrankung bei Artemidor genannt werden, was auch den Realitäten im Imperium Romanum entsprochen habe.

⁶² Artem. 4,27,262,16–17: ἔστι δὲ τὸ πρόσωπον τῆς αἰδοῦς καὶ τῆς ἐπιτιμίας εἰκῶν, wobei als faktische Konsequenz der Verlust des Bürgerrechts erfolgte.

⁶³ Die Ärzte werden somit nicht weiter differenziert, etwa in private, Militärärzte etc.; die separate Erwähnung des Chirurgen ist insofern erstaunlich, als man sie aufgrund der Reputation als ‚Schneider‘ eigentlich eher mied.

⁶⁴ Vgl. Petsalis-Diomidis, *The Body in Space*.

5 Gesundheit und Krankheit – Versuch einer Definition

Christine Walde hob mit Recht hervor, dass Artemidor gegenüber der Gesundheit und Krankheit anderer Menschen eine eher nüchterne und distanzierte Haltung eingenommen hat – man würde heute sagen: eine professionelle Haltung. Eine solche war umso mehr angebracht, als der Deuter nicht selten auch, z. B. einem Kranken (ἀσθενής), einen negativen Ausgang prophezeien musste und sich deshalb nicht zu sehr persönlich tangieren lassen durfte.⁶⁵ Dem entspricht, dass Krankheit an sich bei ihm eigentlich nicht moralisch bewertet wurde oder gar als gerechtfertigter oder selbstverschuldeter Zustand galt, der etwa göttliche Bestrafung verdiente oder durch eine solche ausgelöst worden war;⁶⁶ denn über die Ursachen wird nichts ausgesagt. Die Existenz von Krankheiten erscheint bei Artemidor nicht als Frage von Armut oder Reichtum bzw. von hohem oder niederm Sozialstatus, wobei in der Praxis Hygiene und Ernährung durchaus von erheblicher Relevanz waren.

Ein Deuter musste aber notwendigerweise eine Vorstellung davon besitzen, was „gesund“ und „krank“ eigentlich meint.⁶⁷ Artemidor steht hierbei für eine breit angelegte Definition von Krankheit, insofern *jede* Art von Irritation, Abweichung, Beschädigung oder Abnormität, die den menschlichen Körper oder die seelische Verfassung eines Menschen betraf, hier virulent ist. Oder in den Worten Artemidors: „denn die Natur ist die gemeinsame Mutter von allen, wir sagen

⁶⁵ Walde, *Illness and Its Metaphors*, 148, zufolge könnte eine negative Vorhersage, die an deren dramatische Erfüllung geknüpft war, mehr zum Ruhm des Deuters beigetragen haben als eine Serie positiver Prognosen: „We can only guess at the therapeutic effect of visiting a good and proficient dream interpreter, who in his interpretative process offers a kind of talking cure and sets a task to the client, as he has to accept or dismiss its contents.“ Letztlich dürfte aber entscheidend gewesen sein, dass sich die Deutung *überhaupt* erfüllt hat.

⁶⁶ So auch Walde, *Illness and Its Metaphors*, 132. Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 4, bemerkt hingegen zu Artem. 3,51: „physical incapacity and illness are explicitly treated as symbolically evocative of moral failings. [...] Artemidorus does not feel the need to provide a rationale for this link between disease and physical disability on the one hand, and moral faults (‘mental lack of control and irrational desires’) on the other; he simply assumes that the connection is obvious.“ Die fragliche Passage lautet: „*Denn die Krankheiten des Körpers und die Gebrechen der Körperteile gleichen den Zügellosigkeit und unvernünftigen Begierden der Seele, und wer dieselben Leiden hat, begeht natürlich denselben Fehler*“ (τὰ μὲν γὰρ νοσήματα τοῦ σώματος καὶ <αἱ> τῶν μερῶν πηρώσεις εἰκόασι ταῖς τῆς ψυχῆς ἀκολασίας καὶ ἀλόγοις ἐπιθυμίαις, ὁ δὲ τὰ αὐτὰ πάσχων εἰκότως ἂν συνεξαμαρτάνοι). Artemidors Gleichsetzung impliziert m.E. jedoch nicht, dass körperliche Gebrechen als *Folge* ‚moralischer Fehler‘ zu verstehen sind. Ganz eindeutig erscheint der Zusammenhang jedoch nicht.

