

*Nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia...*  
(Hier., ep. 22, 30, 6).

Überlegungen zum geträumten Selbst des Hieronymus

Im Jahre 384 verfaßte Hieronymus einen *Libellus de virginitate servanda*<sup>1</sup>, in dem er seine Ansichten über den Wert eines jungfräulichen, der christlichen Askese gewidmeten Lebens und seine *adhortationes*, Mahnungen und Warnungen für das angemessene Verhalten christlicher Jungfrauen, in einem bunten Frauenspiegel niederschrieb<sup>2</sup>. Gewidmet und adressiert war dieser als ep.22 in das Briefcorpus eingegangene Text der Tochter seiner Wegbegleiterin und aristokratischen Gönnerin Paula, der damals kaum 18jährigen Eustochium, die sich Gott geweiht hatte<sup>3</sup>. Doch war entsprechend den Gepflogenheiten des Hieronymus ein weiterer Adressatenkreis durchaus intendiert<sup>4</sup>, den zu erreichen Hieronymus in seiner damaligen Position als Sekretär des römischen Bischofs Damasus, als anerkannter Bibelexeget und -übersetzer und nicht

---

1. Zur Titulatur des Schreibens vgl. Hier., ep., 130, 19, 3 (CSEL 56, 200) : *ante annos circiter triginta de virginitate servanda edidi librum*.

2. Vgl. N. ADKIN, «Some notes on the content of Jerome's twenty-second letter», *GB*, 15, 1988, 177-186.

3. Zu den Frauen um Hieronymus vgl. G. DISELKAMP, *Christiani senatus lumina. Die Religionszugehörigkeit römischer Frauen der Oberschicht im Rom des vierten und fünften Jahrhunderts und ihr Anteil an der Christianisierung der stadtrömischen Senatsaristokratie*, Diss., Bochum, 1991 ; Ch. KRUMEICH, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn, 1993 ; G. PETERSEN-SZEMERÉDY, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit*, Göttingen, 1993 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54) ; S. REBENICH, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart, 1992 (Historia 72) ; B. FEICHTINGER, *Apostolae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus*, Frankfurt/Berlin/New York, 1995 (Studien zur klassischen Philologie 94).

4. Zu Kopier- und Verteilungsgepflogenheiten vgl. FEICHTINGER, *Apostolae a. O.* 25 Anm. 2 ; 207 Anm. 18 ; 218 Anm. 8 u. 9.

zuletzt als im romantischen Nimbus seines Wüstenaufenthaltes erstrahlender Mentor der asketisch enthusiastisierten Damen des Aventin gewiß sein konnte.

Abgesehen von dem Umstand, daß im weitesten Sinne jedes Werk eines Autors „autobiographisch“ ist, da es in engem wechselseitigen Bezug zu seinem Leben steht, und Hieronymus auch in anderen Schriften nicht mit (auto-)biographischen Angaben geizt<sup>5</sup>, kommt er in diesem asketischen Traktat zweimal explizit auf seine eigene Person zu sprechen. Einmal erzählt er von (erotischen) Anfechtungen, denen er sich als sich kasteiender Asket in der Wüste ausgesetzt sah<sup>6</sup>, das andere Mal berichtet er von seiner Absage an den Umgang mit heidnischem Schrifttum als asketischer *conversio*<sup>7</sup>.

In beiden Fällen wurde von der Forschung die Frage der Authentizität, der historischen Wahrheit, ausführlich und nicht ohne Erfolg erörtert<sup>8</sup>. Berücksichtigt man jedoch die zentralen Ergebnisse der Autobiographieforschung, die ihrerseits von der poststrukturalistischen Betonung der doch weitreichenden Erkenntnis, daß wir unsere Welt konstruieren, indem wir im Diskurs unter Bezugnahme auf (ebenfalls diskursiv konstituierte) kulturelle, soziale, politische oder literarische Referenzrahmen Bedeutung zumessen, nicht verschont geblieben ist, so kann man durchaus zum Schluß kommen, daß diese Frage, die Dichotomie von Dichtung und Wahrheit, von Realität und Fiktion, wenn schon nicht eine falsche, so doch vielleicht eine periphere ist<sup>9</sup>.

Autobiographie konstituiert sich aus einem notwendigerweise immer offenen kreativen Mischprozeß, einer komplexen Dynamik zwischen erzählendem, erzähltem und erlebendem Ich : Das erzählende Ich ist dabei weder mit dem erzählten Ich noch mit dem erlebenden Ich (und, nebenbei bemerkt, auch

5. Die Informationen, die wir über das Leben des Hieronymus und seiner Zeitgenoss/inn/en besitzen, entstammen zu einem guten Teil dem Werk des Hieronymus.

6. *Ep.*, 22, 7.

7. *Ep.*, 22, 30.

8. Zur generellen Authentizitätsproblematik antiker Traumschilderungen J. AMAT, *Songes et visions: L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985 (Études Augustiniennes), 12f. In Hinblick auf Hieronymus sind jene Stimmen, die die Authentizität des Traumes leugneten und ihn als Produkt antiker Rhetorik klassifizierten (P. DE LABRIOLLE, «Le songe de St. Jérôme», in *Miscellanea Geronomiana*, Rom, 1920, 227-235 ; M. DULAEY, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris, 1973 (Études Augustiniennes), 62) oder seine Aussagekraft als Fieberdelirium herabsetzten (P. ANTIN, «Autour du songe de Saint Jérôme», *RÉL*, 41, 1963, 350-377, 354 ; 364f.), in der Minderzahl geblieben. Zu Ort (Antiochia oder die Wüste Chalkis) und Zeitpunkt (347) des Traumgeschehens jüngst Rebenich a. O. 37f., der Anm. 114 ausführliche Literatur zur Traumepisode anführt. Tatsächlich leugnet Hieronymus auch während seiner späteren Verteidigung gegen seinen Intimfeind Rufin nie, den Traum wirklich erlebt zu haben, sondern stellt nur dessen Aussagekraft und Realitätsrelevanz in Frage ; vgl. B. FEICHTINGER, «Der Traum des Hieronymus - ein Psychogramm», *VChr*, 45, 1, 1991, 54-77.

9. Vgl. J. OLNEY (Hg.), *Autobiography: Essays theoretical and critical*, Princeton 1980 ; L. H. MARTIN et al. (Hg.), *Technologies of the self. A seminar with Michel Foucault*, London 1988.

nicht mit dem Autor<sup>10</sup>) identisch. Während das erzählende Ich mit dem erlebenden Ich zwar so etwas wie das Bewußtsein einer Kontinuität, nicht jedoch Raum, Zeit und Erfahrung teilt, kreiert es das erzählte Ich mittels seines retrospektiv-teleologischen Blickes überhaupt erst in einem narrativen, sinnstiftenden Prozeß, bei dem es sich freilich auch selbst konstituiert, da es am Ende einer Autobiographie nicht mehr dasselbe ist wie zuvor. Das erzählte Ich ist somit vom erlebenden Ich durch den narrativen, sinnzuweisenden Schöpfungsprozeß des erzählenden Ich geschieden. Autobiographie stellt sich daher zwangsläufig als Mischprodukt von Realität und imaginativer Fiktion, von Erleben und Interpretation dar. Autobiographie imaginiert - bisweilen lügt sie auch -, um Wahrheit in tieferem Sinn, nicht unabhängig, aber losgelöst von historischen Fakten, zu schöpfen<sup>11</sup>.

Geht man noch einen Schritt weiter und davon aus, daß auch das „reale“, außerliterarische „Selbst“ mit seinen Prozessen von Erinnerung und Vergessen, die entlang narrativer Strategien mit ihrer Situierung in Raum und Zeit, ihren Selektions-, und Verknüpfungsprozessen, ihrer Konstruktion von plausiblen und notwendigen Sequenzen, ihren Konkretisierungs-, Rechtfertigungs- und Integrationsmechanismen verlaufen, seinerseits ein Konstrukt ist, das weitgehend auf narrativen und diskursiven Prozessen beruht<sup>12</sup>, so erscheint die Grenze zwischen Realität und Imagination überhaupt fließend. Wir können uns im Verhältnis zum Du und zur Gesellschaft nur definieren, indem wir uns und anderen - unter Bezugnahme auf wenigstens partiell gemeinsame kulturelle Referenzrahmen - über uns erzählen. Daß sowohl der Referenzrahmen als auch die Erwartungshaltung unseres Gegenübers unsere Selbstdarstellung beeinflussen, unsere Identität aufgrund ihrer narrativen Struktur somit selbst der (Selbst-)Interpretation zugänglich ist, ist offensichtlich.

Wir können also selbstverständlich fragen, ob Hieronymus seine Träume und Visionen hatte, wo und wann er sie erlebte - und wir können auch einigermaßen befriedigende Antworten darauf finden. Die Frage, wie er sie wirklich

10. Die Identität des erzählenden Ich ist ein partielles Konstrukt, das nicht völlig mit dem Autor, der seinerseits ein interpretierbarer ‘Text’ ist, deckungsgleich ist, wie nicht zuletzt die Möglichkeit einer vollkommene Trennung von Autor und Erzähler in Ich-Romanen belegt ; vgl. auch R. BARTHES, «To write : An intransitive verb ?», in : R. MACKSEY/E. DONATO (Hg.), *The structuralist controversy : The languages of criticism and the sciences of man*, Baltimore/London, 1972, 134-145.

11. Vgl. G. GUSDORF, «Conditions and limits of autobiography», in OLNEY a. O. 28-48, 43 : «In autobiography the truth of facts is subordinate to the truth of the man... who, for his own enchantment and that of his readers, realizes himself in the unreal».

12. Bereits Augustinus hat beim Schreiben seiner *Confessiones* das Phänomen, daß Sprache Vergangenheit substituiert, erkannt ; *conf.*, 11, 18 (CSEL 33, 1, 296) : *quamquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria proferuntur non res ipsae, quae praeterierunt, sed verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus praetereundo fixerunt. pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea*. Vgl. E. VANCE, «Augustine's Confessions and the grammar of selfhood», *Genre*, 6, 1973, 1-28.

erlebte, bleibt jedoch unbeantwortbar: Wir können uns nur Gedanken darüber machen, wie das erzählende Ich, den augenblicklichen Bedürfnissen der Selbstdarstellung entsprechend, die Erfahrungen des erlebenden Ichs (rückblickend) interpretiert und damit, gleichsam als (zukünftiges) Ergebnis, seine eigene Identität konstituiert. Und wir können neben dem Strukturaufbau auch die Funktionen dieser Identitätskonstruktion auf ihren innerliterarischen und außerliterarischen Kontext hin zu deuten versuchen<sup>13</sup>.

