

HEILIGKEIT, TEUFELSZEUG UND SCHLAFLOSIGKEIT

Träumende und deutende Mönche in der Spätantike*

Gregor Weber

In den Akten zu etlichen spätantiken Konzilien, beginnend mit dem von Ankyra im Jahre 314, finden sich aufschlussreiche *canones*: In ihnen wurden durch kirchliche Autoritäten alle Formen der Divination verboten bzw. mit Bußen belegt.¹ Konkret: Für diejenigen, die „nach altgläubiger Sitte Träume auslegten oder Spezialisten der Traumdeutung in ihren Häusern Magie betreiben ließen“, waren fünf Jahre Buße vorgesehen.² Zwar erwähnen die *canones* in anderen Fällen nicht immer Träume und deren Deutung, doch war dieser Teilaspekt meistens mitgemeint.³ Die Regelungen erfolgten in auffällender Koinzidenz zu staatlichen Eingriffen auf demselben Feld. Nicht zuletzt aus der offenkundigen Wiederholung der Bestimmungen wird deutlich, dass ihnen kein durchschlagender Erfolg beschieden war.⁴ Innerkirchliche theologische Auseinandersetzungen und die daraus erwachsenden Spaltungen und Spannungen des 4. und 5. Jahrhunderts haben die Durchsetzung zweifellos erschwert; mit den *canones* war seitens der Amtsträger, die sie beschlossen hatten, gewiss intendiert, die eigene Monopolstellung und Leitungsfunktion nicht durch Sonderoffenbarungen und die Behauptung eines besonderen Charismas für die Deutung unterminieren zu lassen.

Dem steht bekanntlich eine in der Spätantike unverändert hohe Belegdichte für Traum und Traumdeutung quer durch alle literarischen Gattungen – pagan wie christlich – gegenüber, mehr noch: Aufgrund der Prominenz einiger christlicher Autoren wie Hieronymus, Augustinus oder Gregor dem Großen und der mit der sogenannten *conversio Constantini* verbundenen Träume und Visionen wurde dem

* Für Hinweise, Diskussionen und Lektüren danke ich neben den Herausgebern Alf Lüttke (Erfurt), Jürgen Malitz (Freiburg), Jörg Rüpke (Erfurt) und Christopher Schliephake (Augsburg); bei der Materialbeschaffung und Korrektur haben Markus Boerchi, Monika Duldner, Gabriele Schaffner und Roman Walch (alle Augsburg) mitgeholfen. Alle deutschen Übersetzungen der Werke antiker Autoren stammen, sofern vorhanden, aus der Reihe *Weisungen der Väter* (Beuroner Kunstverlag).

1 Belege bei WEBER 2000, 54 mit Anm. 194, außerdem LE GOFF 1990, 310 f.

2 NÄF 2004, 143 mit Anm. 488, bereits LE GOFF 1990, 295, mit dem Text von *can. 23: qui auguria vel auspicia, sive somnia vel divinationes quaslibet, secundum morem Gentilium observant, aut in domos suas huius modi homines introducunt in exquirendis aliquibus ante malefica ... confessi, quinquennio poenitentiam agant.*

3 DAGRON 1985, 39 f., zufolge vermieden es die besagten Synoden, Traumdeuter explizit mit μάντις, μαθηματικοί oder γόητες zu verbinden.

4 FÖGEN 1999; für die spätere Zeit STOLTE 2002, bes. 113–115 zu *can. 61* der trullanischen Synode (691/692), in dem es um μάντις geht.

Phänomen erhebliche Aufmerksamkeit zuteil.⁵ Quantifizierungen in dem Sinn, dass in der Spätantike mehr oder weniger geträumt wurde als etwa in der Kaiserzeit, verbieten sich selbstredend, aber die Belege zeigen – und dies bestätigt die Forschungslage eindrucksvoll⁶ –, dass auch in *qualitativer* Hinsicht keine Abstriche zu machen sind: Theoretische Reflexionen über die Herkunft der Träume finden sich ebenso wie Überlegungen, Träume herbeizuführen oder abzuwehren, und eben auch Berichte, die bestimmte Handlungen erklären oder eine Person charakterisieren sollten.

Hier kommen die Mönche ins Spiel. Gerade im Kontext des spätantiken Mönchtums werden nämlich Träume, deren Deutung und der Umgang damit immer wieder erwähnt. Natürlich träumten die Mönche, zumal wenn sie fasteten, *auch* vom Essen und von vielerlei Speisen, aber darum soll es nur am Rande gehen.⁷ Vielmehr möchte ich an Veit Rosenbergers methodische Herangehensweise anschließen⁸ und mich zwei Fragenkomplexen widmen, die jeweils in einem eigenen Abschnitt vorgestellt werden:

Wie lässt sich das Material für Traum und Traumdeutung bei den spätantiken Mönchen beschreiben und welche Spielräume treten dabei zutage? Lassen sich möglicherweise Unterschiede zwischen dem östlichen und dem westlichen Mönchtum oder verschiedene Phasen ausmachen – umso mehr, als es durchaus Differenzen in der Wahrnehmung und Wertschätzung des Traums in Ost und West gab? (Abschnitt: Träumende und deutende Mönche – Spielräume der Askese)

Was erbringen Traum und Traumdeutung für das Konzept von *Agon* und *agency*, das Rosenberger für eine Geschichte der spätantiken Mönche als leitend ansah und für die er mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Fasten, Essen, dessen Zeichenhaftigkeit und den damit verbundenen individuellen Spielräumen einen zentralen Aspekt behandelt hat?⁹ Und umgekehrt: Erbringt das Konzept einen Mehrwert für das Verständnis von Traum und Traumdeutung? (Abschnitt: Vom *agon* zur *agency*)

Vor dem Versuch, diese beiden Fragenkomplexe zu beantworten, sollen drei Grundfragen (Abschnitt: Grundfragen) angesprochen werden – einmal die Herausforderung bei diesem Thema für die Spätantike, dann der terminologische Aspekt,

5 Zu Konstantin: WEBER 2000, 274–294, außerdem EHLING 2011 und WEBER 2011. Zu Augustinus: DULAEY 1973; LE GOFF 1990, 298–304; BOVON 2003, 159–161; GRAF 2010; KOET 2012. Zu Gregor dem Großen: SMEETS 2012.

6 Vgl. allein die Standardwerke von AMAT 1985; LANE FOX 1986, 374–418; LE GOFF 1990; COX MILLER 1994; BOVON 2003; Näf 2004, 142–166; VON DÖRNBERG 2008.

7 Einige Beispiele bei REFOULÉ 1961, 478 f.

8 ROSENBERGER 2016, in deutscher Übersetzung am Beginn dieses Bandes S. 19–42.

9 Rosenberger gibt nur wenig Definitives zum *agency*-Begriff an, auch keine Literatur, auf die er sich dazu stützt. Seine Ausführungen stehen freilich im Kontext der Kolleg-Forschergruppe „Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive“ am Erfurter Max-Weber-Kolleg (<https://www.uni-erfurt.de/max-weber-kolleg/kfg/>, letzter Zugriff am 09.09.2017), der er als Mitglied angehörte.

der mit den behandelten Phänomenen verbunden ist, und schließlich eine Bestimmung dessen, wie das *agency*-Konzept zu verstehen ist.¹⁰

GRUNDFRAGEN

(1) Der Umgang mit dem Phänomen ‚Traum‘ befand sich in der Spätantike am Schnittpunkt von drei Traditionssträngen:¹¹ Zuerst ist der biblische Strang zu nennen, mit annähernd hundert Erwähnungen – nicht nur in den alttestamentlichen Schriften, sondern auch in den neutestamentlichen, dort jedoch mit nur neun Belegen im Matthäus-Evangelium und in der Apostelgeschichte.¹² In den biblischen Schriften insgesamt fällt die Bewertung des Phänomens durchaus heterogen aus, und bestimmte Traumarten kommen überhaupt nicht vor. So finden sich etwa im Neuen Testament *keine* Hinweise auf Deuter und Deutungen, sondern Träume werden als klar ausgegeben und bedürfen keiner Auslegung, wohingegen im Alten Testament etwa Israeliten als Deuter für ‚fremde‘ Herrscher fungierten – man denke an Joseph vor dem Pharao –, die zwar Träume erhielten, aber *keiner* direkten Offenbarung wie z. B. Moses gewürdigt wurden; außerdem äußerten die Propheten erhebliche Kritik an Träumen.¹³ Daraus resultierte die Frage, wie mit Träumen umzugehen

10 Auf ‚Essentials‘ zum frühen Mönchtum gehe ich nicht explizit ein, weil Rosenberger hierzu schon die wichtigen Aspekte benannt hat. Vorausgeschickt sei noch die Selbstverständlichkeit, dass wir in unserem Quellenmaterial keinen Spiegel des *realen* monastischen Lebens vorfinden, sondern einer vielfältigen Diskurswelt *über* das monastische Leben begegnen, woraus sich wiederum Rückkopplungen ergeben konnten (differenziert zu den Formierungs-, Rezeptions- und Überlieferungsprozessen verschiedener Texte: RÜPKE 2016, den vor allem die Bedeutung von Texten für die Konstituierung und Identität religiöser Gruppierungen interessiert). Insbesondere die *Apophthegmata* als Spruchgattung ohne weitere Kontexte der erzählten Episoden oder zuverlässige chronologische Fixierung innerhalb der Vita eines Mönchs tragen aufgrund ihrer Kürze und Prägnanz ganz andere Möglichkeiten für Überformung und Übertragung in sich als etwa Viten oder Mönchsgeschichten; auch ist bei ihnen eine andere Zielgruppe bei den Lesern bzw. Hörern verbunden, dazu bes. STEGAL 2016 für religiöse Inhalte in Anthologien generell, die viel eher eine „multi-vocality“ repräsentieren als einzelne Bücher. Was den Forschungsstand zum Thema ‚träumende Mönche‘ angeht, ist festzuhalten, dass noch keine monographische Behandlung aus historischer Perspektive vorliegt, die den Westen und den Osten des Imperium Romanum einschließt. Dies ist nicht zum wenigsten dem Umstand geschuldet, dass der Umgang mit dem oftmals fiktionalen Quellenmaterial Schwierigkeiten bereitet, während sich theologisch oder philosophisch fundierte Detailstudien stärker auf Themenfelder wie die Dämonologie oder die Spiritualität konzentrierten (e. g. REFOULÉ 1961). Einen erheblichen Fortschritt stellt die unlängst erschienene Studie von KRÖNUNG (2014a) über imaginäre Erfahrungen in der frühbyzantinischen monastischen Literatur dar, die terminologische Grundlagenarbeit leistet und nicht weniger als 481 Quellenstellen einbezieht. Ansonsten wird die Thematik in Überblicksdarstellungen und in Abhandlungen zu Träumen in der Spätantike oder zu einzelnen Autoren und Gattungen behandelt: LE GOFF 1990; NÄF 2004, 153–156; einige Quellen auch bei MERKT 2008. Studien zum spätantiken Mönchtum hingegen widmen sich Träumen etc. nur am Rande bzw. im Rahmen von Biographien spätantiker Heiliger.