⁶⁷ Das Folgende in Anlehnung an Walde, *Illness and Its Metaphors*.

aber, dass die Gesunden, nicht die Kranken sich im Einklang mit der Natur befinden.“⁶⁸ Dass das Konzept an einem männlichen Träumenden ausgerichtet ist, verwundert nicht und man darf auch nicht heutige Gender-Maßstäbe anlegen, etwa wenn Artemidor (1,50) Frauen für schwächer als Männer hält.⁶⁹ Krankheit ist folglich die Abweichung von einem stabilen Zustand, eine „körperliche Schwächung“ (1,60)⁷⁰, die temporär oder langfristig sein kann (2,2: „langes Krankenlager“). Mitunter erfolgt eine nähere Bestimmung noch durch den Zusatz „schwer“ oder „langwierig“ – mit *μακρονοσία* hat Artemidor sogar einen seltenen Terminus verwendet⁷¹ –, ohne dass ein inhaltlicher Grund für eine solche Verschärfung ersichtlich wäre.

Spezielle Bilder, die *nur* für Krankheit stehen, scheint es nicht in großer Zahl gegeben zu haben,⁷² immerhin aber solche Fälle, in denen geträumte Krankheiten auch für Erkrankungen stehen. Krankheiten reihen sich letztlich in die Serie der Unglückszustände ein, die in einem menschlichen Leben vorkommen können. Allerdings besteht insofern eine Besonderheit, als sowohl Bilder von Krankheiten als auch träumende Kranke sehr nahe am Tod stehen und letztere somit mit dem Leben das größte verlieren, das ihnen noch geblieben ist – nicht als unbedingt *zwingende* Deutung, wenn man an das Prinzip des Gegenteils denkt, aber doch als häufiges Ergebnis.⁷³

⁶⁸ Artem. 1,79,92,15–17: μήτηρ γὰρ κοινὴ πάντων ἡ φύσις, φαμὲν δὲ τοὺς ἐρρωμένους καὶ οὐχὶ τοὺς νοσοῦντας κατὰ φύσιν ἔχειν. Der Ausdruck der letzten drei Worte des Satzes findet sich auch andernorts für ‚bei guter Gesundheit sein‘. Ähnlich formuliert wird der Zusammenhang 1,50,57,15–21, wenn von einem *Normalmaß* an Schönheit, schönem Wuchs und Körperkraft die Rede ist, was nicht nur vom *Übermaß* abgesetzt wird, sondern auch davon „zu träumen, hässlich, gelähmt oder kraftlos zu sein“, was wiederum auch in 4,29 exemplifiziert wird, dazu auch Walde, *Illness and Its Metaphors*, 131 mit Anm. 5.

⁶⁹ Dazu Thonemann, *An Ancient Dream Manual*, Kap. 4; MacAlister, *Gender as Sign and Symbolism*; Walde, *Explorationen*, 37f., derzufolge sich „die Geschlechtsunterschiede nur in der Deutung, also nicht auf der Ebene des Träumens selbst konstituieren“ (37); vielfach dürften unter der maskulinen Form bei Artemidor auch weibliche Träumende subsumiert gewesen sein, so auch Walde, *Illness and Its Metaphors*, 137.

⁷⁰ Auch Artem. 1,2, 1,16, 1,34.

⁷¹ „Schwer“: Artem. 1,79,95,10, 1,80,96,16, 2,3,103,28, 2,36,162,6, 2,37,168,17f. (μεγάλη), 3,60,230,24 (ισχυρά). „Langwierig“: 1,16,24,12, 3,7,207,12 (μακρά), 1,31,39,7, 1,50,57,20 (μακρονοσία).