Beiden autobiographischen Passagen der 22. Epistel, durch die Hieronymus sein Selbst darstellt<sup>14</sup>, ist neben der parallelen Funktion als (Negativ-)Exempel, auch ihre spirituelle Qualität gemeinsam: Das Ich definiert sich durch Vision und Traum. Daß zwischen Traum, Selbsterkenntnis und Identität ein komplexes Beziehungsgeflecht existiert, dürfte bei aller materialistischen Rationalität auch für unsere, immerhin postfreudianische, Gegenwart eigentlich keine Überraschung sein<sup>15</sup>: Indem der Traum die Wirklichkeit nicht auflöst, sondern in Bildern verdichtet und auskristallisiert, bietet er oder, genauer, bietet die sinnkonstituierende Trauminterpretation, die diese Bilder in narrative Strukturen (rück-)überführt, eine ausgezeichnete Möglichkeit der Reflexion über das Selbst, über die Konstruktion von Identität.

Die von um Selbsterkenntnis bemühten Philosophenschulen geprägte Kultur der Antike, insbesondere jedoch die tief in spirituellen Dimensionen verankerte Geisteswelt der Spätantike machten von diesen Qualitäten des Traumes freilich exzessiven Gebrauch<sup>16</sup>, der den modernen Betrachter doch befremden

13. P. MILLER, *Dreams in late antiquity. Studies in the imagination of a culture*, Princeton 1994, 97f. : «There was a control on the semiotic play of textual images, and that control was provided by the ideational context of the interpreter».

14. Ich nehme hier den Autor Hieronymus der Praktikabilität wegen trotz besseren Wissens, daß auch er ein Konstrukt ist, als feste Einheit und mit dem erzählenden Ich weitgehend kongruent an. Vgl. R. BARTHES, «La mort de l'auteur», *Manteia*, 5, 1968 ; M. FOUCAULT, «What is an author ?», in J. V. HARARI (Hg.), *Textual Strategies : Perspectives in post-structuralist criticism*, Ithaca, 1979, 141-160.

15. Auch Freud hat die binäre Opposition von logisch-unlogisch, rational-irrational, wahr-falsch, real - geträumt vermieden und den Traum stattdessen im Bereich der Imagination angesiedelt. Bemerkenswerterweise hat er in der 'Nachschrift' (1935) zu seiner 'Selbstdarstellung' auch seine 'Traumdeutung' zur wahren Autobiographie erklärt (S. FREUD, *Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, hg. von I. GUBRICH-SIMITIS, Frankfurt, 1971, 99).

16. Vgl. D. DEL CORNO (Hg.), *Graecorum de re onirocritica reliquiae*, Milano, 1969 (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 26) ; J. S. HANSON, «Dreams and visions in the graeco-roman world and early christianity», *ANRW* II, 23, 2, 1980, 1395-1427 ; A. BRELICH, «The place of dreams in the religious world concept of the Greeks», in E. von GRUNEBEAM/R. CAILLOIS (Hg.), *The dream and human society*, Berkeley, 1966, 293-301 ; N. LEWIS, *The interpretation of dreams and portents*, Toronto, 1976 ; E. R. DODDS, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, 1966 ; ders., *Pagan and christian in an age of anxiety*, New York, 1970 ; S. EITREM, «Dreams and divination in magical rituals», in C. A. FARAOONE/D. OBBINK (Hg.), *Magika Hiera*, New York, 1991, 175-187 ; AMAT a. O. passim ; P. COX MILLER, «A dubious twilight : Reflections on dreams in patristic literature», *ChH*, 55, 1986, 153-164 ; dies,

mag. Doch gerade diese Differenzen der Antike zur aufgeklärten und säkularisierten Gegenwart sind es, die - neben den Dichtern, die dieses Wissen schon immer besaßen - offenlegen, daß die Grenze zwischen Wirklichkeit und Traum letztlich keine natürliche, sondern eine konventionelle ist.

Wenn ein Staatsmann der westlichen Moderne seine politischen Entscheidungen mit Visionen und Träumen begründet, ist ihm Spott gewiß. Im Verständnis der Antike galt eine Traumvision dagegen meist als Zeichen besonderer Nähe zu numinosen Mächten, zu Göttern und - unter christlichen Vorzeichen - zu Gott. Sie verlieh ihrem Empfänger ein höheres Maß an Autorität und damit letztlich auch (politische bzw. religionspolitische) Macht. Die umfangreiche und in ihren Individualausprägungen äußerst vielfältige Beispielreihe reicht von alttestamentlichen Visionären über die legitimitätsverheißenden Geburtsträume von Heroen und Königen bis zu den gemeinde-relevanten Offenbarungen christlicher Bischöfe<sup>17</sup>.

Der Umstand, daß die Wirkmacht der Träume weit und folgenschwer in die sogenannte historische und politische Realität hereinreichte, ließ freilich die Kunst der Traumdeutung, *oneirokritika*<sup>18</sup>, die Unterscheidung zwischen wahren und falschen, bedeutungsvollen und bedeutungslosen Träumen ermöglichen sollte, zur unverzichtbaren Disziplin werden, deren breitgefächerte Traditionen sich von den homerischen und vergilischen Bildern der differenzierenden Traumtore<sup>19</sup> über die Klassifikationskriterien eines Artemidorus<sup>20</sup> und die asklepiadeische Traumtherapie eines Aelius Aristides<sup>21</sup> zu den Traumtheorien eines Tertullian oder eines Synesius von Kyrene<sup>22</sup>, eines

---

*Dreams* a. O. passim ; zum Vergleich der Traumwelten der Zeitgenossen Apuleius (Heide) und Tertullian (Christ) als Beispiel antiker Kontinuität im Christentum AMAT a. O. 25-50.

17. Vgl. etwa Suet., *Aug.*, 94. Zu den Visionen Konstantins AMAT a. O. 204-208 ; zu (kirchen-)politisch relevanten Stilisierung von Herrscherträumen durch Laktanz ebd. 210.

18. A. H. M. KESSELS, «Ancient systems of dream-classification», *Mnemosyne*, 22, 1969, 389-424.

19. Vgl. Hom., *Od.*, 19, 560-567 ; vgl. auch 4, 809 ; A. AMORY, «The gates of horn and ivory», in G. S. KIRK/A. PARRY (Hg.), *Yale Classical Studies* 20 : Homeric Studies, New Haven, 1966, 3-57 ; A. H. M. KESSELS, *Studies on the dream in Greek literature*, Utrecht 1978, bes. 100-103 ; zur umwertenden Adaption der homerischen Szene durch Vergil, *Aen.*, 6, 893-896 MILLER, *Dreams* 26 ; vgl. auch E. L. HIGBARGER, *The gates of dreams : An archaeological examination of Vergil Aeneid VI*. 893-9, Baltimore, 1940.

20. Zu Artemidorus' *oneirokritika* C. BLUM, *Studies in the dream-book of Artemidorus*, Uppsala, 1936 ; M. LUTHER, «Artemidorus : Dream theory in late antiquity», *The Second Century*, 8, 1991, 97-108 ; MILLER, *Dreams* a. O. 77-91 ; ferner 29-31.

21. Zu Inkubation und Traumheilung im Rahmen des Asklepius-Kultes MILLER, *Dreams* a. O. 106-123 ; M. J. HAMILTON, *Incubation or the cure of disease in pagan temples and christian churches*, London, 1906 ; zu Aristides' *hieroi logoi* MILLER, *Dreams* a. O. 34-38 ; 184 204 ; C. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam, 1968 ; vgl. auch die Traumdiagnostik eines Galen, *Comm. in Hippocr. de humor.*, 2, 2 (ed. KUHN 16, 222f.).

22. Zur Traumtheorie Tertullians AMAT a. O. 93-104 ; zu den unterschiedlichen, jedoch einander nicht ausschließenden Positionen von Tertullian und Synesius MILLER, *Dreams* a. O. 66-73 ; vgl. auch J. BREGMAN, *Synesius of Cyrene : Philosopher-bishop*, Berkeley, 1982.

Athanasius von Alexandria<sup>23</sup>, eines Gregor von Nyssa<sup>24</sup> oder eines Augustinus<sup>25</sup> spannen. In dem Maße, in dem Träume nicht nur zur Selbsterkenntnis oder privaten Heilung herangezogen wurden, sondern ein breites Funktionsspektrum - Apologie, Didaxe, Autoritätsgewinn, Legitimierung, Disziplinierung - innerhalb des politischen und sozialen Gefüges der Gesellschaft abzudecken hatten, wuchs das Bedürfnis, wahre und falsche Träume und Träumer, göttliche Offenbarungen und Dämonenwahn, zu differenzieren<sup>26</sup>. Es sei nur am Rande, aber doch als aussagekräftiges Beispiel für die sozial-politische Funktionalität der Traumdeutung angemerkt, daß etwa bei Cyprian von Karthago überhaupt nur Mitglieder des gehobenen Klerus, also Bischöfe, wahre Traumoffenbarungen mit entsprechender Gültigkeit für ihre Gemeinde empfangen konnten<sup>27</sup>.

Man sollte gerade bei der Betrachtung der hieronymianischen Traumbilder dieses komplexe funktionale Beziehungsgeflecht antiker Traumwelten nicht vergessen. Denn Hieronymus scheint, - ohne, wie so mancher seiner christlichen Zeitgenossen<sup>28</sup>, selbst eine eigene Traumtheorie entwickelt zu haben, jedoch mit den gängigen, einander oft diametral entgegengesetzten Traumtheorien der Antike durchaus vertraut, - der Welt der Träume und Visionen mit einem grundsätzlich skeptischen Eklektizismus begegnet zu sein<sup>29</sup>. In seinem Werk sind Einsatz wie (oft implizite) Bewertung von Traumerzählungen immer sehr bewußt situationsbezogen und strikt intentionsadäquat: Traum, Traumbilder und Ereignis entsprechen sich exakt.