11 Vgl. WEBER 2000, 52 f.

12 Dazu BOVON 2003, 153 f.

13 Gen 40.4–19, 41.1–32; Dan 2.1–45, 4,2 ff., 5,5–28. Dazu HUSSER 1994, 230–261.

sei, die sich Jahrhunderte *nach* diesen Schriften ereignet haben sollten und in ihrer Symbolik keinerlei Konnex zur Bibel aufwiesen. Damit hing der zweite Strang zusammen, nämlich die christliche, nachbiblische Literatur, gekoppelt mit der ambivalenten Erfahrung, dass gerade für sogenannte christliche Sekten oder Häretiker, etwa die Montanisten,¹⁴ in besonderem Maße Traumoffenbarungen überliefert sind, besonders in polemischen Kontexten; dies trifft auch auf apokryphe Evangelientexte und verschiedene *passiones* zu. Der dritte Strang schließlich bestand in den Schriften nicht-christlicher Autoren, die gebildeten Christen und Konvertiten selbstverständlich geläufig waren: In ihnen waren Träume allgegenwärtig, sie stammten jedoch, wenn man von einem göttlichen Ursprung ausging, von Göttern des paganen Pantheons. Daraus ergab sich wiederum die Frage nach Herkunft und Ursprung der Träume (und damit zusammenhängend: nach deren Valenz): Kamen sie von den Göttern/von Gott, von den Dämonen oder dem Satan her oder waren sie aus dem Menschen selbst beziehungsweise seiner Seele heraus entstanden?¹⁵ Derselben Einteilungen haben bekanntlich Aristoteles, Tertullian, Artemidor, Macrobius, Synesios und Gregor der Große vorgelegt, aber deren Reichweite in das monastische Milieu hinein oder die Wirkung auf die Autoren und Redaktoren von Mönchsviten oder *Apophthegmata*, die eine zentrale Quelle für das monastische Leben im 4./5. Jahrhundert darstellt, dürfte – gerade im Falle theologischer Feinheiten, denen freilich große Bedeutung zukam – nicht immer sehr groß gewesen sein.¹⁶

(2) In enger Verbindung mit der Frage nach der Herkunft der Träume steht die erhebliche terminologische Bandbreite des Phänomens ‚Traum‘. Sie ist *tatsächlichen* Unterschieden auf der phänomenologischen Ebene der Traumhalte geschuldet, etwa zwischen direkten göttlichen Anweisungen und symbolischen Verschlüsselungen, aber auch dem Faktum, dass die betroffenen Personen und – noch stärker – die darüber berichtenden Autoren nicht immer leicht zu entscheiden vermochten, *welche* Form der Erscheinung überhaupt vorlag: Ist der Unterschied zwischen Traum während des Schlafs und Vision im Wachzustand noch mehrheitlich vermeintlich klar, so enthält die Überlieferung durchaus Visionen *während* des Schlafes oder Erscheinungen, und nicht zuletzt *sehen* Asketen schlicht und einfach Dämonen¹⁷ – in welchem Zustand auch immer. Vielfach bringen Formulierungen wie „ihm schien, dass ...“ genau diese Unsicherheit zum Ausdruck, indem eine kon-

14 Vgl. dazu LE GOFF 1990, 288 f.; GRAF 2010, 219, dort (221 f.) auch zu den Behauptungen der Donatisten, mit denen sich Augustinus auseinandersetzt. Zu Berührungspunkten mit den Texten von Nag Hammadi vgl. LANE FOX 1986, 414 und 417.

15 Zur christlichen Tradition LE GOFF 1990, 296–304; STROUMSA 1999, 199 f.

16 MAEHLER 2008 hat auf Papyrus oder Ostraka erhaltene Verzeichnisse ägyptischer Klosterbibliotheken untersucht: Der Umfang paganer Literatur war verschwindend gering, vielmehr lag der Schwerpunkt auf den biblischen Schriften, diversen Heiligenviten und den *Apophthegmata Patrum*. STROUMSA 2014, 66–68, zufolge kam es im monastischen Milieu zu einer Fixierung auf die biblischen Schriften und zu einer starken Fokussierung auf eine orale Kultur von Lehrer und Schüler, in der freilich das geschriebene – biblische – Wort immer noch relevant blieb.

17 Zu monastischen Dämonologie ausführlich BRAKKE 2006, außerdem GRAF 2010, 219 f., zur beginnenden Diskreditierung der Träume aufgrund der dämonischen Herkunft durch Tertullian.

krete Bezeichnung für den visionären Vorgang vermieden wird!¹⁸ Offenkundig wurde die Wertigkeit von Erscheinungen im Wachzustand generell höher eingeschätzt als die von Träumen. Eine Verkomplizierung tritt noch dadurch ein, dass die griechische und lateinische Terminologie *zwischen* den Autoren sowie *innerhalb* einzelner Werke desselben Autors erheblich differieren konnte.¹⁹ Aus pragmatischen Gründen konzentriere ich mich – zumal mit Blick auf die Mönche – auf Traum und Schlaf, beziehe aber Visionen und Erscheinungen im Wachzustand (?) punktuell in die Untersuchung mit ein.²⁰

(3) Das Konzept der *agency* ist seit über zwei Jahrzehnten in der Soziologie einschlägig und hat inzwischen auch Eingang etwa in die religionswissenschaftliche und historische Forschung gefunden.²¹ Der Begriff wird freilich vielfach nicht genau definiert, so dass das Konzept an sich Gefahr läuft, im Vagen zu bleiben und deshalb abgelehnt zu werden.²² In einem grundlegenden und viel rezipierten Aufsatz haben Mustafa Emirbayer und Ann Mische im Jahre 1998 *agency* beschrieben als „the temporally constructed engagement by actors of different structural environments – the temporal-relational contexts of action – which, through the interplay of habit, imagination, and judgment, both reproduces and transforms those

18 KRÖNUNG 2014b, 45 f.; für die Unschärfen bei Gregor dem Großen vgl. BARTELINK 2006, 87 und 90–92, demzufolge „für Gregor die nächtlichen Visionen mit den Traumbildern identisch sind“ (92) und er „*somnium* und *visio* bisweilen nahezu als Synonyme verwendet und nicht nur *visio* bevorzugt, sondern selbst *somnium* zu meiden scheint“ (93).

19 Dazu HANSON 1980; STROUMSA 1999.

20 Ihnen wurde in jüngster Zeit verstärkte Aufmerksamkeit zuteil, etwa in Auseinandersetzung mit der Gottesvision in Jes 6 (und weiteren alttestamentlichen Texten) durch verschiedene Autoren, u. a. Evagrios und verschiedene asketisch-theologische Traktate, dazu BUMAZHNOV 2009, 189–193 und 219–248, ebenso Theodoret von Kyrrhos, dazu STEWARDSON 1997.

21 Zum Konzept an sich: EMIRBAYER/MISCHE 1998 mit Erweiterungen von SAX 2006, HITLIN/ELDER 2007 und CAMPBELL 2009; für entsprechende (religions-)historische Anwendungen auf altertumswissenschaftliche Fragestellungen und Themengebiete: KRÜGER/NIJHAWAN/STAVRIANOPOULOU 2005 und RÜPKE 2015, der *agency* für eine Definition von ‚Religion‘ (zusammen mit Identität und Kommunikation) als konstitutiv ansieht. Für eine Auseinandersetzung mit *agency*-Konzepten in der qualitativen Sozialforschung: HELFFERICH 2012, für die Erziehungswissenschaften MICK 2012. E. P. Thompson – den Hinweis auf ihn verdanke ich Alf Lüdtkes – hat in seinen Forschungen zur „english working class“ des 18. und 19. Jahrhunderts den *agency*-Begriff verwendet und als Impuls für Aktionen und Aktivitäten verstanden (dazu LENGER 2010, 126–128, dort auch zur eher zurückhaltenden Rezeption des Begriffs in der deutschsprachigen Forschung), die emanzipative Veränderungen gegebener Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse zur Folge hatten, was von anderen in Richtung ‚Widerstand‘ („resistance“) erweitert wurde, dazu HELMS 2008, 55–58, und Lüdtkes eigene Skepsis gegenüber der emanzipativen Akzentuierung des Konzepts gründet sich darauf, dass nicht wenige der Arbeiter und Arbeiterinnen der neuen und neuesten Zeit alles andere als emanzipativ auftraten, sondern im Gegenteil herrschende Kräfte unterstützten und damit systemstabilisierend wirkten.

22 Dazu etwa KRÜGER/NIJHAWAN/STAVRIANOPOULOU 2005, 2 f. mit Beispielen, ebenso zu den eng mit *agency* verbundenen Grundfragen nach dem freien Willen des Menschen und den sozialen Strukturen, innerhalb derer er agierte, wobei ‚Struktur‘ auch als Gegenbegriff fungierte, wie aus den Ausführungen zur Forschungsgeschichte (4–13) hervorgeht (außerdem HITLIN/ELDER 2007, 170–173; MICK 2012, 528–530; RÜPKE 2015, 1 und 6 f.); CAMPBELL 2009, 407. Nichts Definitorisches zur *agency* (wohl aber zur *conversio*) findet sich bei ENGBERG 2014.

structures in interactive response to the problems posed by changing historical situations.“²³ Zwar finden sich gelegentlich auch deutsche Übersetzungen von *agency*, etwa mit „Handlungsmacht“, „Handlungskompetenz“, „Handlungsfähigkeit“ oder „Wirkmächtigkeit“, doch liegen diverse Plädoyers vor, den englischen Terminus beizubehalten, zumal aufgrund des inhärenten transformativen Akzents.²⁴ Die angeführte Definition, die im Kontext der Relationalen Soziologie steht und für *agency* besonders auf die Relevanz der drei Zeitebenen verweist, wurde verschiedentlich erweitert oder umakzentuiert, z. B. hinsichtlich einer Ausdifferenzierung von *agency* in mehrere Varianten,²⁵ im Sinne einer Einbeziehung des Machtbegriffs²⁶ oder einer Bestimmung, wer die Agenten sein können (Einzelpersonen, Kollektive, „superhuman *agency*“).²⁷ Jörg Rüpke, dem es primär um „religious *agency*“ geht, betont etwa, dass „agency as something created through communication“ zu verstehen sei.²⁸ Oliver Krüger, Michael Nijhawan und Eftychia Stavriano-poulou haben deutlich gemacht, dass jenseits des Agierens/Handelns eines Agenten die Wirkung – besonders sichtbar als Wandel und Transformation des vorherigen Zustandes – entscheidend ist.²⁹ In eine ähnliche Richtung argumentiert auch William S. Sax, demzufolge *agency* mehr ist als freier Wille oder Widerständigkeit, sondern „the ability to transform the world“³⁰, wobei die argumentative Stoßrichtung stark in Richtung Ritualtheorie verläuft.

Entscheidend ist jedenfalls, wie sich auch für unser Thema zeigen wird, dass *agency* mit Wandel verbunden war, d. h. ein Zustand wird – hier ist die zeitliche Dimension wichtig – durch Agieren substantiell verändert bzw. die Positionierung einer Person, die über Handlungsmächtigkeit verfügte oder diese zugeschrieben

23 EMIRBAYER/MISCHE 1998, 970.

24 KRÜGER/NIJHAWAN/STAVRIANOPOULOU 2005, 4.

25 HITLIN/ELDER 2007, 171, unterscheiden „existential, identity, pragmatic, and life course. These are meant as heuristics for linking theoretical problems with established research traditions; they have fluid boundaries and overlapping characteristics“, mit aufschlussreicher tabellarischer Übersicht und Zuordnung zu den einzelnen Zeitphasen (176).