⁷² Walde, *Illness and Its Metaphors*, 151.

⁷³ Für Walde, *Illness and Its Metaphors* gehört diese Konstellation in eine Reihe weiterer Verluste, nämlich jeweils dem, was am meisten ersehnt wird oder den größten Besitz darstellt (für Reiche: Verlust von Reichtum und ein guter Ruf, für Arme: Gesundheitsverlust, für Unfreie: Verlust der Aussicht auf mögliche Freiheit.).

Wie die Klienten oder gar Artemidor selbst Krankheit konkret empfunden haben, erfahren wir nicht, was auch durch die professionelle Distanz des Deuters und die eher abstrahierende, katalogartige Präsentation des Materials bedingt ist. Dabei werden in den *Oneirokritika* Emotionen zwar keineswegs ausgespart, sie bleiben aber vielfach doch sehr allgemein gehalten.⁷⁴

6 Die *Oneirokritika* als Beitrag zur medizinhistorischen Forschung?

Artemidors Bilderwelt, die von Gesundheit und Krankheit geprägt ist, hat sowohl hinsichtlich der in ihr sichtbaren Krankheiten als auch der aus Träumen resultierenden Deutungen einiges aufzuweisen. Daraus erwächst der Eindruck, dass gerade Kranke vielfach einen Traumdeuter konsultierten, dass der Traumdeuter aber auch mit Deutung auf Krankheiten vertraut war und über ein beachtliches Repertoire verfügt. Dabei wird einerseits pauschal auf Krankheit als in der Zukunft liegendes Geschehen verwiesen, andererseits enthalten die fünf Bücher eine Fülle an einzelnen Erkrankungen, die der Traumdeuter konkret in Beziehung zum Traumgeschehen setzt. Obwohl sich für das Material aufgrund der Genese der *Oneirokritika* und der vermuteten Kompilationsmodi jegliche Quantifizierung von Krankheiten verbietet – etwa in dem Sinne, dass sich etwas über die Häufigkeit ableiten lässt –, wäre es sicherlich aufschlussreich, jenseits der Erblindung/Blindheit als der am häufigsten genannten Erkrankung einmal in einer eigenen Studie eine vollständige Übersicht über die erwähnten Krankheiten und deren Kontextualisierung zu erstellen und medizinisch fachkundig zu kommentieren.⁷⁵ So wäre etwa zu fragen, ob die hergestellten Zusammenhänge zwischen Traumbild, Deutung und Begründung zutreffen bzw. ob sie sich medizinischen Schulen (Kos? Knidos? Alexandria?) – sofern überhaupt bestimmbar – zuordnen lassen. Möglicherweise ergibt sich daraus eine Bestätigung der These, dass Artemidor bei seinem Material über einen starken Schwerpunkt in seiner erweiterten Heimatregion Kleinasien verfügt.

⁷⁴ Dazu Weber, Emotionen in Artemidors *Oneirokritika*.

⁷⁵ Methodisch leitend kann Langholf, Lukian und die Medizin, 2794–2810, sein, der ein solches Unterfangen für Lukian umzusetzen versucht hat und die Schwierigkeit betont, trotz des recht großen Textcorpus über Plausibilitäten hinauszugelangen, was sich zweifellos den Eigenheiten des Autors verdankt. Dennoch gelangt er zu dem Ergebnis, dass Lukiens „Kenntnisse und Interessen im Bereich der Medizin eher oberflächlich waren“ (2834). Artemidor hingegen erschwert dem Leser das Urteil, weil seinen enzyklopädisch angelegten Einträgen in aller Regel der Kontext fehlt. Gelegentlich wird aber doch deutlich, dass Artemidor durchaus über Kenntnisse eines gebildeten Laien verfügt hat, so auch Walde, *Illness and Its Metaphors*, 147.