Diese Situationsbezogenheit bedingt eine gewisse Widersprüchlichkeit in der hieronymianischen Traumwertung. So bedenkt er einerseits im Rahmen seiner Nonnenschelte - mit guten Kenntnissen der psychobiologischen Traumtheorie ausgestattet<sup>30</sup> - jene pseudo-asketischen *mulierculae*, die nach überreichlichen

23. Vgl. MILLER, *Dreams* a. O. 40.

24. Vgl. ebd. 47-51 ; 232-249.

25. Vgl. ebd. 41f. ; DULAEY a. O. *passim*.

26. Zur Instrumentalisierung von Träumen und Dämonenvisionen im Rahmen anti-heidnischer und anti-häretischer Polemik MILLER, *Dreams* a. O. 64f.

27. AMAT a. O. 112 ; 284 ; zu den pastoralen Beschränkungen vgl. auch Cypr., *ep.*, 11, 7, 1 (CSEL 3, 2, 500) : *Intercipere enim quibus nos Dominus admonere et instruere dignatur eius est qui admoneri et instrui fratrem suum nolit* ; *ep.*, 63, 1, 2 (ebd. 702) : *Sed quando aliquid Deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est domino servus fidelis obtemperet, excusatus apud omnes quod nihil sibi adroganter adsumat, qui offensam domini timere compellitur, nisi faciat quod iubetur*.

28. Man denke an Gregor von Nyssa oder Synesius von Cyrene ; vgl. MILLER, *Dreams* a. O. 206.

29. Vgl. Hier., *in Hier.*, 4, 59, 3 (CCL 74, 225f.): *Sunt hodieque somniatores in ecclesia, et maxime in nostro grege, qui errores suos domini iactant prophetiam et crebro ingerunt : somniavi, somniavi...*

30. Dieser Erklärungsansatz geht auf Aristoteles zurück, der entgegen der homerischen Sicht der Träume als Botschaften der Götter Traumbilder als Produkte aus physiologischen (insbesondere der Verdauung) und psychischen Prozessen ansieht ; *div. per somn.* 462b12-26 ; *somn.* 456a30-b11 ; 456b17 ; 457a33-b26 ; *insomn.* 459a1-22 ; 459a24-28 ; 461a18-

Mahlzeiten von den Aposteln zu träumen pflegen, mit einer gehörigen Portion an sarkastischem Spott<sup>31</sup>. Andererseits rekurriert er auf die lange kulturelle Tradition von Weissage- und Initiationsträumen<sup>32</sup>, sowohl, um die Jungfräulichkeitsweihe seiner römischen Freundin Asella durch die adäquate Interpretation eines vorgeburtlichen Traums ihres Vaters zu autorisieren<sup>33</sup>, als auch, um den (fiktiven) Protagonisten seiner *Vita Pauli* durch einen inspirierten Traum des Antonius als dessen überlegenen Vorgänger zu installieren und zu legitimieren<sup>34</sup>. Durch das Einfliechten von (nach harten Kämpfen schließlich siegreich überwundenen) Dämonen- und Versuchungsträumen in seine *Vita Hilarionis* stellt er seinen asketischen Wüstenhelden in die spirituelle Tradition ägyptisch-syrischen Mönchtums und christlicher Hagiographie<sup>35</sup>. Die bedrohliche Engelserscheinung im Warntraum Praetextatas, einer askesefeindlichen Tante Eustochiums, hat affirmative Funktion für die jungfräuliche Lebenswahl von Hieronymus' Lieblingsschülerin<sup>36</sup>. Die

20 ; 462a29-31 ; dazu D. GALLOP, *Aristotle on sleep and dreams : A text and translation with introduction, notes and glossary*, Peterborough, Ontario, 1990 ; Cicero (*div. 2*, 120-145) wie auch Plinius der Ältere (*nat. hist.*, 10, 98, 211) rekurrieren auf Aristoteles ; in der Spätantike lebt die Theorie bei Gregor von Nyssa (*hom. op.* 13) wieder auf ; zur psychophysiologischen Traumtheorie MILLER, *Dreams* a. O. 42-51.

31. Hier., *ep.*, 22, 16, 3 (CSEL 54, 164) : *castae vocantur et nonnae et post cenam dubiam apostolos somniant.*

32. Vgl. zur antiken Tradition Suet., *Aug.*, 94 ; S. H. A., *Alex. Sev.*, 14, 1 ; 1, 3-4 ; *vit. Apoll.* 1, 5 ; Cic., *de div.*, 2, 145 ; zur christlichen Tradition Greg. Nyss., *Vit. Macr.* (PG 46, 962) ; P. SAINTYVES, *En marge de la légende dorée*, Paris, 1931 ; AMAT a. O. 218f.

33. Hier., *ep.*, 24, 2 (CSEL 54, 215) : *Praeternitto, quod in matris utero benedicitur ei, antequam nascatur, quod in fiala nitentis vitri et omni speculo purioris patri virgo traditur per quietem, quod adhuc infantiae involuta pannis, vix annum decimum aetatis exedens honore futurae beatitudinis consecratur.* Zur an Artemidorus angelehnten Interpretationstechnik des Hieronymus MILLER, *Dreams*, a. O. 208 ; vgl. auch 83-91.

34. Hier., *vit. Paul.*, 7 (PL 23, 22) : *haec in mentem eius cogitatio incidit, nullum ultra se perfectum monachum in eremo consedisse. At illi per noctem quiescenti revelatum est esse alium interius multo se meliorem ad quem visendum deberet proficisci.*

35. Hier., *vit. Hil.*, 6f. (PL 23, 38) ; zur Tradition von Verführungsträumen und Dämonenversuchungen ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles de l'ère chrétienne*, Paris, 1983, 150-154 ; P. BROWN, *The body and society : Men, women, and sexual renunciation in early christianity*, New York, 1988, 108f. ; 230-234 ; AMAT a. O. 317-350 ; MILLER, *Dreams* a. O. 63-65 ; N. H. BAYNES, «Saint Antony and the demons», *JEA*, 40, 1954, 7-10 ; AMAT a. O. 21 meint sogar, daß die (syrisch-ägyptische) Religiosität der hieronymianischen Mönchsviten nicht mit der ihres Schöpfers identisch sei.

36. Hier., *ep.*, 107, 5, 2f. (CSEL 55, 296) : *Praetextata, nobilissima quondam femina, iubente viro Hymetio, qui patruus Eustochiae virginis fuit, habitum eius cultumque mutavit et neglectum crinem undanti gradu texuit vincere cupiens et virginis propositum et matris desiderium. et ecce tibi eadem nocte cernit in somnis venisse ad se angelum terribili facie minitantem poenas et haec verba frangentem: tune ausa es viri imperium praeferre Christo? tu caput virginis dei sacrilegis adrectare manibus? quae iam nunc arescent, ut sentias excruciatu, quid feceris, et finito mense quinto ad inferna ducaris. sin autem perseveraveris in scelere, et marito simul orbaberis et filiis. omnia per ordinem expleta sunt et seram miserae paenitentiam velox signavit interitus. sic ulciscitur Christus violatores templi sui...* Bei diesem Beispiel ist

Wertigkeit eines Traumes steht bei Hieronymus weniger in Korrespondenz mit der Person des Träumers, als mit der askesebejahenden Funktion der Traumerzählung im jeweiligen Text<sup>37</sup>. Hieronymus setzt seine Traumschilderungen generell als in höchstem Maße reflexiver Autor bewußt und zielgerichtet ein. Dieser Befund hat auch für seine autobiographischen Traumvisionen zu gelten<sup>38</sup>. Bemerkenswerterweise sieht er sich umständehalber gerade in eigener Sache gezwungen, die Kategorisierung *wahr - falsch* in Hinblick auf ein und denselben Traum, seinen eigenen, situationsadäquat zu revidieren.

Der Traum offeriert Hieronymus offenbar spezielle Techniken, die die Prozesse der Selbstreflexion, der Selbsterkenntnis und der Selbstdarstellung erleichtern<sup>39</sup>. Sie scheinen insbesondere in verschiedenen Formen und Ebenen der (Selbst-)Distanzierung und (Selbst-)Integration zu liegen<sup>40</sup>

---

der zielgerichtete Imaginationsprozeß durch den Autor besonders augenfällig. Hieronymus kann von Praetextatas Traum bestenfalls indirekt gewußt haben, entwirft jedoch eine detaillierte narrative Traumdeutung. Ähnliches liegt auch im Fall von Tert., *virg. vel.*, 17, 3 (CCL 2, 1226) vor.

37. Wenn sündige Nonnen von Apostel träumen, sind es trügerische Phantasmen überfüllter Mägen; wenn vor Asketen nackte Mädchen gaukeln, werden sie von Dämonen genarrt, wenn eine Heidin eine Engelswarnung erfährt, ist diese dagegen ernst zu nehmen. Hieronymus geht wie auch Tertullian (*anim.*, 47, 2 (CCL 2, 853)) davon aus, daß sowohl gottesfürchtige Menschen als auch Sünder und Heiden wahre Träume und göttliche Offenbarungen erfahren können, die richtige Deutung sei jedoch Sache der wahren, also asketischen Gläubigen ; vgl. Hier., *in Dan.*, 1, 29 (CCL 75A, 792) ; *in Hier.*, 23, 25 (CCL 74, 225) ; auch *adv. Iov.*, 1, 39 (PL 23, 277f.) setzt göttliche Offenbarung in Zusammenhang mit Jungfräulichkeit und asketischem Mönchsleben.

38. In Hinblick auf seine eigenen Traumvisionen als Mittel der Selbstdarstellung im 22. Brief ist freilich noch von Bedeutung, daß Hieronymus Träume generell als Phänomene der Psyche, als Ausdruck eines mentalen, nicht eines buchstäblichen Sehens ansieht. Sein Kommentar zum Propheten Daniel, dessen Visionen er 'in dessen Kopf' ansiedelt, könnte auch für sein eigenes visionäres Sehen angewandt werden, das mit der Befindlichkeit seiner Seele, mit seinem Gewissen und seinem Selbstbildnis in untrennbarem Zusammenhang steht ; Hier., *in Dan.*, 1, 28 (CCL 75A, 791) : *Non dixit 'visiones oculorum tuorum', ne quid putaremus esse corporeum, sed 'capitis'*. Zur Deutung, daß die Trauminspiration aus der Seele (bzw. dem schlechten Gewissen) des Träumers kommt AMAT a. O. 100 bes. Anm. 92.