26 CAMPBELL 2009, 409 f.: „On the one hand, agency can simply refer to the power possessed by individuals that enables them to engage in actions, while on the other it can refer to the fact that individuals may themselves, on occasions, act as agents; (...) That these are quite different phenomena is revealed by the fact that type 1 refers to the ability of actors to act while type 2 refers to the character and effect of their actions; a difference that one could perhaps describe as that between the power of agency and agentic power.“ Oder anders (416): „These (...) relate on the one hand to that faculty that enables individuals to turn behavior into action and on the other to the ability of individuals to act independently of social structural constraints.“

27 EMIRBAYER/MISCHE 1998 zufolge *hat* nicht ein Individuum *agency*, sondern „the actors engage agentially with their structuring environments“ (1004). Zur ‚superhuman *agency*‘: KRÜGER/NIJHAWAN/STAVRIANOPOULOU 2005, 19 f.; SAX 2006, 473; RÜPKE 2015, 6 und 9.

28 RÜPKE 2015, 8, zu erweitern durch kollektive Identität (10).

29 Vgl. die Ausführungen von KRÜGER/NIJHAWAN/STAVRIANOPOULOU 2005, wobei es im vorliegenden Beitrag nicht um eine ritualtheoretische Anwendung geht, anders als im genannten Aufsatz, der im Rahmen des Heidelberger Sonderforschungsbereichs ‚Ritualdynamik‘ entstanden ist (19–30).

30 SAX 2006, 474.

bekam, hat sich gewandelt.³¹ Mehr noch, es ist in den Blick zu nehmen, dass sich aus der *agency* auch Rück- und Weiterwirkungen ergeben konnten, die Verstärkungseffekte nach sich zogen, so dass das soziale System alles andere als statisch blieb.

TRÄUMENDE UND DEUTENDE MÖNCHEN – SPIELRÄUME DER ASKESE

Zunächst sei die Ausgangssituation skizziert: Das Ziel des Rückzugs in die Wüste bestand für Eremiten und Koinobiten in der Führung eines *ἀγγελικὸς βίος*, eines engelgleichen Lebens.³² Letzteres wurde als Voraussetzung dafür angesehen, beim jüngsten Gericht sozusagen auf der richtigen Seite zu stehen; gleichzeitig nahm ein gottgefälliges Leben mit all seinen Implikationen das himmlische Jerusalem bereits im Diesseits vorweg.³³ Der entscheidende Weg dorthin war die Askese (*ἄσκησις*) die bekanntlich im damaligen Verständnis nichts mit Enthaltsamkeit und Entsagung zu tun hatte, sondern aus „Übungen“ bestand.³⁴ Das Spektrum dieser *ἀσκήσεις* war groß, und der Rückzug aus der Welt verfolgte den Zweck, sich ganz darauf konzentrieren zu können – allein oder in einer Gemeinschaft, dauerhaft oder temporär, letztlich mit einer Vielzahl an Lebensformen zwischen diesen beiden Polen. Für den Eremiten bestanden in der Gestaltung seines Lebens zweifellos mehr individuelle Spielräume, während die Mönchsgemeinschaften sich ein Regelwerk gaben, um das Zusammenleben überhaupt in verbindliche Bahnen zu lenken. Mit der *ἄσκησις* gelangte man freilich nie an ein Ende, sondern es handelte sich um eine Daueraufgabe – bereits das Bewusstsein eines Erfolgs oder Hochmut statt Demut waren Garantien für den freien Fall, für das Misslingen der *ἄσκησις*; gerade deshalb wird regelmäßig, etwa in den *Apophthegmata Patrum*, die „Überheblichkeit der Mönche kritisiert, sich asketischer Leistungen zu rühmen.“³⁵ Die *ἄσκησις* bestand in einem andauernden Kampf gegen alles, was den Mönch von seinem *ἀγγελικὸς βίος* abhielt. Dass sich hier Metaphern vom Kampf (*ἀγῶν*), aber auch vom Athleten und vom christlichen Sportsmann, dem *ἀγωνιστής*, ausbildeten, verwundert nicht.³⁶

- 31 KRÜGER/NIJAWAN/STAVRIANOPOULOU 2005, 2 f., 9 und 19 f., bringen hier noch die Kategorien ‚emisch‘ (d. h. die Perspektive mit den Augen eines Insiders, also einem Angehörigen der entsprechenden Kultur oder eines gesellschaftlichen Zusammenhangs) und ‚etisch‘, (d. h. die Perspektive eines Betrachters von außen, die eher neutral und analytisch ausgerichtet ist) zur Anwendung.
- 32 Dazu KRÖNUNG 2012, 78 f. und 88–90; KRÖNUNG 2014b, 41 f. und 45 f., die den Grund für die Vermeidung in der negativen Einschätzung von Träumen in der neutestamentlichen und frühchristlichen Literatur sehen möchte, außerdem MARKSCHIES 2004, 204 f.; BRUNS 2016, 40 und 48 f.
- 33 Dazu LE GOFF 2016, 316, demzufolge das monastische Milieu noch keinen himmlischen Ruhm erntete, sich aber in einem Ableger des Paradieses auf Erden befand.
- 34 Dazu DUMMER 2007, 97 f.
- 35 MARKSCHIES 2004, 208.
- 36 Zu Mönchen als Athleten: ENDSJØ 2008, außerdem MARKSCHIES 2004, 199–206; ROSENBERGER 2017, 233–238. Bezeichnenderweise überschreibt BRAKKE 2006 seine beiden Hauptkapitel mit „The Monk in Combat“ und „War Stories“.

Der Gegner war demnach der einzelne Mönch selbst – in seiner Schwachheit, in seinen Defiziten und seinen Bedürfnissen, letztlich in seiner Menschlichkeit. Die eigenen Schwächen und somit der Gegner wurden theologisch personalisiert, nämlich als Dämonen und als Satan, den man als Herrn der Dämonen ansah³⁷ – Manifestationen, die in den monastischen Narrativen stets als sichtbar und präsent erscheinen.³⁸ Denn diese versuchten fortwährend, den Mönch auf seinem mühsamen Weg zu zermürben und vom Ziel abzubringen; dabei konnten sie trügerische Gestalt annehmen.³⁹ Ein bevorzugter Zeitraum dämonischen Wirkens war die Nacht, weil ihnen dann die Menschen umso schutzloser ausgeliefert waren.⁴⁰

Athanasios bezeichnet in seiner *Vita Antonii* die Dämonen als Wesen, „die im Luftraum zwischen Erde und Himmel lauern“, von Gott abgefallene Engel, die mit ihren Angriffen die Menschen vom Himmel abhalten, aber nicht von Natur aus schlecht sind.⁴¹ Evagrius Pontikos befasst sich in seiner Schrift *Περὶ λογισμῶν* ausführlich mit dieser Thematik und reflektiert darüber, wie Dämonen in die menschliche Erinnerung eindringen und sich dort – für unser Thema relevant – in Traumbildern festsetzen konnten. Er macht dafür Teile der Seele verantwortlich, die aufgrund von Emotionen besonders empfänglich dafür sind.⁴² Evagrius spricht in diesem Kontext stets von φαντασία, während die von den Engeln herrührenden Träume als ἐνόπνια bezeichnet werden.⁴³ Und er führt – endlich einmal konkret – einzelne Traumbilder an, die über den (hier schlechten) Gesundheitszustand der Seele Auskunft geben: „Zusammenkünfte von Freunden, Gelage von Verwandten, Chöre von Frauen und allerlei Lust verschaffende Dinge dieser Art“, oder „sie zwingen uns, abschüssige Wege zu begehen, schaffen bewaffnete Männer und Gift sprühende und reißende Tiere herbei“.⁴⁴ Gefordert war folglich ein adäquater Umgang mit diesen dämonischen Bildern oder, wie noch zu zeigen sein wird, deren Vermeidung.

Hier wird der Schlaf wichtig, und zwar mit zwei Polen: Einerseits gehörte der Schlaf zu einem geregelten Tagesrhythmus von Beten, Arbeiten und Schlafen; dahinter stand die Erkenntnis, dass Erholung und Ruhe notwendig waren, um den Anforderungen des Tages gewachsen zu sein. Es verwundert nicht, dass gerade die

37 Dazu MARKSCHIES 2004, 199.

38 BRAKKE 2006, 114 f. BUMAZHNOV 2009 skizziert die Position der Antonios-Briefe, derzufolge Dämonen grundsätzlich unsichtbar gewesen seien. LE GOFF 1990, 296 f., sieht in der Urheber-schaft des Satans nochmals eine Verschärfung gegenüber einer rein dämonischen Abkunft.

39 REFOULÉ 1961, 475; SINISCALCO 1984, 158 f.

40 WECKWERTH 2016, 55–57, mit Belegen.

41 GEMEINHARDT 2013, 86 f. Jenseits der Dämonenkritik – die *Vita* entwickelt in 28 Kapiteln geradezu eine Dämonologie – nimmt Antonios etwa Anfragen von Brüdern zum Anlass, vor dem Streben nach Visionen dezidiert zu warnen; nicht von ungefähr werden sie als φαντασία dämo-nischen Ursprungs bezeichnet.

42 Ausführlich zur Klassifikation und Hierarchisierung von Träumen REFOULÉ 1961, 485–488.

43 Evagrius, *Περὶ λογισμῶν* 4 und 27 f., dazu REFOULÉ 1961, 502 f.; CAIN 2016, 253–259.

44 Vgl. Evagrius, *Πρακτικός* 54–56, hier 54: συντυχίας γνωρίμων καὶ συμπόσια συγγενῶν καὶ χοροῦς γυναικῶν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἡδονῶν ἀποτελεστικά. ... ὁδοῦς κρημνώδεις ὁδεύειν καταναγκάζοντες, καὶ ἐνόπλους ἄνδρας ἐπάγοντες καὶ ἰοβόλα καὶ σαρκοβόρα θηρία. Dazu REFOULÉ 1961, 478–481 (zum Themenspektrum) und 495–497; MOREIRA 2000, 44 f.

Mönchsregeln entsprechende Verhaltensweisen vorsahen – ein gutes Beispiel für die Einschränkung individueller Spielräume. Diese Regeln liegen teils als ausformuliertes Corpus, teils in Briefform vor, etwa wenn Basileios an Gregor von Nazianz schreibt und Regeln zusammenstellt, die ein Mönch zu beachten habe:⁴⁵

Der Schlaf soll leicht und gut zu unterbrechen sein, womit er auf natürliche Weise der eingeteilten Lebensweise entspricht, indem er planmäßig durch die Sorge um das Seelenheil unterbrochen wird. Denn von tiefem Schlaf bezwungen sein, wobei die Glieder ganz schlaff werden, so dass sie unangebrachten Träumen einen Freiraum bieten, macht, daß die so Schlafenden täglich sterben. Vielmehr sei das, was den übrigen Menschen die Morgendämmerung bedeutet, für die Asketen der Frömmigkeit die Mitternacht, wenn die nächtliche Ruhe der Seele in besonderer Weise Ruhe schenkt.

Basileios *Ep.* 2.6⁴⁶

In der *Historia Lausiaca* wird von einem Mönch namens Makarios, genannt der Alexandriner, berichtet, der zwanzig Tage nicht ins Haus ging, um den Schlaf zu besiegen, dann aber resümiert:

Wenn ich nicht schnell unter ein Dach gegangen wäre und geschlafen hätte, wäre mir das Gehirn so ausgetrocknet, daß ich künftig irrsinnig geworden wäre. Soweit es mich betrifft, habe ich gesiegt, soweit es die Natur betrifft, die den Schlaf verlangt, mußte ich nachgeben.