Quellen- und Literaturverzeichnis

1 Quellenverzeichnis

Pack, Roger A., Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V, Leipzig 1963.

Krauss, Friedrich S./Löwe, Gerhard, Artemidor. Traumkunst, Leipzig 1991.

2 Literaturverzeichnis

Althoff, Jochen, Das Verhältnis von medizinischer Prognose zur religiösen Divinorik/Mantik in Griechenland, in: Annette Imhausen/Tanja Pommerening (Hrsg.), *Writings of Early Scholars in the Ancient Near East, Egypt, Rome and Greece. Translating Ancient Scientific Texts*, Berlin/New York 2010 (Beiträge zur Altertumskunde 286), 47–68.

Baumbach, Manuel/von Möllendorff, Peter, Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik, Heidelberg 2017.

Chandezon, Christophe/Bouchet, Julien du (Hrsg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves. Quatorze études, Paris 2014 (Âne d'or 43).

———, En guise d'introduction: Artémidore et la civilisation de son temps. La réception des Oneirokritika, in: Chandezon/du Bouchet (Hrsg.), Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves, 11–29.

Dvorjetski, Estee, Leisure, Pleasure and Healing. Spa Culture and Medicine in Ancient Eastern Mediterranean, Leiden 2007 (Supplements to the Journal for the Studies of Judaism 116).

Fausti, Daniela, Asphodelos, in: Leven (Hrsg.), Antike Medizin, 114.

Guidorizzi, Giulio, Sogno, Diagnosi, Guarigione: Da Asclepio a Ippocrate, in: Giulio Guidorizzi (Hrsg.), *Il sogno in Grecia*, Bari 1988, 87–102.

Hahn, István, Traumdeutung und gesellschaftliche Wirklichkeit. Artemidorus Daldianus als sozialgeschichtliche Quelle, Konstanz 1992 (Xenia 23).

Hanson, Ann Ellis, Medical Writers, in: *The Encyclopedia of Ancient History* 8 (2013), 4376–4378.

Harris-McCoy, Daniel, Artemidorus' *Oneirocritica*. Text, Translation, Commentary, Oxford 2012.

Hoof, Anton J. L. van, Artemidor, in: Leven (Hrsg.), Antike Medizin, 91–93.

Israelowich, Ido, The Authority of Physicians as Dream Interpreters in the Pergamene Asclepieion, in: Demetrios Michaelides (Hrsg.), *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, Oxford 2014, 291–296.

Langholf, Volker, Lukian und die Medizin. Zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten (De historia conscribenda § 1), in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2/37.3 (1996), 2793–2841.

Laukamm, Siegfried, Das Sittenbild des Artemidor von Ephesus, in: *Angelos* 3 (1930), 32–71.