39. MILLER, *Dreams* a. O. passim, hat überzeugend dargelegt, daß die griechisch-römische Traumliteratur, weit davon entfernt, bloßer Ausdruck von Irrationalismen zu sein, als eine Zeichensprache ein persönliches und kulturelles System von Vorstellungen zu formen vermochte, das abstrakten Begriffen wie Zeit, Kosmologie oder eben dem Selbst Faßbarkeit und Substanz verlieh. Insbesondere für die Spätantike konnten Strategien aufgezeigt werden, wie Träume Lösungen für ethische oder religiöse Probleme anbieten, Veränderungen im Geschlechterverhältnis oder in der individuellen Identität bewältigen helfen oder als Artikulationsformen für ethische Ideen verwendet werden und somit zur Sinngebung und Ordnung der antiken Welt beitragen konnten.

40. Zur Selbstdistanzierung (ich - er) als Voraussetzung des autobiographischen Prozesses L. A. RENZA, «The veto of the imagination : A theory of autobiography», in OLNEY a. O. 268-295, 278f. ; zu den (selbst-)reflexiven Qualitäten der Traumbildersprache MILLER, *Dreams* a. O. 54-63.

Zum einen reiht sich Hieronymus mit seiner Traumerzählung in eine geistesgeschichtlich-religiöse, literarisch fixierte Tradition ein, deren breites Bilderrepertoire die Selbstdarstellung nach innen wie nach außen unterstützt<sup>41</sup>. Hieronymus stellt sich in ein dichtes Bezugsgeflecht zu Tertullian<sup>42</sup>, zu den Märtyrervisionen der *Passiones*<sup>43</sup>, zu den Heimsuchungsvisionen der Wüsten-

41. Die Frage nach einer Differenzierung zwischen der eigenkreativen Schöpfung von Bildern und der Übernahme vorgefertigter Traditionselemente ist wohl eine akademische. Selbstverständlich prägt das kulturelle Umfeld auch die individuellsten Imagination, vor allem aber deren Interpretation; vgl. auch G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1965.

42. Besonders vielfältig und augenfällig sind dabei die Bezüge zu Tertullian. Einerseits rekurriert Hieronymus bereits in jenen Passagen im Vorfeld des Traumexempels, in denen er die Unvereinbarkeit von asketisch-christlicher Lebensführung mit heidnischer Lektüre theoretisch erörtert, deutlich auf Tertullian; vgl. Tert., *praescr. haer.*, 7 (CSEL 70, 10) : *Quid ergo Athenis et Hierosolymis ? quid Academiae et Ecclesiae ? quid haereticis et Christianis ?* mit Hier., *ep.*, 22, 29, 7 (CSEL 54, 189) : *quid facit cum psalterio Horatius? cum evangelii Maro ? cum apostolo Cicero ?* (vgl. auch *adv. Pelag.*, 1, 15 (CCL 80, 18) : *Quid Aristoteli et Paulo ? quid Platoni et Petro ?*). Andererseits hat die Flagellationsszene im Traum selbst ein Vorbild bei Tertullian; vgl. Tert., *virg. vel.*, 17, 3 (CCL 2, 1226) : *nam cuidam sorori nostrae angelus in sonnis cervices, quasi applauderet, verberans: 'elegantes, inquit, cervices et merito nudae! bonum est usque ad lumbos a capite reveleris, ne et tibi ista cervicum libertas non prospicit'.* Hieronymus übersteigert Tertullians Darstellung, indem er die Prügel nicht im übertragenen Sinne beläßt, sondern mit den im Wachzustand sichtbaren blauen Flecken in die Realität überführt. Zur (christlichen, aber auch, wie die Tisiphone-Episode in Verg. Aen. 6, 557 belegt, heidnischen) Motivtradition der *flagellatio* sowie zur christlichen Tradition des strafenden Engels Amat a. O. 220, die auch betont, daß *flagellatio* nur als Strafe und Erziehungsmaßnahme für relativ geringe Vergehen eingesetzt wurde. Auch die Exempelfunktion der hieronymianischen Traumschilderung geht mit der mahnend-tadelnden pädagogischen Intentionen eines Tertullian konform: Hieronymus setzt seinen Traum zur moralischen Unterstützung seiner asketischen Kampagne ein. Tertullian will durch seine Traumschilderung das in Frage stehende soziale Verhalten, die Verschleierung von Frauen, entlang seiner rigorosen asketischen Normen disziplinieren, Hieronymus bietet seinen Traum als abschreckendes Beispiel in der gleichen Absicht, weltliche Lektüre betreffend. Weitere Mahn- und Strafräume Tertullians finden sich *idol.* 15, 7 (CCL 2, 1116) : *Scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter, quod ianuam eius subito adjuntiatis gaudiis publicis servi coronassent*; (vgl. dazu auch DULAEY a. O. 41; AMAT a. O. 100) und *speci.* 26, 3 (CCL 1, 249) : *Constat et alii linteum in sonnis ostensum eius diei nocte quae tragoedum audierat, cum exprobatione nominato tragoedo nec ultra quintum diem eam mulierem in saeculo fuisse.* Zur ähnlichen Funktionen von Traumerzählungen bei Cyprian AMAT a. O. 104-112; 219. Bemerkenswerterweise finden sich Vorbilder für Strafräume und Mahnvisionen nicht in den *Passiones*, sondern in der heidnischen Literatur; vgl. ebd. 217.

43. Vgl. W. H. C. FREND, *Martyrdom and persecution in the early church*, Garden City, N. Y., 1967; Tribunal, Folter, Urteil und nicht zuletzt die Bekennenformel, *Christianus sum*, (vgl. als ein Beispiel unter vielen Pass. *Perp.*, 3, 2; 6, 4) setzen die Traumepisode des Hieronymus in unmittelbaren Bezug zur Passions-Literatur. Die Vorladung vor ein Tribunal, das zwischen römischem Magistrat und dem Tribunal des Pilatus changiert, findet sich beispielsweise in der *Vita Cypriani* 12 (vgl. auch AMAT a. O. 132-134); zu Abbildungen des Jüngsten Gerichtes als römisches Magistratstribunal G. WILPERT, *Le pitture delle catacombe romane*, Roma, 1903; ders., *I sarcofagi cristiani antichi*, Roma, 1929. Dabei erweist sich allerdings die Frage der

mönche<sup>44</sup> und, besonders bemerkenswert, zu Paulus<sup>45</sup>, das die Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst wie die funktionale Stilisierung zum Exempel um

(gegenläufigen ?) Parallelisierung, inwieweit sich Hieronymus selbst als Märtyrer (für seine heidnische Lektüre ? für den christlichen Glauben ?) stilisiert, als problematisch ; vgl. FEICHTINGER, «Traum» a. O. bes. 61-63.

44. In diesen Kontext ist insbesondere Hier., *ep.*, 22, 7 zu stellen. Vgl. J. Z. SMITH, «Towards interpreting demonic powers in hellenistic and roman antiquity», *ANRW* II, 16, 1, 1978, 425-439 ; E. F. BRENK, «In the light of the moon : Demonology in the early imperial period», *ANRW* II, 16, 3, 1986, 2068-2145 ; BAYNES a. O. *passim* ; J. DANIÉLOU, «Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine», *Studia anselmiana* 38, 1956, 136-145.

45. Der bemerkenswerteste Bezug des Hieronymus zum Apostel Paulus besteht in der beiden Autoren eigenen Anwendung einer 'biography of reversal', wie von amerikanischen Exegeten die Vorgehensweise des Paulus bezeichnet wurde (J. H. SCHÜTZ, *Paul and the anatomy of apostolic authority*, Cambridge, 1975 (Society for N. T. Studies. Monograph Series 26) 133 ; vgl. H. D. SAFFREY, «Aspects autobiographiques dans les épîtres de l'apôtre Paul», in M.-F. BASLEZ et al. (Hg.), *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Actes du deuxième colloque de l'équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique Paris 14-16 juin 1990, Paris, 1993 (Études de littérature ancienne 5), 133-138), in scheinbarem Widerspruch zur apologetischen Intention seiner Gemeindeschreiben, nicht die Großtaten und Höhepunkte seiner Biographie, sondern seine Schwäche zu schildern. Wie Paulus seine Verteidigungsstrategie im 2. Brief an die Korinther auf die Betonung seiner Schwäche aufbaut, die zugleich Gott erhöhen und preisen, *non enim qui se ipsum commendat ille probatus est, sed quem Dominus commendat*, und ihn damit als den wahren Apostel erweisen soll, *et dixit mihi sufficit tibi gratia mea nam virtus in infirmitate perficitur. libenter igitur gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi, propter quod placebo mihi in infirmitatibus in contumelias in necessitationibus in angustiis pro Christo, cum enim infirmior tunc potens sum* (2 Cor., 12, 9f.), so erzählt auch Hieronymus seine 'Unglückseligkeit', *referam tibi meae infelicitatis historiam* (*ep.*, 22, 29, 7 (CSEL 54, 189)). Paulus sah sich zum Zeitpunkt der Abfassung mit Gegnern konfrontiert, die seine Autorität in der Gemeinde untergruben und ihn demütigenden Situationen aussetzten. Ob Hieronymus mit seiner 22. Epistel auf eine ähnliche Situation reagierte und hier ebenfalls apologetische Intentionen anzunehmen sind, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit beantworten. Es hat allerdings den Anschein, daß der Zenit seiner römischen Karriere als Papstsekretär, die ihn auch als potentiellen Nachfolger des Damasus ins Gespräch gebracht hatte, (*ep.*, 45, 3, 1 (CSEL 54, 325) : *omnium paene iudicio dignus summo sacerdotio decernebar*), im Jahr 384 bereits überschritten war und seine Feinde, die er sich auch und gerade innerhalb des römischen Klerus durch seine spitze Feder und seine Erfolge bei der aristokratischen Damenwelt in großer Zahl erworben hatte, an Einfluß gewannen. Immerhin sah er sich nur einige Monate später, durch den Tod des Damasus im Dezember 384 machtvollen Schutzes beraubt, nach den skandalösen Ereignissen um den plötzlichen Tod von Paulas Tochter, Blesilla, gezwungen, Rom für immer zu verlassen, um sich einer durch Papst Siricius unterstützten öffentlichen Anklage zu entziehen. (Vgl. B. FEICHTINGER, «Konsolationstopik und 'Sitz im Leben'. Hieronymus' *ep. 39 ad Paulam de obitu Blesillae* im Spannungsfeld zwischen christlicher Genosadaptation und Lesermanipulation», *JbAC*, 38, 1995, 75-90 ; dies., *Apostolae* a. O. 20 : 222-225). Spätere apologetische Äußerungen zum 22. Brief legen nahe, daß dieser Traktat selbst keine ungeteilte Zustimmung erfahren hat (vgl. Hier., *ep.*, 130, 19, 3 (CSEL 56, 200) : *ante annos circiter triginta de virginitate servanda edidi librum in quo necesse mihi fuit ire contra vitia et propter instructionem virginis, quam monebam, diaboli insidias patefacere.*) Auch die Nachricht des Rufin, daß sich das Büchlein bei Heiden und Askesegegnern großer Beliebtheit erfreute, da es Klerus und Mönchtum schwer verunglimpfe (Ruf., c. Hier., 2, 5 (CCL 20, 86f.)), deutet

bedeutende Aussageebenen zu bereichern vermag: Er bietet in tertullianischen Bildern sein altes Ich, das Warn- und Strafträumen und Versuchungen ausgesetzt war, als Negativexempel und warnendes Identifikationsobjekt seinen Leser an<sup>46</sup>, während die implizite Konstituierung des geläuterten, neuen Ich seine persönliche Erfolgsstory, sein Opfer für Gott, offenlegt und ihn in Analogie zu den Märtyrern, zu den Heroen der Wüste, aber auch zum Apostel Paulus mit der moralischen und didaktischen Autorität eines der göttlichen Gnade Teilhaftigen ausstattet.