Historica Lausiaca 18.3⁴⁷

Aus der Negativerfahrung wird abgeleitet, dass Schlaf zur Natur des Menschen gehörte. Andererseits galten Schlafvermeidung oder radikaler Schlafverzicht als erstrebenswert,⁴⁸ und zwar aus zwei Gründen: Sich gegen die Müdigkeit zu wehren

- 45 Gregor von Nazianz selbst war zwar Bischof, hat jedoch erheblich zur monastischen Theorie beigetragen, nicht zuletzt auch in seinen Reflexionen über Träume in Verbindung mit autobiographischen Zügen, dazu REFOULÉ 1961, 472; seine Mutter Nonna war nicht nur Träumerin, sondern besaß auch eine Expertise als Traumdeuterin, dazu COX MILLER 1994, 232–236 und 242–245.
- 46 Basileios *Ep.* 2.6: Ὑπνοι δὲ κοῦφοι καὶ εὐαπάλλακτοι, φυσικῶς ἀκολουθοῦντες τῷ λεπτῷ τῆς διαίτης: κατ' ἐπιτήδευσιν δὲ ταῖς περὶ τῶν μεγάλων μερίμναις διακοπτόμενοι. τὸ γὰρ βαθεῖ κάρφ κατακρατεῖσθαι, λυομένων αὐτοῦ τῶν μελῶν, ὥστε σχολὴν ἀτόποις φαντασίαις παρέχειν, ἐν καθημερινῷ θανάτῳ ποιεῖ τοὺς οὕτω καθεύδοντας. ἀλλ' ὅπερ τοῖς ἄλλοις ὁ ὄρθρος ἐστίν, τοῦτο τοῖς ἀσκηταῖς τῆς εὐσεβείας τὸ μεσονύκτιον, μάλιστα σχολὴν τῇ ψυχῇ τῆς νυκτερινῆς ἡσυχίας χαριζομένης. Nach DUMMER 2007, 104–106. Andersorts, etwa in der Pachomiusregel, werden genaue Vorschriften aufgestellt, wie zu Schlafen sei: „Niemand soll außerhalb seines Lehnstuhls schlafen, der ihm zugewiesen ist, weder in der Zelle noch auf dem flachen Dach, wo sie, um der Hitze zu entgehen, bei Nacht ruhen, noch auf dem Feld.“ JOEST 2016, 85, Nr. 87, dazu MARKSCHIES 2004, 196 f. und 202, zu gesteigerten Praktiken. Weitere Regeln sehen für die Nacht offene Zellen (Nr. 107) sowie ein Schweigegebot vor dem Schlafen (Nr. 126) vor. Es ist sicherlich kein Zufall, dass der *Vita Pachomii* (5) G¹ 12; Bo 17 zufolge die Mönchsregel göttlich vermittelt war: „Sogleich erschien ihm ein Engel und gab ihm eine Tafel, auf welcher die ganze Ausbildung derer, die zu ihm kommen sollten, aufgezeichnet stand.“ Dazu MERKT 2008, 76 f.
- 47 Pall. *Laus.* 18.3: Εἰ μὴ τάχιον εἰσηλθὼν ὑπὸ στέγην καὶ ἐχρησάμην τῷ ὕπνῳ, οὕτω μου ἐξηράνθη ὁ ἐγκέφαλος, ὡς εἰς ἔκστασιν με ἐλάσαι λοιπόν. Καὶ τὸ μὲν ὅσον ἐπ' ἐμοὶ ἐνίκησα· τὸ δὲ ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει τὴν χρεῖαν ἐχούση τοῦ ὕπνου παρεχώρησα.
- 48 Eine auf den ersten Blick zugespitzte Position vertrat der Mönch Alexander Akoimetos (ca. 355–430), der seine Gemeinschaft mit drei Chören aus Griechen, Lateinern und Syrern im

und sie zu überwinden, konnte Gegenstand intensiver ἄσκησις sein; damit ließ sich das Prestige eines Mönchsvaters – so suggerieren die Texte – erheblich steigern. In der *Vita Antonii* heißt es, dass der Mönchsvater „oft sogar die ganze Nacht schlaflos zubrachte, und dies nicht etwa einmal, sondern oft und oft; darüber wunderten sich dann die anderen.“⁴⁹ In den *Apophthegmata Patrum* ist für Abbas Arsenios folgender Ausspruch überliefert: „Für einen Mönch ist es genug, wenn er eine Stunde schläft, vorausgesetzt, dass er ein Wettkämpfer ist“,⁵⁰ womit ein klarer Bezug zum Agon hergestellt wurde.⁵¹ Und als Heilmittel empfiehlt Evagrius, „Christus während der (Nacht-)Wachen anzurufen“, d. h. mit stetigen, anhaltenden kurzen Gebeten, wobei im Griechischen eigentlich von ἀγρυπνίαι („Schlaflosigkeiten“) die Rede ist.⁵² „Das nächtliche Gebet ist die wirksamste Waffe gegen den Satan, der die Asketen unaufhörlich zu jeder Stunde attackiert.“⁵³

Allerdings ließ sich die Schlafvermeidung auch so verstehen, dass der Mönch auf diese Weise erst gar nicht von Träumen heimgesucht wurde, somit daraus das Ausbleiben bzw. die Vermeidung von Träumen die Folge war. Dahinter stand die Erfahrung, dass Träume potentiell gefährlich wurden, insofern die Dämonen den im Schlaf schutzlosen Mönch mit allerlei Trugbilder heimsuchen und vor allem ver-

immerwährenden Gebet organisiert hatte (KOSINSKI 2016, 94); die ‚Schlaflosigkeit‘ ist folglich im übertragenen Sinne zu verstehen, dazu CANER 2002, 126–157.

49 *Vita Antonii* 7: ἡγρύπνει γὰρ τοσοῦτον, ὡς πολλάκις καὶ ὄλην τὴν νύκτα διατελεῖν αὐτὸν ἄπνον· καὶ τοῦτο δὲ οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ καὶ πλειστάκις ποιῶν ἐθαυμάζετο. Zu den Gründen für Schlaflosigkeit in der griechischen Literatur vgl. MONTIGLIO 2016.

50 *Apophthegmata Patrum* 53 = Arsenios 15: Ἐλεγεν ὁ ἀββᾶς Ἀρσένιος, ὅτι ἀρκετὸν τῷ μοναχῷ, ἵνα κοιμᾶται μίαν ὥραν, ἐὰν ἧ ἀγωνιστής. Dazu MARKSCHIES 2004, 197.

51 Vgl. Ephräm, *Exhortatio ad monachos* 4f.: „Kreuzige deinen Leib, indem du die ganze Nacht betest (...); werde ein Märtyrer der Nachtwachen (...); wenn der Schlaf dich nicht überwältigt, werden deine Wachen deinen Sieg verkünden (...); erlege dir Nachtwachen und Fasten auf, damit du den Märtyrern zugezählt wirst (...).“ Dazu MERKT 2008, 272; BRUNS 2016, 44–46.

52 Evagrius, *Πρακτικός* 54: καὶ τὸν Χριστὸν ἐν ἀγρυπνίαις ἐπικαλούμενοι, dazu REFOULÉ 1961, 477. Ähnlich auch Johannes Cassian, dem zwar bekannt war, dass nach antik-paganer Auffassung Träume, deren Erfüllung sich bewahrheitete, vermehrt am Ende der Nacht stattfanden, der aber in der Sache anders optierte: „Gerade in der zweiten Nachthälfte ... sollen sich die Brüder aber nicht wieder schlafen legen, damit sie nicht von teuflischen Traumbildern heimgesucht werden und aufgrund dieser nur noch kurzen Ruhezeit den ganzen Tag über müde sind, sondern sie sollen mit Hilfe des Betens gerade diese Müdigkeit überwinden“, so GROTE 2001, 184 und 186 f., unter Verweis auf einige Passagen in den *Instituta*: (2.13.1) *quem laborem praeter illam rationem, qua tota industria adnitentes sacrificium deo de fructu manuum suarum offerre se credunt, duabus ex causis cum omni obervatione custodiunt ... prima, ne forte purificationem nostram nocturnis psalmis et orationibus adquisitam invidus inimicus vivens puritati notrae ... quadam somni inlusione contaminet.* (2.13.13) *secunda vero, quod tametsi nulla talis verenda diaboli emergat inlusio, intercedens etiam purus sopor inertiam monacho mox evigilaturu parturiat segnemque torporem inferens menti per totum diei spatium vigorem eius obtundat.* (2.14) *et idcirco eas cum adiectione operis exsequuntur, ne velut otiosis valeat somnus inreperere.* Cassians Position ist insofern aber widersprüchlich, als er an anderer Stelle, etwa 3.8.1–3, Schlaf durchaus zur Bewältigung der Tagesgeschäfte als notwendig ansieht, dazu GOODRICH 2007, 248–252.

53 Vgl. BRUNS 2016, bes. 41–43, mit Beispielen von Aphrahat und Ephräm dem Syrer.

wirren konnten.⁵⁴ Nicht von ungefähr schlossen die Abend- und Nachtliturgie die Bitte um Schutz vor nächtlichen Dämonen mit ein.⁵⁵

Zwei Formen der ἄσκησις treten hier zutage: Einmal die Schlaf- und damit Traumvermeidung, dann der Kampf gegen die Dämonen, die in den Träumen agierten. Ersteres dürfte – unabhängig davon, ob die Berichte konkret auf die Mönche zurückgehen oder zu didaktischen Zwecken als Leitbild formuliert worden sind – mit einer immensen Anstrengung verbunden gewesen sein. Letzteres, also die Zulassung der Träume, konnte Gefahren in sich bergen und – ebenso wie die Vermeidung – als „Hyperaskese“ deutlich kritisiert werden,⁵⁶ doch bestand eben auch die Möglichkeit einer expliziten göttlichen Botschaft. Es sei nochmals daran erinnert, dass, wie die *Vita Antonii* explizit formuliert, der Asket die Dämonen nie werde endgültig besiegen können, aber er konnte eine Lebensweise suchen, bei der „die Dämonen ihn nicht mehr beeindrucken können.“⁵⁷

Daraus ergibt sich die Frage, wie träumende Mönche zwischen den verschiedenen Traumarten und besonders zwischen einem göttlichen oder dämonischen Ursprung zu unterscheiden vermochten. In der Forschung wurde verschiedentlich behauptet, das Christentum habe keine Kriterien dafür entwickelt.⁵⁸ Demgegenüber

54 DAGRON 1985, 44. Vgl. bes. aus den 137 Sprüchen des Evagrius Pontikos in *Ad monachos* 46–51: Μοναχὸς ὑπνώδης ἐμπεσεῖται εἰς κακά, ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ὡς στρουθίον ἔσται. Μὴ δῶς σεαυτὸν ἐν ἀγρυπνίᾳ διηγήμασι κενοῖς καὶ μὴ ἀπόση λόγους πνευματικούς, ὅτι κύριος σκοπεύει τὴν ψυχὴν καὶ οὐ μὴ ἀθώωση σε ἀπὸ παντὸς κακοῦ. Ὑπνος πολὺς παχύνει διάνοιαν, ἀγρυπνία δὲ ἀγαθὴ λεπτύνει αὐτήν. Ὑπνος πολὺς ἐπάγει πειρασμούς, ὁ δὲ ἀγρυπνῶν ἐκφεύζεται αὐτούς. Ὡσπερ πῦρ τήκει κηρόν, οὕτως ἀγρυπνία ἀγαθὴ λογισμοὺς πονηροῦς. Κρείσσων ἀνὴρ καθεύδων ἢ μοναχὸς ἀγρυπνῶν περὶ λογισμοὺς ματαιοῦς („Ein schläfriger Mönch wird fallen in Übel, der wachsame aber wird sein wie ein Sperling. Gib dich zur Nachtwache eitlen Geschichten nicht hin, geistliche Grund-Worte weise nicht ab, denn der Herr ‚beobachtet‘ deine Seele und wird dich nicht ungestraft lassen für jedes Übel. Reichlich Schlaf verfettet das Denken, doch gute Nachtwache schleift es fein. Reichlich Schlaf führt Versuchungen an; der Wachsame aber wird ihnen entfliehen. Wie Feuer Wachs zum Schmelzen bringt, so gute Nachtwache schlechte Gedanken. Besser der Mann, der sich hinlegt [sc. zum Schlaf] als ein Mönch, der mit eitlen Gedanken wacht“). Dazu ausführlich REFOULÉ 1961, bes. 493–495; außerdem DRISCOLL 2003, 90–93; JOEST 2012, 186 f.