- Leven, Karl-Heinz (Hrsg.), *Antike Medizin*, München 2005.
- Lo Presti, Roberto, *Mental Disorder and the Perils of Definition. Characterizing Epilepsy in Greek Scientific Discourse (5th–4th Centuries BCE)*, in: William V. Harris (Hrsg.), *Mental Disorders in the Classical World*, Leiden 2013 (*Columbia Studies in the Classical Tradition* 38), 195–222.
- MacAlister, Suzanne, *Gender as Sign and Symbolism in Artemidoros' Oneirokritika. Social Aspirations and Anxieties*, in: *Helios* 19 (1992), 140–160.
- Matijević, Krešimir, *Ursprung und Charakter der homerischen Jenseitsvorstellungen*, Paderborn 2014.
- Ménard, Héléne, *Pratiques et représentations de la justice dans l'œuvre d'Artémidore de Daldis*, in: Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung*, 101–125.
- Monbrun, Philippe: *Quand on rêve d'animaux: Place de l'animal et bestiaire du rêve dans les Oneirokritika d'Artémidore*, in: Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung*, 127–160.
- Müller, Helmut, Alliano. *Zur Identifizierung eines antiken Kurbades im Hinterland von Pergamon*, in: *Istanbuler Mitteilungen* 54 (2004), 215–225.
- Oberhelman, Steven M., *Dreams in Graeco-Roman Medicine*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2/37 (1993), 121–156.
- Petit, Caroline, *Signes et présages: Le discours prédictif et ses enjeux chez Galien, Artémidore et Ptolémée*, in: Chandezon/du Bouchet (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves*, 161–190.
- Petsalis-Diomidis, Alexia, *The Body in Space. Visual Dynamics in Healing Pilgrimage*, in: Jaś Elsner/Ian Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2007, 184–218.
- Price, Simon R. F., *The Future of Dreams. From Freud to Artemidorus*, in: *Past & Present* 113 (1986), 3–37, erweitert in: Robin Osborne (Hrsg.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, Cambridge 2004, 226–259.
- Rafiyenko, Dariya, *Gicht im Altgriechischen. Eine korpus-basierte Studie*, in: *Digital Classics Online* 2 (2016), 6–31.
- Renberg, Gil H., *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, 2 Bde., Leiden/Boston 2017 (*Religions in the Graeco-Roman World* 184).
- Richter, Daniel S./Johnson, William A. (Hrsg.), *The Oxford Handbook to the Second Sophistic*, Oxford 2017.
- Temkin, Owsei, *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginning of Modern Neurology*, 2. Aufl., Baltimore 1994.
- Thonemann, Peter, *An Ancient Dream Manual: Artemidorus on the Interpretation of Dreams*, (im Druck), Oxford 2019.
- Tran, Nicolas, *L'identité sociale des artisans et des petits commerçants dans les Oneirokritika d'Artémidore de Daldis*, in: Chandezon/du Bouchet (Hrsg.), *Artémidore de Daldis et l'interprétation des rêves*, 255–279.

- Vendries, Christophe, Instruments à cordes et musiciens dans l'Empire romain. Étude historique et archéologique (IIe siècle av. J.-C./Ve siècle ap. J.-C.), Paris 1999.
- Walde, Christine, Antike Traumdeutung und moderne Traumforschung, Düsseldorf/Zürich 2001.
- , Illness and Its Metaphors in Artemidorus' *Oneirocritica*: A Negative List, in: Steven M. Oberhelman (Hrsg.), *Dreams, Healing, and Medicine in Greece. From Antiquity to the Present*, Farnham 2013, 129–157.
- , Exploration: Schlaf – Traum – Traumdeutung und Gender in der griechisch-römischen Antike, in: Christine Walde/Georg Wöhrle (Hrsg.), *Genderstudien in den Altertumswissenschaften. Schlaf und Traum*, Bd. 6, Trier 2014, 1–43.
- Weber, Gregor, „Zweifach sind die Tore der wesenlosen Träume ...“. Traum und Traumdeutung in der Antike, in: Thomas Aucher/Michael Schlagheck (Hrsg.), *Theologie und Psychologie im Dialog über den Traum*, Paderborn 2003, 13–48.
- (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Rezeptionen*, Berlin/Boston 2015 (*Colloquia Augustana* 33).
- , Le rêve et la mort dans les *Oneirokritika* d'Artémidore, in: Julien du Bouchet/Christophe Chandezon (Hrsg.), *Études sur Artémidore et l'interprétation des rêves*, Paris 2012, 79–97.
- , Zur Einführung, in: Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung*, 7–16.
- , Emotionen in Artemidors *Oneirokritika*, in: Weber (Hrsg.), *Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung*, 39–65.
- , Neue Forschungen zu Traum und Traumdeutung in der Antike. Bilanz und Perspektiven, in: *Gymnasium* 124 (2017), 1–19.
- Wohlers, Michael, Heilige Krankheit. Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie und Religion, Marburg 1999 (*Marburger Theologische Studien* 57)