Zum anderen bietet sich die spirituelle Qualität von Traum und Vision als Analogon zur Beschaffenheit der hieronymianischen (Ideal-)Identität an: Das Selbst definiert sich so bereits auf den ersten Blick als geistiges Sein, nicht durch Handlung, sondern durch spirituelle Kontemplation. Dabei ist der Bezugrahmen des erzählten Ich aus dem sozialen Geflecht zwischenmenschlicher Beziehungen weitgehend ausgegliedert und in Richtung auf spirituell-geistige Wesenheiten und die Beziehungen des Ich zu diesen verschoben. P. Brown hat für dieses Phänomen religiöser Traumerlebnisse die Metapher der offenen Grenze geprägt: „when a man was asleep and his bodily senses were stilled, the frontier lay wide open between himself and the gods“<sup>47</sup>.

---

darauf hin, daß Hieronymus in Rom nicht unumstritten war. So kann zumindest eine angespannte und prekäre Lage auch für die Schreibsituation angenommen werden, in der Hieronymus versucht, seine Autorität als asketischer Mentor wiederherzustellen und vielleicht auch seine Aussichten auf den Papstthron zu wahren. Zumindest bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß Paulus in Rahmen seiner Narren-Apologie auch auf seine Visions-Erlebnisse zu sprechen kommt, deren er sich jedoch bewußt nicht rühmen will (vgl. dazu J.D. TABOR, *Things unutterable: Paul's ascent to paradise in its gareco-roman, judaic, and early christian contexts*, Lanham, Maryland, 1986): *scio hominem in Christo ante annos quattuordecim sive in corpore nescio sive extra corpus nescio Deus scit, raptum eiusmodi usque ad tertium caelum et scio huiusmodi hominem sive in corpore sive extra corpus nescio Deus scit, quoniam raptus est in paradisum et audivit arcana verba quae non licet homini loqui pro eiusmodi gloriabor pro me autem nihil gloriabor nisi in infirmitatibus meis* (2 Cor., 12, 2-5). Bei Hieronymus findet sich gleichsam eine *contaminatio* aus Jenseitsreise und Verkündigung eigener *infirmitas*, die durch die Parallele *raptus in paradisum - raptus in spiritu* (vgl. auch AMAT a. O. 219) doch besticht.

46. M. Foucault («Technologies of the self», in MARTIN a. O., 16-49) hat die bedeutende Rolle der *confessio* wie der Buße innerhalb des Christentums als in doppeltem Sinn ‘bekennender’ Heilsreligion unterstrichen und in Verbindung mit der Entdeckung des innersten Selbst und seiner verborgenen Gedanken und Gefühle gesetzt; 40: «Christianity requires another form of truth obligation different from faith. Each person has the duty to know who he is, that is, to try to know what is happening inside him, to acknowledge faults, to recognize temptations, to locate desires, and everyone is obliged to disclose these things either to God or to others in the community and hence to bear public or private witness against oneself. The truth obligations of faith and the self are linked together. This link permits a purification of the soul impossible without self-knowledge». Selbstbestrafung als Büßer ist auch ein Akt der Selbstenthüllung, sich und insbesondere auch anderen gegenüber. Der von Tertullian geprägte Terminus der *publicatio sui* trifft in diesem Sinn auch auf die Traumschilderung des Hieronymus als die *confessio* und Bußhandlung eines Sünders zu. Zur Funktion des Tribunals in diesem Zusammenhang ebd. 43.

47. P. BROWN, *The making of late antiquity*, Cambridge, 1978, 65.

Erst das erzählende Ich ist durch seine Hinwendung zum Leser wieder in soziale Bindungen integriert, doch da dieses ja selbst auch durch das erzählte Ich (mit-)geschaffen wird und Kontinuität, ja Identität insinuiert ist, vermag es nun als Mittler, als Brücke, zwischen Gott und der (sozialen) Welt zu fungieren. Durch die spirituellen Erlebnisse des erzählten Ich kann Hieronymus mit seinem erzählenden Ich in der mit hoher Autorität ausgestatteten Rolle eines Heiligen Mannes seine Funktionen als asketischer Mentor wahrnehmen<sup>48</sup>.

Vor allem aber erscheinen Traum und Vision in besonderem Maße für die selbstreflexive Darstellung von *conversiones* geeignet, in deren breite heidnisch-christliche Tradition Hieronymus sich ganz offensichtlich stellt<sup>49</sup>. Traum und Vision bieten die Möglichkeit, Unfaßbares, oft Widersprüchliches und Unvereinbares oder eben auch Abstraktes, wie das eigene Selbst, in faßbare Bilder zu kleiden<sup>50</sup>. Da Interpretation als unabdingbare Bedeutungszuweisung und Sinngebung ein integratives, ja konstitutives Element von Traum und Vision ist<sup>51</sup>, bieten sich diese - als Bilder mit hohem Autoritätsanspruch, die nach antikem Verständnis aus tiefen Schichten der unsterblichen Seele und/oder von Gott zu kommen scheinen<sup>52</sup> - für die Selbstreflexion und Selbsterkenntnis, als Deutungshilfen für religiöse, das Ich tief erschütternde Erlebnisse und nicht zuletzt für kommunikative Selbst-Dramatisierung geradezu an<sup>53</sup>. Das Thema der Bewußtwerdung eigener Lebensdispositionen, vor allem aber der Reorientierung erscheint geradezu untrennbar mit den

48. Als Erzähler lehrt er seine Hauptvorlesung, als Protagonist lernt er von vergangenen Tagen der Sünde, wobei die eigene Erfahrung als Träumer zum Paradigma für die Lösung des generellen Konfliktes stilisiert wird: Es vollzieht sich gleichsam eine Bewegung vom Bewußtsein als Autor zum Bewußtsein als Träumer zum Bewußtsein der interpretierenden Lesergemeinde, für die der Text als Spiegel mit mimetischem Effekt fungieren soll. Vgl. auch P. COX, *Biography in late antiquity: A quest for the holy man*, Berkeley 1983.

49. Der Konversionstraum ist ursprünglich - wie Apuleius zeigt - ein heidnisches Thema; vgl. DODDS, *Pagan* a. O. chap. 2; AMAT a. O. 113f. Der biblische, bemerkenswert wenig produktiv rezipierte (vgl. ebd. 255f.), Archetypus findet sich in der Bekehrung des Saulus/Paulus auf dem Wege nach Damaskus. Die christlich-asketische Tradition setzt mit den *Acta Pauli et Thecla* ein.

50. M. Foucault («Technologies» a. O. 38f.) führt die Trauminterpretation neben Brief, Prüfung und *askesis* die Trauminterpretation als vierte Technik der Selbsterkenntnis an; vgl. auch W. D. O'FLAHERTY, *Dreams, illusion, and other realities*, Chicago, 1984; P. COX MILLER, «Re-imagining the self in dreams», *Continuum*, 1, 1991, 35-53; dies., *Dreams*.

51. Zum Traum als Modell der Intertextualität, der die Interpretation der Interpretation der Interpretation inkludiert, M. SPRINKER, «Fictions of the self: The end of autobiography», in OLNEY a. O. 321-342, bes. 340-342.

52. Zu den beiden, in der Spätantike (bei Tertullian und Synesius) einander eher ergänzenden als ausschließenden Theorien zu Entstehung und Herkunft von Träumen MILLER, *Dreams* a. O. 65f. ; 72.

53. Aug., civ. Dei, 18, 18 (CCL 48, 608f.): ...phantasticum hominis, quod etiam cogitando sive somniando per rerum innumerabilia genera variatur et, cum corpus non sit, corporum tamen similes mira celeritate formas capit, sopitis aut oppressis corporeis hominis sensibus ad aliorum sensum nescio quo ineffabili modo figura corporea posse perduci.

spätantiken Traumtechniken verbunden<sup>54</sup>: Als bedeutsame Momente in der Formation - oder Deformation - von Identität lassen sich Träume als Wunschprojektionen hinsichtlich einer Veränderung des existierenden Rahmens des Selbstverständnisses, als Kaleidoskope sehen, die Teile der Lebenserfahrung zu einem neuen, oft unerwarteten Muster, neuen Wegen der Selbstzeichnung, zusammensetzen. In den spätantiken Traumwelten spiegelt sich so etwas wie die Konstruktion eines neuen narrativen Diskurses des Selbst wider: Der Traum fungiert als Ausdruck von Veränderungen der Identität und eines vertieften Selbstbewußtseins.

In den beiden hieronymianischen Traum- und Visionsepisoden der 22. Epistel ist ein tiefer Gegensatz zwischen Weltleben und Asketentum aufgebaut ist, der das Ich leiden läßt und zu zerreißen droht, und in beiden Passagen ist dieser Konflikt durch die narrative Sequenzierung eines Einst und Jetzt, ergänzt durch eine räumliche Distanzierung, Rom - Wüste, gelöst<sup>55</sup>. Im zweiten Beispiel ist die narrative Strukturierung, weil in einem Wendepunkt kulminierend, besonders augenfällig. Es soll hier daher vor allem interessieren.