55 GRAF 2010, 224. Vgl. etwa die Basilius-Regel, *Regulae fusius tractatae* 37,5: „Wenn die Nacht hereinbricht, sollen wir noch einmal beten, damit wir eine schuldlose und von Traumbildern freie Ruhe finden. Auch in dieser Zeit muss man den Psalm 90 beten.“ Dazu MERKT 2008, 232 f.

56 MARKSCHIES 2004, 207 f.

57 GEMEINHARDT 2013, 104. Vgl. auch Pall. *Laus*. 19.5–10 mit einer Beispielgeschichte, dazu BLÁZQUEZ 1992, 336 f.

58 Vgl. etwa LE GOFF 1990, 314. Aufschlussreich sind auch Briefe, in denen auf Träume Bezug genommen wird, etwa in dem mit 2.000 Briefen überaus umfangreichen Corpus des Isidor von Pelusion (360/370–435/440), dazu ÉVIEUX 2003. In ihnen fällt auf, dass Träume, immerhin als ὄνειρα und ὄναρ bezeichnet, stets mit Schatten oder Illusionen zusammengebracht werden, aber in keinem einzigen Fall eine Würdigung in einem detaillierten Bericht erfuhren (*Ep.* 1216 und 1372. φαντασία: *Ep.* 1472 und 1633), mehr noch: Sie wurden „wahren Realitäten“ entgegengesetzt oder dienten dem Vergleich mit der Fragilität des Lebens (*Ep.* 1321: τῶν ἀληθῶν ... πραγμάτων; 1426: ὄνειρων δὲ ἀδρανεστέραν, dazu ÉVIEUX 2003, 140).

ist festzuhalten, dass durchaus Kriterien vorhanden waren, diese jedoch auf verschiedenen Ebenen lagen und in ihrer Akzeptanz zweifelsohne strittig sein konnten:

(1) Anders als in der paganen Traumtheorie wurde nicht formal argumentiert oder eine detaillierte Anamnese des Traum inhalts, genauer: der Entscheidung, ob überhaupt zu deuten sei, zugrunde gelegt; die Deutetätigkeit eines Mönches bezog sich primär nicht auf Symbole, sondern auf die Unterscheidung nach dem Ursprung. Hier waren die Wirkung auf den Träumenden und dessen unmittelbare Reaktion ausschlaggebend: Rief der Traum Furcht und Schrecken bei ihm hervor, ging man von einem dämonischen Ursprung aus; waren Freude, Seelenfrieden und Ruhe die Folge, lag keine Bedrohung vor und der Traum konnte von Gott beziehungsweise den Engeln stammen, wie etwa Evagrius Pontikos formuliert: „Ein von Engeln eingegebener Traum (ένύπνιον ἀγγελικόν) erfreut das Herz, ein von Dämonen eingegebener aber wühlt es auf.“⁵⁹ Dieser Zustand wurde Evagrius zufolge etwa durch bedrohliche Traumbilder hervorgerufen. Auf die Schwierigkeit, dass Dämonen jede Art von Bilder generieren konnten, wurde bezeichnenderweise nicht eingegangen.⁶⁰

(2) Überlegungen zur antiken Physiologie wurden mit christlicher Dämonologie verbunden, wenn etwa Evagrius als Regel aufstellt, Schlaf ohne Bilder sei ein Zeichen guter seelischer Gesundheit, hingegen Erscheinungen von Bildern Zeichen von schlechtem Befinden, die auf Dämonen zurückgingen.⁶¹ Daraufhin sollte sich eine intensive Diskussion um Christus-Erscheinungen entspinnen, die vom Satan gesandt wurden, wobei die authentischen nur ein sicheres Erkennungszeichen besaßen: das Kreuz.⁶²

(3) Es gab eine Qualität der Deutung, die nur manche Mönche besaßen – die Gabe oder das Charisma der Unterscheidung, der διάκρισις oder der *discretio spiritualis*.⁶³ Solche Mönche wurden auch als διορατικοί qualifiziert, als „Durch-

59 Evagrius Pontikos, *Ad monachos* 52: Ένύπνιον ἀγγελικόν εὐφραίνει καρδίαν, ένύπνιον δὲ δαιμονιώδες ἐκταράσσει αὐτήν; ähnlich Περί λογισμῶν 28: Τὰ γὰρ ένύπνια τῶν ἀγγέλων οὐκ ἔστι τοιαῦτα, ἀλλὰ πολλήν γαλήνην ἔχοντα τῆς ψυχῆς καὶ χαρὰν ἀνεκλάλητον καὶ στέρησιν μεθημέραν λογισμῶν ἐμπαθῶν καὶ προσευχὴν καθαρὰν καὶ τινας καὶ λόγους τῶν γεγονότων ἡρέμα ὑπὸ κυρίου προκύπτοντας καὶ τὴν τοῦ κυρίου σοφίαν ἀποκαλύπτοντας („Die engelhaften Träume aber sind nicht so beschaffen, sondern bringen eine große Seelenruhe und unbeschreibliche Freude mit sich und die Tilgung der leidenschaftlichen Gedanken während des Tages sowie reines Gebet und sogar Reden über die Geschehnisse, die leise aus Gott hervorgehen und die Weisheit des Herrn offenbaren“). Dazu REFOULÉ 1961, 476 f.; MOREIRA 2000, 46; KRÖNUNG 2014a, 49 f., dort (160) auch die Übersetzung.

60 Vgl. Pall. *Laus*. 58.5 über einen Anachoreten, der in einer Höhle lebte: ὃς οἴστροφ κενοδοξίας ἐμπαιζόμενος ὑπὸ ὀνείρων, ἀντέπαιζε τοὺς ἀπατωμένους, «ἀνέμους ποιμαῖνον». („Er war vom Stachel eitler Ruhmsucht getrieben und wurde durch Träume zum Besten gehalten, trieb aber seinerseits sein Spiel mit denen, die sich täuschen ließen, er weidete Winde“ [Spr 9,12a LXX]). Dazu BRAKKE 2006, 141.

61 REFOULÉ 1961, 490 f.; DAGRON 1985, 44, Anm. 27, mit dem Verweis auf PG 40, 1245–1248.

62 DAGRON 1985, 46 f.

63 Sie ließ sich auf die paulinische Zusammenstellung der neuen Gaben des Heiligen Geistes in 1 Kor 12,8–10 zurückführen; vgl. Pall. *Laus*. 31.1 (Jungfrau Piamun): Αὕτη κατηξιώθη χάρισματος προρρήσεων („Ihr wurde das Charisma der Prophezeiungen zuteil“), insofern ihr ein Engel erschien und einen Überfall auf das Dorf ankündigte; außerdem Pall. *Laus*. 38 (Evagrius). *Apophthegmata patrum* 540, 634, 908, 1106. Gregor der Große bezog sich hier dezidiert

seher“,⁶⁴ wobei der Begriff auch Visionäre meinen konnte. Gemeint ist die Fähigkeit, Trugbilder als solche zu durchschauen, was ein erhebliches Distinktionsmerkmal mit eigener Rubrizierung in den *Apophthegmata Patrum* darstellte. Athanasios formuliert in der *Vita Antonii* explizit eine Passage, die auch für den weiteren Zusammenhang einschlägig ist:

Man darf also dies nicht hochschätzen noch sich deshalb üben und mühen, um die Zukunft vorher zu erfahren, sondern damit wir Gott durch ein gutes Leben gefallen. Man darf nicht beten, um vorher zu wissen, noch dies als Lohn der Askese verlangen, sondern damit uns der Herr ein Helfer werde zum Sieg über den Satan. Wenn wir aber einmal das Wissen des Zukünftigen wünschen, wollen wir rein sein in unserem Denken. Denn ich bin des festen Glaubens, daß eine Seele, die allseitig lauter und ihrer Natur gemäß geartet ist, mehr und größeres als die Dämonen erblicken kann, da sie dann voraussehend (διορατική) geworden ist und den Herrn zur Seite hat, der ihr alles enthüllt.

Vita Antonii 34⁶⁵

Die Gabe sollte aber nicht dazu eingesetzt werden, Träume und Visionen *bewusst* herbeizuführen, wobei interessanterweise für Antonios die Anwendung dieser Gabe auch mit längerer Erfahrung verbunden war.⁶⁶

(4) Eine weitere Art der ‚Echtheitsprüfung‘ bestand in einem anderen Phänomen: War mit der Erscheinung eine ἔκστασις, eine Art Trance, verbunden, sprach dies für göttliche Begünstigung, denn der ἔκστασις ging in der Regel ein kontemplativer Zustand voraus, um die Barriere zwischen dem irdischen Selbst des Mönchs und Gott zumindest temporär zu überwinden.⁶⁷ Dies kommt in einer Notiz in der *Historia Monachorum in Aegypto* zum Ausdruck, wenn es von einem namentlich nicht genannten Asketen heißt: „Er liebte die Ruhe und verbrachte den Tag mit Gebeten, Hymnen und zahlreichen kontemplativen Erfahrungen und sah göttliche Visionen, sowohl im Wachzustand als auch im Schlaf.“⁶⁸

auf die *Collationes* des Johannes Cassian, der „die *discretio* an die Spitze der Tugenden stellte (2.4)“, so BARTELINK 2006, 83.

64 *Apophthegmata Patrum* 1359, 1361, 1365, 1366, 1367–1369, 1371, 1421, 1597.

65 *Vita Antonii* 34: Ὅθεν οὐ δεῖ περὶ πολλοῦ ταῦτα ποιῆσθαι· οὐδὲ διὰ ταῦτα ἀσκεῖσθαι καὶ πονεῖν, ἵνα προγινώσκωμεν, ἀλλ’ ἵνα Θεῷ καλῶς πολιτευόμενοι ἀρέσωμεν. Εὐχέσθαι τε χρῆ, οὐχ ἵνα προγινώσκωμεν, οὐδὲ τοῦτον τῆς ἀσκήσεως ἀπαιτεῖν μισθόν· ἀλλ’ ἵνα συνεργὸς ἡμῖν εἰς τὴν κατὰ τοῦ διαβόλου νίκην ὁ Κύριος γένηται. Εἰ δὲ ἀπαξ καὶ τοῦ προγινώσκειν ἡμῖν μέλει, καθαρεύομεν τῇ διανοίᾳ. Ἐγὼ γὰρ πιστεύω, ὅτι καθαρεύουσα ψυχὴ πανταχόθεν, καὶ κατὰ φύσιν ἐστῶσα, δύναται, διορατικὴ γενομένη, πλείονα καὶ μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων, ἔχουσα τὸν ἀποκαλύπτοντα Κύριον αὐτῇ. Dazu MOREIRA 2000, 42 f.; GEMEINHARDT 2013, 89 f.