Die Situierung des erzählten Ich in Raum und Zeit gleich zu Beginn betont die Spiritualisierung der Identität (auch und gerade des erzählenden Ich) auf augenfällige Weise, indem die Dynamik der Zeit und die Veränderung des Ortes in Korrespondenz mit einer inneren Entwicklung (die vom erzählenden Ich so interpretiert und dementsprechend in retrospektiver Teleologie dargestellt wird) gesetzt wird.

*Cum ante annos plurimos domo, parentibus, sorore, cognatis et, quod his difficilis est, consuetudine lautioris cibi propter caelorum me regna castrasse et Hierosolymam militaturus pergerem, bybliotheca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere non poteram. (Hier., ep., 22, 30, 1 (CSEL 54, 189))*

Der absolute Zeitpunkt bleibt vage. Das erzählende Ich in der Gegenwart der Schreibsituation erinnert sich an einen einige Jahre zurückliegenden Zeitraum, der schließlich vom punktuellen Erlebnis des Traumes, dem Höhe- und Wendepunkt der Erzählstruktur, beendet wird. Der dynamische Aspekt der Zeitangabe wie die räumliche Bewegung der Reise nach Jerusalem widerspiegeln eine innere Entwicklung des Selbst, die eine Loslösung von allem bisher Vertrauten impliziert. Das Imperfekt vermag hier sowohl die Vergeblichkeit wie die Wiederholung der versuchten Weiterentwicklung auszudrücken. Der Phase der Veränderung wird ein Aufenthalt in Rom vorgelagert, während dessen sich das Ich primär durch den Erwerb und Aufbau einer (heidnischen) Bibliothek als Chiffre für das Weltleben definiert. Formulierungen wie *propter caelorum me regna castrasse* oder *militaturus* sind dagegen nur mittels Referenz auf eine christlich-asketische Weltsicht verständlich, so daß auch für Jerusalem, das in ein pointiertes Spannungs-

54. Dabei scheinen oft das Bewußtwerden der aktuellen Beziehungen des Selbst (zu Gott, zum Leben oder zu anderen) im Traum sowie die Möglichkeit, dem Ausdruck zu verleihen, in der Trauminterpretation den (erwünschten) Wechsel der Lebensperspektive bewirken zu können.

55. Zur Strukturähnlichkeit beider Episoden MILLER, *Dreams* a. O. 211f. .

verhältnis zu Rom gesetzt wird, eine spirituelle Lesart - das himmlische Jerusalem als Zielpunkt einer asketischen Lebenswahl - zumindest nahegelegt wird<sup>56</sup>. Tatsächlich lässt sich ein Jerusalem-Aufenthalt des Hieronymus für diesen Lebensabschnitt nicht belegen. Für das erzählte Ich wird entlang der Achsen Rom - Jerusalem eine doppelte Identität konzipiert und bemerkenswerterweise jeweils durch die entsprechende Literaturrezeption definiert: der intellektuelle Ästhet in Rom, dem Symbol antiker heidnischer Kultur, der seinen Lebenssinn in Plautus und Cicero findet<sup>57</sup>, steht zu dem christlich-asketischen Anwärter des himmlischen Jerusalem, dessen identitätskonstituierende Lektüre der *sermo incultus* der Bibel zu sein hat, in unversöhnlichem Widerspruch, der die Einheit und Kontinuität des Selbst zu gefährden droht<sup>58</sup>.

Der in der Folge geschilderte lebensbedrohende Fieberanfall widerspiegelt und konkretisiert die drohende Vernichtung der zerrissenen Identität auf körperlicher Ebene<sup>59</sup>, schafft jedoch zugleich die Voraussetzung für die ersehnte Lösung des Widerspruches, die in einer vollkommenen Loslösung des Geistes von der materiellen (körperlichen) Welt liegt<sup>60</sup>.

56. Das himmlische Jerusalem wird im selben Brief auch der Adressatin Eustochium als Zielpunkt ihrer asketischen Lebenswahl vor Augen gestellt; *ep.*, 22, 41 (CSEL 54, 209-211).

57. Hier., *ep.*, 22, 30, 1f. (CSEL 54, 189f.): *itaque miser ego lecturus Tullium ieunabam. post noctium crebras vigilias, post lacrimas, quas mihi praeceptorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. si quando in memet reversus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus...*

58. Zu ähnlichen Gewissensbissen nach der Terenzlektüre bei Augustin, *conf.*, 1, 16, 26 (CSEL 33, 1, 23f.).

59. Hier., *ep.*, 22, 30, 3 (CSEL 54, 190): *dum ita me antiquus serpens inluderet, in media ferme quadragesima medullis infusa corpus invasit exhaustum et sine ulla requie... sic infelia membra depasta est, ut ossibus vix haeretem. interim parabantur exequiae et vitalis animae calor toto frigente iam corpore in solo tantum tenete pectusculo palpitabat...*

60. Umso auffälliger ist, wie präsent die Körperebene in der Traumepisode - wie übrigens auch in der Versuchungsepisode von Kap. 7 - ist. M. Foucault ordnet die eigentlich intensive, oft an Hypochondrie grenzende Beziehung einer seelen-orientierten Gesellschaft bereits in der kaiserzeitlichen Stoa, etwa bei Seneca, Plinius oder Marc Aurel (vgl. «Technologies» a. O. 29f.), doch scheinen die intensivierte Spiritualisierung und Asketisierung nachchristlicher Jahrhunderte die Brisanz und Ambivalenz der Körperbeziehung erheblich verschärft zu haben. So zeigte sich der Körper als Ausdruck für Identität in einer seelen-orientierten Gesellschaft einerseits als massive Bedrohung für die Integrität des Selbst und war dementsprechend negativ konnotiert. Andererseits war er dem Asketen jedoch auch des Medium für die Veränderung seiner Identität. Gerade die Verachtung und Zurückweisung des materiellen Körpers ermöglichte eine weitreichende Spiritualisierung und Metaphorisierung des Körpers wie des Begehrens. Bei Hieronymus finden sich freilich über den Rekurs auf (biblisch gut fundierte) Körpermetaphern für die Gottesbeziehung hinaus auch eine Problematisierung der Verquickung von Sprache, Körper und Begehren. Wenn er vom Ehebruch der Zunge spricht (*ep.*, 22, 29, 6 (CSEL 54, 188): *adeo illis adulterium etiam linguae placet.*), wenn er die Absage an körperliches Begehren (Wüstenversuchung in *ep.* 22, 7) parallel zur Absage an seine sprachliches Begehren (Traumvision in *ep.* 22, 30) strukturiert und berichtet, daß seine Sehnsucht während seines Wüstenaufenthalts einem Kommentar des Hoheliedes galt (*ep.* 5, 2,

Im Fiebertraum des Todkranken sieht sich das erzählte Ich an jenen Ort und in jene Zeit versetzt, durch die das erzählende Ich die eigene (eschatologisch geprägte) Identität in Wahrheit definiert wissen will: Ins Jenseits und ans Ende der Zeit, vor das Tribunal des Jüngsten Gerichts<sup>61</sup>. Der quälende Widerspruch in der Identität wird in aller Schärfe nochmals formuliert; allerdings nun als Anklage, durch die Androhung von Höllenqualen intensiviert<sup>62</sup>: *Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus*. Die Entscheidung des Ich für ein christlich-asketisches Selbstverständnis wird als qualvoller - unter Einsatz von Folter und Hieben bewirkter<sup>63</sup> - Läuterungsprozeß

---

2 (CSEL 54, 22)) und er in der Wüste Hebräisch lernte (*ep.* 125, 12 (CSEL 56, 131)), gibt er zu erkennen, daß er Körper und Geist weniger in simplifizierendem Dualismus zu trennen vermag, als er selbst glaubt, und sie stattdessen in komplexer Verquickung aufeinander bezieht: Hieronymus benutzt die Interpretation seiner Träume, um seine negativen Körperbilder positiv im Sinne einer asketischen Neudeinition des Körpers umzudeuten; vgl. dazu MILLER, *Dreams* a. O. 214-231. Sein Traumkörper ist nicht nur Ausdruck seiner psychischen Befindlichkeit, sondern auch das Medium, an dem sich seine Asketisierung vollzieht. Der Körper ist für ihn vor allem aber auch ein Symbol der Absage an seine wahre Lust, das Wort. Der Transformationsprozeß des Körpers von der Materie zur spirituellen Metaphorik erweist sich als Analogon zur Transformation der Sprache selbst: Wie der materielle Körper wird die klassische Literatur als Negativum abgelehnt, um spiritualisiert und transformiert in christlichen Aussagen neu zu erstrahlen. Immerhin scheint Hieronymus sich erst nach seiner *conversio* nicht nur um den Erwerb des Hebräischen, sondern auch um bessere Kenntnisse des Griechischen bemüht zu haben; Rufin., *c. Hier.*, 2, 9 (CCL 20, 91): *Ante enim quam converteretur, mecum pariter et litteras Graecas et linguam penitus ignorabat*. Sein Sprachbegehr ist also nicht ausgelöscht, sondern nur im christlich asketischen Sinne transformiert. Die spezifische, transformierende Art des Umgangs mit heidnischer Literatur in späteren Jahren (vgl. FEICHTINGER, «Traum» a. O. 65-67) stützt diese These. Vgl. auch G. G. HARPHAM, *The ascetic imperative in culture and criticism*, Chicago, 1987.

61. *Hier.*, *ep.*, 22, 30, 4 (CSEL 54, 190): ... *cum subito raptus in spiritu ad tribunal iudicis pertrahor, ubi tantum luminis et tantum erat ex circumstantium claritate fulgoris, ut projectus in terram sursum aspicere non auderem. interrogatus condicione Christianum me esse respondi. et ille, qui residebat: 'mentiris', ait, 'Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum'*. Die Definition einer Seelenreise angesichts des nahenden Todes findet sich bereits bei Cicero (*div.*, 1, 63f.); eine christliche Version bietet Tertullian, *anim.*, 53 (CCL 2, 859-861). Die Vorladung vor ein Tribunal ist durchaus auch in das Motivrepertoire der Mönchsliteratur einzuordnen; vgl. AMAT a. O. 219; 381f. Das Bild von Christus als Richter führt ANTIN, *Songe* a. O. 352, auf Rom. 14, 10 und 2 Cor., 5, 10 zurück. Das Motiv des Tribunals findet sich bei Hieronymus auch noch *ep.* 39, 6, 4 (CSEL 54, 306f.), wo er selbst als Ankläger gegen die unmäßig und unchristlich um ihre verstorbene Tochter trauernde Paula fungieren will.