66 GEMEINHARDT 2013, 72 und 76 f. unter Verweis auf *Vita Antonii* 31.1 und *Apophthegmata Patrum* 12 (Antonios 12). Man möchte hier am ehesten eine Parallele zu Artemidor herstellen, der mehrfach auf die *πειρα* als wichtige Eigenschaft des Deuters für eine erfolgreiche Anwendung der Traumdeuterkunst verweist, dazu WEBER 1999.

67 Dazu STROUMSA 1999, 203 f., besonders zur Tradition; zuletzt KRÖNUNG 2012 und 2014b, bes. 41–43, dort auch zur Herkunft des Konzepts und mit weiteren Belegen. REGNAULT 1990, 226–228, zufolge war in den *Apophthegmata Patrum*, der *Historia Lausiaca* und der *Historia Monachorum in Aegypto* von ἔκστασις eher diskret und unkonkret die Rede.

68 *Historia Monachorum in Aegypto* 1.45: ἦν γὰρ πάντοτε ὁ ἀσκητὴς τὴν ἡσυχίαν ἀσπαζόμενος, καὶ ἐν εὐχαίς καὶ ὕμνοις καὶ θεωρίαις πολλαῖς διημερεύων καὶ ὁράσεις τινὰς θειοτέρας ἐναργεῖς

Nun haben wir uns bislang noch gar nicht mit den Träumen selbst befasst. Schaut man in die *Apophthegmata Patrum*, so bieten sie reichhaltiges Material sowohl für Theologie und Spiritualität der Wüstenväter als auch für viele Facetten ihres Alltags. Erwartungsgemäß findet der hier interessierende Themenkomplex reiche Erwähnung,⁶⁹ vor allem Schlaf, Dämonen, Engel und Erscheinungen,⁷⁰ allerdings mit einem bemerkenswerten Befund: Von Träumen ist kaum die Rede!⁷¹ Von 1765 Nummern im alphabetischen Teil und bei den Anonyma berichten gerade einmal neun von Träumen, wobei nicht immer ganz gesichert ist, ob es sich um Träume und nicht etwa um andere Erscheinungsformen handelt.⁷² Sie sind oft eingebettet in längere Erzählungen und hatten eine beglaubigende Funktion für den meist anonymen Mönchsvater. Von einer deutenden Tätigkeit des Abbas berichten sie nicht, sondern es wurde vorausgesetzt, dass sie ‚klar‘ und somit auch für die Leser verständlich waren. So auch hier:

Abbas Ephraim war (noch) ein Kind, da sah er einen Traum oder ein Gesicht. Auf seiner Zunge ging ein Weinstock auf. Der wuchs, füllte alles unter dem Himmel und hatte sehr viel Frucht. Es kamen alle Vögel des Himmels und aßen von der Frucht des Weinstockes. Und zu dem, was sie aßen, vermehrte sich noch seine Frucht.

Apophthegmata Patrum 213 [= Ephraim 1]⁷³

Der Traum ist in zweifacher Hinsicht ungewöhnlich: Einmal handelt es sich um einen in der antiken Literatur seltenen Kindertraum,⁷⁴ zudem verweisen die Weinstocksymbolik und das Fruchtbringen direkt auf Christus; der sich in den Himmel hinein wölbende Weinstock steht nach der Überlieferung bei Herodot für die Aus-

έθεώρει, τούτο μὲν ἐγρηγορώς, τούτο δὲ καὶ καθ' ὕπνον. Dazu KRÖNUNG 2014b, die Übersetzung nach KRÖNUNG 2014a, 161, Nr. 25. Zum Werk, zur Datierung und zur intentionalen Anonymität: CAIN 2016, 33–57.

69 REGNAULT 1990, 223–237. Zu untersuchen wäre noch, wie die Rückkopplung zwischen der monastischen Praxis, wie sie in den *Apophthegmata Patrum* greifbar ist, zu den theoretischen Überlegungen zu Träumen und ihrer Herkunft überhaupt war.

70 Schlaf: *Apophthegmata Patrum* 52, 119, 161. Dämonen: 466, 486, 488, 492, 495, etc.

71 Die *Dialogi* Gregors des Großen weisen hingegen nicht weniger als 50 Berichte über Träume und Visionen auf, vielfach von ihm nahestehenden Personen (SMEETS 2012, 159), nach denen aber noch genau differenziert werden müsste. Bemerkenswert ist hier vor allem die Klassifizierung von Träumen (4.48), die nach den sechs Ursachen ihres Entstehens sortiert wurden; für vier von ihnen wird mit Bibelstellen argumentiert. Vgl. BARTELINK 2006, 82 f. und 84–87, zu den Vorgängern, wobei die Einteilung Artemidors nicht genannt ist; außerdem SMEETS 2012, 161–164.

72 *Apophthegmata Patrum* 1358, 1449, 1520, 1551, 1571, 1591, 1695, 1740.

73 *Apophthegmata Patrum* 213 (= Ephraim 1): Παιδίον ἦν ὁ ἀββᾶς Ἐφραίμ καὶ εἶδεν ὄναρ εἶτ' οὖν ὀπτασίαν, ὅτι ἀνήλθεν ἄμπελος ἐν τῇ γλώσση αὐτοῦ, καὶ ἠῤῥησε, καὶ ἐπλήρωσε πᾶσαν τὴν ὑπ' οὐρανὸν, εὐκαρπὸς πάνυ· καὶ ἤρχοντο πάντα τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἤσθιον ἐκ τοῦ καρποῦ τῆς ἀμπέλου· καὶ πρὸς ὃ ἤσθιον, ἐπλεόναζεν ὁ καρπὸς αὐτῆς. Dazu GIANNARELLI 1989, 232–234, dort auch zu Tertullian *De anima* 49.1 (in Auseinandersetzung mit Aristoteles) und Augustinus *Confessiones* 8.12.29.

74 In der christlichen Literatur scheint er einmalig zu sein, dazu GIANNARELLI 1989, 233. In der paganen Überlieferung ist es eigentlich eher üblich, dass die Eltern die künftige Größe ihres Sohnes schon bald nach der Geburt oder sogar noch davor im Traum angezeigt bekamen, dazu GIANNARELLI 1989, 221–234; WEBER 2000, 134–139.

dehnung von Macht und Einfluss, wengleich fraglich bleiben muss, ob dieser Bezugspunkt überhaupt hergestellt wurde.⁷⁵ Eine andere Textstelle gibt eine Christus-Erscheinung im Traum folgendermaßen wieder:

Einer der Väter ging in die Stadt, seine Handarbeit zu verkaufen, und er sah einen Bettler der nackt war. Er hatte Erbarmen mit ihm und schenkte ihm sein eigenes Untergewand. Der Bettler aber ging weg und verkaufte es. Als der Alte aber erfuhr, was jener getan hatte, wurde er betrübt und bereute, dass er ihm das Gewand gegeben hatte. Es erschien nun dem Alten in jener Nacht Christus im Traum, er trug dieses Untergewand und sprach zu ihm: Sei nicht traurig, sieh, ich trage, was du mir gegeben hast.

Apophthegmata Patrum 1358⁷⁶

Ist das Eingreifen Christi allein schon eine Auszeichnung für den Mönchsvater, so lehrt die Beglaubigung im Traum, dass das Kleidungs Geschenk an sich keine Verfügung über die Weiterverwendung beinhaltet, sondern dass das Almosen an den Geringsten der Brüder nach Mt 25.30 entscheidend war. Die Traumszenerie weist jeweils klare Bezüge zum Neuen Testament auf, ähnlich wie in anderen Fällen die Erscheinungen von Engeln.

Zieht man Mönchsviten heran, die dezidiert als Biographie gestaltet wurden und deren Intention in einer ‚Werbung‘ bzw. Plausibilisierung der Lebensform bestand,⁷⁷ so erfolgt, etwa im Falle des Antonios, eher eine Darstellung des Abbas als Visionär.⁷⁸ In der *Vita Antonii* werden Träume nicht abgewertet,⁷⁹ insofern der Protagonist den Brüdern folgenden Rat gibt:

Ein jeder von uns soll die Handlungen und Regungen der Seele bemerken und aufzeichnen, als ob wir sie einander mitteilen wollten; ... Die Aufzeichnung soll an die Stelle der Augen der Mitasketen treten ... Wenn wir uns so bilden, können wir den Leib unterwerfen und dem Herrn wohlgefallen, die Listen des Feindes aber vereiteln.

Vita Antonii 55⁸⁰

75 WEBER 2000, 139 f. zu Hdt. 1.108; außerdem Artem. 3,46,223,16–19.23–224,3, 4,48,275,3–19, 5,39,310,12–25, dazu WEBER 2013, 21–25.

76 *Apophthegmata Patrum* 1358: Τίς τῶν πατέρων ἀπῆλθεν εἰς πόλιν, πωλῆσαι τὸ ἐργόχειρον αὐτοῦ, καὶ ἰδὼν πτωχὸν γυμνὸν ὄντα, καὶ σπλαγχνισθεὶς ἐπ’ αὐτῷ, ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸν ἑαυτοῦ λεβήτωνα. Ὁ δὲ πτωχὸς ἀπελθὼν, ἐπώλησεν αὐτόν. Ὁ οὖν γέροντι ὁ ἐποίησεν, ἐλυπήθη καὶ μετέγνω ὅτι ἔδωκεν αὐτῷ τὸ ἱμάτιον. Παρέστη οὖν τῷ γέροντι ὁ χριστὸς κατ’ ὄναρ ἐν τῇ νυκτὶ ἐκεῖνην φορῶν τὸν λεβήτωνα καὶ λέγει αὐτῷ· Μὴ λυποῦ, ἰδοὺ γὰρ φορῶν ὁ δέδωκάς μοι.

77 DUMMER 2007, 99–104. In *Vita Antonii* 66.8 heißt es explizit, dass eine Vision zur Belehrung weitererzählt wurde, dazu GEMEINHARDT 2013, 76.

78 GEMEINHARDT 2013, 73 ff., nennt *Vita Antonii* 6.5, 60, 65–66, 82.4–8.

79 Für Symeon den Jüngeren ist charakteristisch, dass ihm ausschließlich Visionen verschiedenster Art im Zustand der ἔκστασις zuteilwurden, aber keine Träume – mehr noch: In den Visionen fand nicht nur eine Kommunikation mit Gott statt, sondern Symeon sah auch sich selbst machtvoll, etwa im Kaiserpalast von Konstantinopel oder auf dem Schlachtfeld (dazu MILLAR 2014, 285 f.). Die literarische Ausgestaltung erfolgt in der Weise, dass sich das Geschaute – verrätselt wie ein Traum – später erfüllen sollte, was wiederum die visionäre Kraft des Styliten auf dem *Mons admirabilis* bestätigt.

80 *Vita Antonii* 55: Ἐκαστος τὰς πράξεις καὶ τὰ κινήματα τῆς ψυχῆς, ὡς μέλλοντες ἀλλήλοις ἀπαγγέλλειν, ... Ἐστω οὖν ἡμῖν τὸ γράμμα ἀντὶ ὀφθαλμῶν τῶν συνασκητῶν ... οὕτω δὲ τυποῦντες ἑαυτοὺς, δυνησόμεθα δουλαγωγεῖν τὸ σῶμα, καὶ ἀρέσκειν μὲν τῷ Κυρίῳ, πατεῖν δὲ τὰς τοῦ ἐχθροῦ μεθοδείας. Dazu HARPHAM 1987, 13 f.; COX MILLER 1994, 230. In den 30

Was hier beschrieben wird, erinnert an eine Art Traumtagebuch, zu dessen Führung auch Synesios von Kyrene ermuntert hatte.⁸¹

Aussagen über eine zeitliche Entwicklung des Umgangs mit und der Würdigung von Schlaf, Träumen und Visionen im monastischen Kontext lassen sich nur schwer treffen, zumal die Materialpräsentation weitaus umfangreicher sein müsste. Dies gilt auch für die Bewertung des Phänomens bei den Eremiten im Unterschied zu den Koinobiten, ebenso für mögliche Differenzen zwischen Ost und West. Hierzu ist festzuhalten, dass das östliche Mönchtum über die etablierten ‚Knotenpunkte‘ als Relaisstationen stark in den Westen wirkte, sei es als Anregung, sei es als Konkurrenz.⁸² Was man vielleicht festhalten kann, ist die Tendenz, dass christliche Autoren, die in lateinischer Sprache schreiben, sich intensiver mit Ursprung und Herkunft sowie terminologischen Grundfragen der Erscheinungsphänomene insgesamt befasst haben, als es bei den Griechisch schreibenden Autoren der Fall gewesen ist.

VOM ‚AGON‘ ZUR ‚AGENCY‘

Versuchen wir nun, diesen vorgelegten Materialbestand für die Beantwortung der zweiten Frage fruchtbar zu machen. Rosenberger hat in seinem Beitrag kurze Bemerkungen zum *agency*-Begriff vorgelegt, denen zufolge der Begriff nicht „jede Handlungsabsicht und Handlungsfähigkeit“ meint, sondern nur die Umschreibung von „subversive[m] Handeln ..., also de[n] Versuch, Machtpositionen neu auszuhandeln“.⁸³ Strenges Fasten sei für die Mönche ein Mittel, um die *agency* durchzusetzen, d. h. aus entsprechender ὕσκησις würden durch göttliche Gnade besondere Fähigkeiten erwachsen. Durch den Umgang mit Essen und Trinken würden Machtpositionen aber auch neu ausverhandelt. Zwischen Agon und *agency* bestünde insofern ein wichtiger Unterschied, als sich der Agon eher auf das Jenseits, die *agency* eher auf das Diesseits bezöge. Deutlich würde dadurch auch die Bandbreite der Optionen zwischen Individualisierung und Verregelung.

Weiter entfaltet: Der Sieg im Agon führt zur Nähe bei Gott und zu einem Platz im Paradies; dies war durch ein gottgefälliges Leben, mit Askese, Demut, mit der Freiheit von irdischen Begierden zu erreichen – so konnten herausragende Asketen in Viten und monastischen Lebensweisheiten dargestellt werden. Die Versuchungen galten dabei als notwendige Bestandteile dieses Kampfes; die Erfahrung der Mön-

Mönchsviten des Theodoretos von Kyrrhos (zu ihnen und zum gestalterischen Potential vgl. ROSENBERGER 2017) spielen Träume aufs Ganze gesehen insofern keine besondere Rolle, als sich Belege nur in vier Viten finden lassen: Iulianos (2.5) träumt vom König David; eine Frau aus Antiocheia bekommt durch einen Traum die Anweisung, zu einem Schüler des Markianos (3.22) zu gehen, damit ihre Tochter geheilt werde; mehrere Belege finden sich in der Iakobos-Vita (21.17.34); der junge Symeon (26.3) schlief an einem Märtyrergab und bekam im Traum angezeigt, wie er seinen weiteren Lebensweg zu gestalten habe.

81 Synesios, *De insomniis* 153A–155B, dazu für den weiteren Kontext BITTRICH 2014, 85 f.

82 Grundsätzliche Überlegungen zu den Traditionssträngen und Einflüssen bei GROTE 2001.

83 Oben S. 39.

che zeigt, dass der Kampf bis an das Lebensende reichte. Die ‚Größe‘ eines Mönches bestand in der Einsicht, nie zu einem Ende zu gelangen, sondern die Versuche stets neu in Demut abzuwehren.⁸⁴ Theologisch gesprochen wurde die ‚Endabrechnung‘ erst im Angesicht Gottes durchgeführt. Die *agency* führte zu einer entsprechenden Positionierung auf Erden, in konkreten sozialen Zusammenhängen, denn auch der Mönch, ob Eremit oder Koinobit, musste sich in seiner jeweiligen Welt bewähren; beide, Agon wie *agency*, einte jedenfalls ein identischer Referenzrahmen.

Überträgt man diese Überlegungen auf die Träume, so war einerseits die Vermeidung von Träumen durch Entzug von Schlaf, dauerhaftes Beten etc. ein Aspekt, um die *agency* eines Mönches herauszustellen. Gelingende Schlafvermeidung war *das* Kriterium, mit Hilfe dessen er sich auszeichnen konnte. Dass hieraus eine *agency* erwuchs, setzte voraus, dass die Auszeichnung von den Mitmönchen anerkannt wurde oder sich der Ruf eines Eremiten über sein Kellion hinaus verbreitete. Indem ihm die Schlafvermeidung gelang und sich mit allen Konsequenzen in den bisherigen Lebensrahmen einfügte, was offenkundig nicht selbstverständlich war, änderte sich sozusagen seine Wertigkeit innerhalb des bisherigen sozialen Rahmens – er erwarb symbolisches Kapital und sein Status erfuhr eine Transformation,⁸⁵ die letztlich auch in die Zukunft hinein wirkte und soziale Strukturen, etwa in einer Mönchsgemeinschaft, verändern konnte.⁸⁶ Diese Transformation äußerte sich nicht in einem Widerstand gegen bestehende Zustände oder in einer Emanzipation von diesen,⁸⁷ sondern stellte eine Neujustierung im Koordinatensystem einer Kommunität oder einer monastischen Landschaft dar. Für die Personen mit einer solchen *agency* kam freilich in monastischem Kontext noch die Anforderung hinzu, sich in besonderem Maße in Demut zu üben – die Möglichkeit des Scheiterns inbegriffen, indem man fortan den Versuchungen des Hochmuts erlag. Hier stößt man also genau auf den genannten Zusammenhang, nämlich Rück- und Weiterwirkungen zu beachten und die *agency* nicht als etwas Statisches zu verstehen.

Aber auch die Möglichkeit zu träumen bot die Chance, sich in der Dämonenabwehr zu üben und sich in der Gabe der Unterscheidung zwischen göttlichen und teuflisch-dämonischen Träumen zu profilieren. Gleichzeitig konnte durch die Zuerkennung einer göttlichen Offenbarung, insbesondere durch den Status eines *δοξατικός* mit besonderen Fähigkeiten ein herausgehobenes Ansehen (oder eine Machtposition) erworben, erhalten oder ausgebaut werden⁸⁸ – hier haben wir in der

84 Johannes Cassian (*Coll.* 12.7) zufolge konnten entsprechende Träume auch anzeigen, dass ein Mönch den entsprechenden Perfektionsgrad noch nicht erreicht hat, dazu REFOULÉ 1961, 492.

85 KRÜGER/NIJHAWAN/STAVRIANOPOULOU 2005, 9 und in anderem Zusammenhang: „das symbolische Kapital von Priestern, Schamanen oder Heilern“ sei „auf ihre in der Nähe zu übernatürlichen Kräften begründete Wirkungsmacht zurückzuführen“ (16).

86 Dazu dezidiert VALANTASIS 1995, 806–808.

87 Dass das Mönchtum an sich mit Askese und Rückzug in die Wüste, mit dem großen Spektrum an monastischen Lebensformen, einen alternativen Entwurf innerhalb seiner Zeit – historisch also seit dem ausgehenden 3. Jh. n. Chr. – darstellte, steht auf einem anderen Blatt.

88 „Intermediaries are seen as ‚media‘, as persons, especially sensible for divine messages, to whom a specifically religious agency is ascribed“, so RÜPKE 2015, 13. Viele gute Beobachtun-

Transformation erneut die *agency* eines Mönches, und es wird gleichzeitig deutlich, dass sie, je nach Auswirkung, in unterschiedlichen Formen bestand. In der Praxis führte dies dazu, dass einzelne Mönchsväter genau wegen der Kompetenzen auf diesem Feld besucht, von Schülern befragt, als Lehrer anerkannt oder gar zum Zentrum einer monastischen Gemeinschaft wurden (emische Perspektive), was wiederum voraussetzt, dass man von ihrer *agency* wusste. Der Mönch selbst vermochte jedoch seine Fähigkeiten und die diesen zugrundeliegende besondere Begabung nicht zu instrumentalisieren, wie etwa das Verbot, Träume und Visionen zu induzieren, belegt, sondern allein die Anerkennung durch andere war entscheidend und brachte eine Dynamik in Gang, die transformierend wirkte. Mehr noch: Kommunikation spielte hier eine entscheidende Rolle, denn die Anerkennung ließ sich nur realisieren, wenn die entsprechenden Begebenheiten auch weitergegeben wurden, indem eine beglaubigende Zuschreibung und damit Anerkennung durch den jeweiligen Autor oder seine Quellen erfolgte.

Wie dies genau geschah, lässt sich über die Mönchsviten – freilich unter Berücksichtigung der Gestaltungsabsicht des Autors und der Gesetzmäßigkeiten der Hagiographie – erfassen; für einen Autor ergab sich dadurch die Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit seiner *exempla*, um die es in der Regel ging, zu untermauern (etische Perspektive).⁸⁹ Es ist aber evident, dass sich die *agency* der bekannten Mönchsväter, etwa von Antonios, in aller Regel aus mehreren Facetten (z. B. Fasten, Gebet, Visionen, Wunderheilungen, Bestehen von Versuchungen) speiste und dann akkumulierte, wobei es etwa mit den Säulenstehern auch Extreme gab. Die *Apophthegmata* boten hingegen vielfach nur kurze, meist isolierte Anekdoten oder die Essenz einer bestimmten Eigenschaft eines Mönchs, die ohne Kontextinformationen präsentiert wurden; hier waren eine viel größere Vielfalt und Prägnanz möglich, aber auch eine Standardisierung durch Wandermotive.⁹⁰ Ob die selbst mehrfach überformten, anonymen *Apophthegmata*-Sammlungen überlieferungsgeschichtlich eine Art Zwischenstufe zwischen der ursprünglich mündlichen Überlieferung und vollständig ausgestalteten Viten darstellten, bedarf im Einzelfall sicherlich der Prüfung.

Anhand der Traumthematik innerhalb des monastischen Lebens lässt sich auch etwas zum Verhältnis von religiöser Individualität und Kollektivität sagen, insofern ein Traum ein zutiefst individuelles Geschehen darstellt, das aber erhebliche Auswirkungen auf eine Gruppe haben konnte. Die aus einem Traum herrührende *agency* eines Einzelnen – sei es aufgrund seiner Unterscheidungsgabe, sei es aufgrund empfangener Träume und Visionen – konnte von einer (Mönchs-)Gemeinschaft entweder anerkannt oder abgelehnt werden, zudem auch aufgrund einer ent-

gen zu Machtzusammenhängen in monastischen Kontexten, freilich *ohne* Anwendung des *agency*-Konzepts, bei VALANTASIS 1995, bes. 792 f. und 805 f., wo immerhin von „agent“ die Rede ist.