62. Zur Höllenangst des Hieronymus, die ihn in diesen frühen Jahren besonders gequält haben muß, vgl. auch *ep.* 22, 6, 3; 7, 2 (CSEL 54, 151; 153).

63. *Hier.*, *ep.*, 22, 30, 4 (CSEL 54, 190): *ilico obmutui et inter verbera - nam caedi me iusserset - conscientiae magis igne torquebar... clamare tamen coepi et heiulans dicere: miserere mei, domine, miserere mei. haec vox inter flagella resonabat*. Zum Motiv der flagellatio im Traum und ihrem häufigen Vorkommen ANTIN a. O.; vgl. auch AMAT a. O. 220, die auch eine Parallelstelle aus den *Acta Petri* 41 anführt, wo Nero durch ein Traumflagellatio von der Christenverfolgung abgehalten werden soll.

beschrieben<sup>64</sup>, der in einem symbolischen Gelübde, in Zukunft auf heidnische Lektüre zu verzichten, seinen Endpunkt findet<sup>65</sup>. Die Wiedergeburt nach dieser Jenseitsreise<sup>66</sup> des in mehrfacher Hinsicht geheilten Ich<sup>67</sup>, *revertor ad superos*<sup>68</sup>, leitet jene Phase einer neuen in sich geschlossenen Identität als christlicher Asket ein, die dann bis zur Gegenwart des Erzählzeitpunktes andauert. Die auf der geistigen Ebene erworbene neue, unsterbliche Identität wirkt in die materielle Welt des (sterblichen) Körpers hinein<sup>69</sup>.

Hieronymus Traumschilderung fügt sich eindeutig in die Struktur von Konversionserlebnissen. Menschen mit einer tief verankerten christlich-religiösen Identität definieren ihr eigenes Sein oft als Ergebnis eines einschneidenden Erlebnisses, das ihr bis dahin in ganz anderen Bahnen verlaufendes Leben entscheidend auf Gott hin verändert. Die narrative Struktur, der Aufbau eines Spannungsbogens bis zum Wendepunkt der Metamorphose, ermöglicht, das alte und das neue Ich in Verbindung zu setzen und in ein übergeordnetes Selbst zu integrieren. Die Haltung des neuen (erzählenden) Ich bestimmt die impliziten Wertungen: Entschuldigungen für das frühere, unvollkommene Sein, glorifizierende Rechtfertigung des neuen Ich. Mit dieser primär identitätsintegrierenden, weil sinnstiftenden und widerspruchslösenden Funktion der Erzählung von Konversionserlebnissen mag auch zusammenhängen, daß das Erlebnis meist als plötzlich und von außen herangetragen geschildert wird. So auch im Fall des Hieronymus.

Die Darstellung der Heimsuchung durch eine Traumvision bietet die Möglichkeit, die Hinwendung zur Askese nicht allein als bewußte Entscheidung eines menschlichen, also irrtumsbehafteten Ich, sondern als Gottes Wille zu deklarieren. Wenn Hieronymus sich analog zum Ausgeliefertsein an seinen

64. Der Bericht einer ähnlichen Verhaltenskorrektur durch einen Straf-Traum findet sich bei Eusebius, *eccl. hist.*, 5, 28, 10-12, wo der auf häretischen Irrwegen wandelnde Natalius durch quälende Engel dazu gebracht wird, als Büßer vor seinem Bischof zu treten.

65. Hier., *ep.*, 22, 30, 5 (CSEL 54, 190f.) : *tandem ad praesidentis genua provoluti, qui adstiterant, precabantur, ut veniam tribueret adulescentiae, ut errori locum paenitentiae commodaret exacturus deinde cruciatum, si gentilium litterarum libros aliquando legisset. ego, qui tanto constrictus articulo vellem etiam maiora promittere, deiurare coepi et nomen eius obtestans dicere: 'domine, si umquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi'.*

66. Zu Jenseitsreisen AMAT a. O. 123 ; 363-380 ; MILLER, *Dreams* a. O. 61-63.

67. Der Traum als Mimesis von Krankheit, aber auch als Mittel der Heilung findet sich eingebettet in Asklepiaskult und magische Praktiken ; vgl. auch ebd. 108f. Träumen ermöglichte eine Erneuerung implizierende Wiederherstellung von Körper und Geist durch das Medium der Figuration.

68. Hier., *ep.*, 22, 30, 5 (CSEL 54, 191). Die Aktivität der Seele während des Schlafes wurde im christlichen Denken zum Bild für die Auferstehung nach dem Tod, das Wiedererwachen des Körpers zum Symbol für die Auferstehung des Fleisches.

69. Hier., *ep.*, 22, 30, 6 (CSEL 54, 191) : *liventes habuisse me scapulas, plagas sensisse post somnum, et tanto dehinc studio divina legisse, quanto non ante mortalia legeram...* Vgl. Petron., *sat.*, 63 ; AMAT a. O. 220.

Traum Gott ausliefert, gibt er seinen Willen und seine alte Identität auf, um seine neue gottgewollte Identität anzunehmen, die - aus Gehorsam und Selbstaufgabe bestehend - eigentlich eine Nicht-Identität ist<sup>70</sup>. Selbsterkenntnis hat in christlich-asketischer Weltsicht, wie M. Foucault so treffend formuliert hat<sup>71</sup>, die Selbstaufgabe als Ziel. Ein Ziel, dem sich Hieronymus auf narrativem Weg nähern kann, indem er sein Ich - fern von historischen Bedingungen - als poetischen Text formuliert, der von Gott geschrieben ist<sup>72</sup>.

Zugleich wird die massive Veränderung im Ich so simplifizierend erklärt, nach außen verlegt und bewältigbar gemacht. Die innere Logik der Erzählabfolge, insbesondere die narrative Sequenzierung, lässt die Differenz, den Bruch, vor allem aber auch die Kontinuität zwischen Einst und Jetzt weniger bedrohlich erscheinen. Kommt der narrativen Struktur einerseits die Funktion zu, die Kontinuität zwischen dem erinnerten und dem gegenwärtigen Ich zu sichern, so ist in paradoxer Gleichzeitigkeit diese Kontinuität des Ichbewußtseins gerade bei religiösen Konversionserlebnissen von Asketen auch eine Bedrohung. Das bekehrte Ich will ja der alten Identität eine endgültige Absage erteilen und sie für nicht (mehr) existent erklären: Engel haben keine Biographie.

Der Fall unseres Hieronymus offeriert freilich noch ein Mehr an Brisanz. Denn Hieronymus benutzt offensichtlich die temporale Sequenzstruktur des Narrativen auch, um einen in Wahrheit sein Leben lang andauernden Widerspruch in seinem Selbst auf die Zeitachse von Einst und Jetzt zu übertragen und so in einem gleichsam kathartischen Ausnahmeelebnis - dem Traum - einer für das eigene Selbstverständnis wie die Selbstdarstellung maßgebenden Lösung zuzuführen.

---

70. FOUCAULT, «Technologies» a. O. 43: «Penitence of sin doesn't have as its target the establishing of an identity but serves instead to mark the refusal of the self, the breaking away from self: *Ego non sum, ego*. This formula is at heart of *publicatio sui*. It represents a break with one's past identity. These ostentatious gestures have the function of showing the truth of the state of being of the sinner. Self-revelation is at the same time self-destruction.»

71. Ebd. 22: «We inherit the tradition of Christian morality which makes self-renunciation the condition for salvation. To know oneself was paradoxically the way to self-renunciation»; zur von der christlichen Askese intendierten Absage an Selbst und Wirklichkeit, die Zugang zu einer anderen (höheren?) Ebene von Wirklichkeit schuf vgl. ebd. 35; zur Opferung des eigenen Willens und der Identität durch Gehorsam ebd. 43-45; zu den Differenzen zwischen Osten und Westen ebd. 64.

72. In dieser Beziehung trifft sich der Text des Hieronymus mit Augustinus' *Confessiones*, die ebenfalls Augustinus' Biographie zu einem einzigen großen *exemplum* göttlichen Gnadenwirkens transformieren. Vgl. dazu auch FOUCAULT, «Technologies» a. O. 102f.

Hieronymus hat, wie wir aus den Jahrzehnte später stattfindenden heftigen Auseinandersetzungen mit seinem Intimfeind Rufinus von Aquileia wissen, seine Beschäftigung mit heidnischem Schrifttum nie wirklich aufgegeben<sup>73</sup>. Paradoixerweise enthält sogar die 22. Epistel selbst Klassiker-Reminiszenzen<sup>74</sup>. Hieronymus' Identität als römischer Intellektueller saß tiefer, als er selbst wahrnehmen oder veröffentlicht wissen wollte<sup>75</sup>, hatte er sich doch wiederholt - bemerkenswerterweise abermals in Träumen - als Rhetor definiert<sup>76</sup>. Aber es gelang ihm offensichtlich, diesen Teil seiner Identität in das ersehnte ungebrochene Selbstverständnis als asketischer Christ zu integrieren, indem er ihn in die Zeit seiner Jugend, deren Torheit doch Nachsicht verdiene, *ut veniam tribueret adolescentiae*, in die Zeit vor dem Traumerlebnis projizierte. Die narrative Struktur des autobiographischen Diskurses, die Selbst-Dramatisierung, half ihm - völlig unabhängig davon, ob das Traumerlebnis in dieser Form authentisch war oder nicht - mit ihrem diachronen „Nach-einander“ die synchrone Geschlossenheit der Identität zu sichern. Sein tatsächlicher Umgang mit heidnischer Literatur war hinter dem Schutzschild des Traumerlebnisses als Initiation und Begründung einer eindeutigen Identität als Christ und Asket allem Anschein kein Problem mehr.

73. Der Vorwurf Rufins (*c. Hier.*, 2, 7 (CCL 20, 88f.): *Relegantur nunc, quaeso, quae scribit: si una operis eius pagina est, quae non eum iterum Ciceronianum pronuntiet, ubi non dicat: Sed Tullius noster, sed Flaccus noster, et Maro...* *Sed et in omnibus fere opusculis suis multo plura et prolixiora testimonia de his suis quam de prophetis nostris vel apostolis ponit. Puellis quoque et mulierculis scribens, quae non utique nisi de nostris Scripturis aedificari et cupiunt et debunt, exempla eis Flacci sui et Tulli vel Maroni intexit.*) wurde von der modernen Forschung durchaus bestätigt. Vgl. Aem. LUEBECK, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Lipsiae, 1872 ; A. S. PEASE, «The attitude of Jerome towards pagan literature», *TAPhA*, 50, 1919, 150-167 ; R. EISWIRTH, *Hieronymus' Stellung zur Literatur und Kunst*, Wiesbaden, 1955 (Klassisch-Philologische Studien 16) ; H. HAGENDAHL, *Latin fathers and the classics. A study on the apologists, Jerome and other christian writers*, Göteborg, 1958, bes. 91-328 ; A. GODEL, «Réminiscences des poètes profanes dans les Lettres de S. Jérôme», *MH*, 21, 1964, 69f. ; FEICHTINGER, «Traum» a. O. passim.

74. Vgl. D. S. WIESEN, *St. Jerome as a satirist. A study in christian thought and letters*, Ithaca, 1964, 119-127 ; J. N. D. KELLY, *Jerome*, London, 1975, 43 ; HAGENDAHL a. O. 110f. ; GODEL a. O. 69f.

75. Seine Sucht zur Selbstdarstellung als großer Gelehrter - Rufin spottet, daß Hieronymus sogar mit seiner Lektüre von Büchern prahlt, die gar nicht existieren (*c. Hier.*, 2, 7 (CCL 20, 88) : *Iam vero Chrysippum et Aristidem, Empedoclem et cetera Graecorum auctorum nomina, ut doctus videatur et plurimae lectionis, tamquam fumos et nebulas lectoribus spargit* ; *Hier.*, *ep.*, 84, 6, 2 (CSEL 55, 127f.) : *Sed fac me errasse in adulescentia et philosophorum, id est gentilium, studiis eruditum in principio fidei ignorasse dogmata Christiana et hoc putasse in apostolis, quod in Pythagora et Platone et Empedocle legeram.* ) - legt seine lebenslange Ambivalenz offen.

76. *Hier.*, *c. Rufin.*, 1, 30 (PL 23, 422) : *Et quo magis stupeas, nunc cano et recalvo capite, saepe mihi videor in somnis comatus, et sumpta toga ante rhetorem controversiolas declamare.*

Umso erboster und auch hilfloser reagiert Hieronymus, als Rufinus im Verlauf des Origenskonfliktes durch den Vorwurf, Hieronymus habe seinen Eid gebrochen, an diesem Identitätskonstrukt öffentlich zu rütteln begann und längst vergangen und bewältigt Geglaubtes in all seiner Brisanz und Präsenz offenlegte.

Hieronymus sieht sich in die paradoxe und im Grunde ausweglose Lage versetzt, daß er seinen Traum für *vanae imagines* erklären muß<sup>77</sup>, um seine - durch eben diese Traumerzählung konstituierte und vor allem öffentlich gemachte - Identität als Christ und Asket zu retten. Er erklärt den Traum selbst für bedeutungslos und besteht - bemerkenswerterweise abermals unter Rekurs auf Tertullian<sup>78</sup> - plötzlich auf einer scharfen Grenzziehung zwischen Realität und Traumwelt:

*Sed tamen qui somnium criminatur, audiat prophetarum voces, somniis non esse credendum, quia nec adulterium somnii ducit me ad tartarum, nec corona martyrii in coelum levat. Quotiens vidi me esse mortuum, et in sepulcro positum! Quoties volare super terras, et montes ac maria natatu aeris transfretare! Cogat ergo me non vivere, vel pellas habere per latera, quia vagis imaginibus mens saepe delusa est. quanti in somnis divites, apertis oculis repente mendici sunt! Sittentes flumina bibunt; et experrecti, siccis faucibus aestuant. (Hier., c. Rufin., 1, 31 - PL 23, 442f. -)*

Und zugleich beharrt er, indem er im selben Atemzug insistiert, den im Traum geleisteten Eid nie gebrochen zu haben<sup>79</sup>, doch auf dessen realitätswirksamer Aussagekraft, die er damals so nachdrücklich betont hatte: *nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia quibus saepe deludimur*. Seine doppelte, jedoch in sich gegenläufige Verteidigungsstrategie war jenseits aller rhetorischen Argumentationstiraden im Grunde zum Scheitern verurteilt, und der letztlche Sieg der Anti-Origenisten, der auch ein Erfolg des Hieronymus war, hatte auch wahrhaft andere Väter<sup>80</sup>.

Hieronymus hat sein Leben lang darunter gelitten, daß er seinen Weg zu Gott nur auf intellektuellem Wege zu finden vermochte. Der intuitive Zugang eines visionären Schauens, die erfüllende Selbstaufgabe, um die er andere auch beneidete, war immer seine unerfüllte Sehnsucht geblieben<sup>81</sup>. Nun mußte ausgerechnet er erfahren, daß im Land der Träume, mittels dessen er einmal ein visionäres Selbst zu konstituieren suchte, Gefahr drohte, daß sich auch und gerade sein - durchaus funktional interpretiertes - geträumtes Selbst nicht so ohne weiteres bannen ließ. Die einmal geöffnete Grenze zwischen Realität und Imagination ließ sich nicht wieder schließen: *liventes habuisse me scapulas*,

77. Diese nicht signifikanten Traumbilder werden von Artemidorus *enupnia* genannt ; vgl. MILLER, *Dreams* a. O. 206f.

78. Tert., *anim.*, 45, 4 (CSEL 20, 374) : *non magis enim ob stupri visionem damnabimur quam ob martyrii coronabimur*.

79. Hier., c. *Rufin.*, 1, 30f. (PL 23, 421-424) ; vgl. dazu auch FEICHTINGER, «Traum» a. O. 63-65.

80. Zur ambivalenten und durchaus nicht immer glücklichen Rolle des Hieronymus in der Auseinandersetzung um die Orthodoxie des Origenes vgl. FEICHTINGER, *Apostolae* a. O. 52-64.

81. Vgl. dazu ebd. 281.

*plagas sensisse post somnum...* Der zu Literatur manifestierte Traum hatte unauslöschliche Spuren in der Lebensrealität des Hieronymus hinterlassen.

Barbara FEICHTINGER  
 Universität Salzburg, Institut für Klassische Philologie  
 Residenzplatz 1  
 D – 5020 SALZBURG

**ZUSAMMENFASSUNG :** Die Studie versucht mit Hilfe von Erkenntnissen der modernen (poststrukturalistischen) Autobiographieforschung das Problem der Authentizität der Traumschilderung des Hieronymus (*ep.*, 22, 30) durch Betonung der (zielgerichteten und rahmenabhängigen) narrativen und diskursiven Konstruktion von Identität zu lösen. Indem auch die Grenze zwischen Traum/Vision und Wirklichkeit als diskursiv konstituiert kenntlich gemacht werden kann, lassen sich die Intentionen der hieronymianischen Selbststilisierung als Visionär und Träumer einerseits in einer autoritätsstützenden Einbindung des Ich in den christlichen Diskurs über Visionsliteratur, Märtyrerakten, heilige Asketen, gottbegnadete Träumer und den Apostel Paulus aufspüren. Andererseits erweist sich die Selbstdarstellung durch die narrative Interpretation der geträumten Absage an heidnische Literatur als Mittel zur Sicherung und Bewältigung der Kontinuität des Ich angesichts einer als tiefen Lebensbruch empfundenen asketischen *conversio*. Dabei vermochte die öffentlichkeitswirksame Interpretation des Selbst auch einen lebenslang andauernden Widerspruch in Leben und Selbstverständnis des Hieronymus durch die gewählte Erzählstruktur, die narrative Sequenzierung eines Einst und Jetzt, aufzulösen und so integrierbar und bewältigbar zu machen.

**RÉSUMÉ :** L'étude essaie de résoudre le problème de l'authenticité de la description que Jérôme a faite de son rêve (*ep.*, 22, 30). A cette fin, elle se sert des découvertes de la recherche moderne (post-structuraliste) dans le domaine de l'autobiographie, en mettant l'accent sur la construction narrative et discursive de l'identité. Montrant que la frontière entre songe/vision et réalité, elle aussi, est constituée de manière discursive, l'étude tend à découvrir les intentions de Jérôme donnant de lui-même un portrait stylisé de visionnaire et de songeur, en insérant son être dans le discours chrétien sur la littérature visionnaire, les martyrologes, les saints ascètes, les songeurs comblés par le Ciel et l'Apôtre Paul, ce qui sert à en étayer l'autorité. D'un autre côté, l'interprétation narrative du refus rêvé de la littérature païenne montre que la représentation de soi-même se révèle un moyen d'assurer la continuité de l'être face à une *conversio* ascétique qu'il a vécue comme une rupture profonde de sa propre existence. Cette interprétation de soi-même, révélée publiquement, a su résoudre et intégrer une contradiction perpétuelle de la vie de Jérôme et de la conception qu'il avait de lui-même. Elle a atteint ce but par la structure du récit et par la décomposition narrative en séquences intitulées „autrefois“ et „maintenant“.

**SUMMARY :** The study attempts to solve the problem of authenticity of Jerome's famous dream he is describing in *ep.* 22, 30. For this purpose, the scientific results achieved by modern (post structuralist) research in the field of autobiography which emphasizes the narrative construction of identity are used. The essay is able – by showing that the border between dream/vision and reality itself is constituted by discursive processes – to demonstrate the intentions of Jerome to appear in public as a visionary dreamer who is inserting himself into

the long tradition of Christian discourses on visionary literature, the martyrologies, the ascetic saints, the god-blessed dreamers and the apostle St. Paul to gain the authority of a holy man. Jerome's stylized self-demonstration as a blessed dreamer who refuses pagan literature in obedience to God can also be shown as an appropriate measure to guarantee and to master the continuity of the self faced with an ascetic *conversio* seeming to be a clear break with the past. At the same time, Jerome's „dreamy“ interpretation of the self is able to resolve and overcome a lifelong contradiction in the conception of his self by using the specific structures of the narrative, especially the chronological differentiation between „once“ and „now“.