89 Zum Konstruktcharakter in der Überlieferung vgl. dezidiert VALANTASIS 1995, 801 f.

90 S. dazu oben Anm. 10. Bedenkenswert sind noch die Überlegungen von ENGBERG 2014 zu den Autoren von Konversionsberichten, die den Lesern verschiedene Ideale aufzeigen, dabei aber auch über menschliche und göttliche *agency* in diesem Prozess berichten. Indem die Autoren ihr eigenes Beispiel und den Erfolg präsentieren, trügen sie zur Rationalisierung und (Selbst-)Legitimierung bei und wirkten gleichzeitig auch als Agenten auf die Leser ein.

standenen Konkurrenzsituation für erhebliche Unruhe sorgen.⁹¹ Dies hing wiederum von der Sicht auf die *gesamte* Person ab, d. h. das Postulat einer herausragenden Position – aufgrund welcher Kriterien auch immer, jedenfalls auf einen neuen Zustand zielend – bedurfte, wie bereits hervorgehoben, stets der Akzeptanz durch andere. Umgekehrt war ein einzelner herausragender Träumender dazu angetan, das Prestige der ganzen Gemeinschaft zu erhöhen und damit zu verändern – nicht nur nach außen hin in der Konkurrenz mit anderen Gruppen innerhalb derselben Mönchslandschaft, sondern auch in der Stärkung des kommunitären Zusammenhalts, der aus der Konzentration auf die *eine* Person und deren interner und externer Anerkennung erwuchs.

Aber nochmals zum Verhältnis von siegreichem Agon und *agency* als Modus auf dem Weg dorthin: War allein der Sieg in der *agency*-Konkurrenz entscheidend, um im Jenseits als Sieger im Agon hervorzugehen? Konnte nicht auch jemand, der sich *nicht* profilierte, der *nicht* von anderen gerühmt und bewundert wurde, im Jenseits dann ein (stilller) Sieger sein?⁹² Denn man würde sich ja anmaßen, die Richtschnur für die göttliche Entscheidung zu definieren, etwa: wer bereits zu Lebzeiten die Krone der *agency* gewann, akkumulierte sozusagen Pluspunkte für die Endabrechnung. Tröstlich konnte jedoch auch sein, dass dafür aber nicht nur *ein* Sieger vorgesehen war, sondern gleich mehrere. Hier wird deutlich, dass es die Diskurskreise über die Facetten monastischen Lebens und über die Lebensentwürfe Einzelner wie Antonios oder Pachomios waren, innerhalb derer die Diskussionen über den Maßstab stattfanden und die den Resonanzboden für eine Bewertung der jeweiligen *agency* abgaben.⁹³

SCHLUSS

Auch wenn die Beschreibung ausgefeilter Traumsequenzen rein quantitativ keine große Rolle in der Überlieferung zu den Asketen spielte und Träume qualitativ eher diskreditiert, wenngleich nicht vollständig abgelehnt wurden,⁹⁴ sollte ihre Bedeutung dennoch nicht unterschätzt werden: Zum einen waren sie für die damaligen Zeitgenossen, Eremiten wie Koinobiten, und nicht zuletzt auch für die Leser der entsprechenden Schriften – sei es im monastischen, sei es im weltlichen, aber interessierten Umfeld – Teil der Lebensrealität.⁹⁵ Der Umgang mit ihnen und mit dem

91 KRÜGER/NIJHAWAN/STAVRIANOPOULOU 2005, 17 f., mit Beispielen dafür, dass die Legitimation der *agency* öffentlich ausgehandelt wurde. Von derartigen Prozessen innerhalb der Mönchsgemeinschaften würde man gerne mehr Details kennen.

92 Zum Zusammenhang von Macht und Machtlosigkeit vgl. VALANTASIS 1995, 786 f.

93 Der Konkurrenzaspekt soll damit nicht kleingeredet werden, denkt man an die *Vita Antonii* des Athanasios, dem Hieronymus offenkundig für das westliche Mönchtum die *Vita Pauli primi eremitae* entgegensetzte, dazu WORTLEY 1992, 394–299; GEMEINHARDT 2013, 144–147, wobei hier bezeichnenderweise ein Traum die entscheidende Rolle spielte.

94 KRÖNUNG 2014b, 46.

95 Aufschlussreich sind noch Fälle von Personen, die ein monastisches Leben in unmittelbar weltlichem Umfeld zu führen versuchten, dazu WORTLEY 1992, 400 f.; hier stellt sich die Frage nach der Approbierung ihrer *agency* nochmals komplexer.

Schlaf als solchem bot, wie aufgezeigt werden konnte, erhebliche Spielräume.⁹⁶ Zum anderen – und darin liegt ein wesentlicher Mehrwert aus dem Konzept „vom Agon zur *agency*“ – geht die Abwertung der Träume in der Spätantike, wie etwa von Le Goff postuliert,⁹⁷ am Kern der Sache vorbei: Es kam jetzt weniger auf Berichte individueller Traumerfahrungen und deren Ausdeutung an, sondern der unterstellte dämonische Ursprung der Träume war zum festen Bestandteil der monastischen *ἄσκησις* geworden – oder anders: Ohne Dämonenkampf kein Sieg! Darüber hinaus stellte sich mit Blick auf Weg und Ziel der *ἄσκησις* die Grundfrage nach der asketischen Identität – und auch hier kam Träumen, ebenso wie Visionen, für die Reflexion aufgrund der *agency* eine wesentliche Funktion zu.⁹⁸ Eine Verlagerung ist bei der Deutungsarbeit festzustellen: Weniger die Interpretation der Symbole und die prognostische Deutung in die Zukunft hinein waren jetzt von Interesse,⁹⁹ sondern ausschlaggebend wurde die Fähigkeit, die Grundunterscheidung der Herkunft von den Göttern oder von den Dämonen beziehungsweise Satan treffen zu können. Hierfür mussten Kriterien zur Anwendung gebracht werden, was wiederum nicht jedem, sondern nur nach entsprechender *ἄσκησις* in einem ganzheitlichen Ansatz gelingen konnte. Auf diese Weise ließ sich jedenfalls die Autorität derjenigen, die aufgrund ihrer Spiritualität und *agency* dazu in der Lage waren, zusätzlich festigen.¹⁰⁰

Um nochmals zu den eingangs getroffenen Beobachtungen zurückzukehren: Zwar waren Traumdeuter nun offiziell verboten, allerdings konnte jeder ein Asket und damit Träume und Visionen teilhaftig werden, *wenn* die *ἄσκησις* und sein gesamter Lebenswandel dies begünstigten.¹⁰¹ Diese besondere Wahrnehmung des Göttlichen in den Übungen der monastischen Spiritualität bis hin zur *ἔκστασις* bewahrte die Mönchsväter vor dem Verdacht, häretisch oder gar staatsgefährdend zu sein.¹⁰²

96 Außerdem zeichneten sich Träume auch dadurch aus, dass sie an der Schnittstelle zwischen Individuum und Kollektiv stehen, insofern sich durch sie zwar das Individuum äußert, sie aber auch an die sozialen und kulturellen Strukturen einer Gesellschaft angepasst wurden, dazu LE GOFF 1990, 318 f.

97 „So führt die Unfähigkeit der Kirche, dem Christen herkunfts- und damit wertbezogene Unterscheidungskriterien für die Träume an die Hand zu geben, dazu, dass der Träumer seine Träume verdrängt“, so LE GOFF 1990, 314; dazu WEBER 2000, 54 f.

98 „Dreams were a medium for their reflections on this question, and they used them to explore that most difficult of identities, the ascetic self“, so COX MILLER 1994, 249.

99 S. jedoch oben S. 92 f. zu einer Passage aus der *Vita Antonii*.

100 Vgl. PETRIDOU 2015, die aufzeigt, dass für eine kleine Minderheit privilegierter Personen durch Epiphanien die Möglichkeit bestand, durch von den Göttern gesandtes Prestige nicht nur Krisen zu lösen, sondern auch bestehende soziopolitische Formationen und Machtstrukturen auf Dauer zu stellen oder anzuzweifeln.

101 STROUMSA 1999, 193.

102 KRÖNUNG 2014b, 48: „In fact, it is the indirect, allegorical perception of the divine, which prevented early Byzantine visionaries from the suspicion of heresy. (...) In the process of attaining the highest degree of spirituality, mystical ecstasy was the necessary link between perception and experience of the divine; it was, therefore, far from being rejected.“

LITERATUR

- AMAT, JACQUELINE. 1985. *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris.
- BARTELINK, G.J.M. 2006. „Träume und Visionen in den Dialogen Gregors des Großen“, in: A. P. M. H. Lardinois/Marc van der Poel/Vincent Hunink (Hgg.), *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A. H. M. Kessels*, Leiden; Boston, 80–93.
- BITTRICH, URSULA. 2014. „Outline of a General History of Speculation about Dreams“, in: Donald A. Russell/Heinz-Günther Nesselrath (Hgg.), *On Prophecy, Dreams and Human Imagination. Synesios, De insomniis*, Tübingen, 71–96.
- BLÁZQUEZ, JOSE MARIA. 1992. „La demonología en la Vida de Antonio de Atanasio, de Martin de Tours de Sulpicio Severo, de Hilarión de Gaza de Jeronimo, en la Historia Lausiaca de Palladio, y en la Vida de Melania de Geroncio“, in: Jaime Alvar/Carmen Blázquez/Carlos G. Wagner (Hgg.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, 311–344.
- BOVON, FRANÇOIS. 2003. „These Christians who Dream. The Authority of Dreams in the First Centuries of Christianity (1996)“, in: François Bovon (Hg.), *Studies in Early Christianity*, Tübingen, 144–162.
- BRASSE, DAVID. 2006. *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge MA.
- BRUNS, PETER. 2016. „Im Dienste der Engel – Die Nachtwachen im syrischen Mönchtum“, *Römische Quartalschrift* 111, 38–49.
- BUMAZHNOV, DMITRIJ F. 2009. *Visio mystica im Spannungsfeld frühchristlicher Überlieferungen. Die Lehre der sogenannten Antoniusbriefe von der Gottes- und Engelschau und das Problem unterschiedlicher spiritueller Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum*, Tübingen.
- CAIN, ANDREW. 2016. *The Greek Historia monachorum in Aegypto. Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford.
- CAMPBELL, COLIN. 2009. „Distinguishing the Power of Agency from Agentic Power: A Note on Weber and the ‚Black Box‘ of Personal Agency“, *Sociological Theory* 27.4, 407–418.
- CANER, DANIEL. 2002. *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley; Los Angeles; London.
- COX MILLER, PATRICIA. 1994. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton.
- DAGRON, GILBERT. 1985. „Rêve de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines“, in: Tullio Gregory (Hg.), *Il sogno nel medioevo*, Rom, 37–55.
- VON DÖRNBERG, BURKHARD FREIHERR. 2008. *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin*, Leipzig.
- DRISCOLL, JEREMY. 2003. *Evagrius Ponticus: Ad monachos. Translation and Commentary*, New York; Mahwah.
- DULAËY, MARTINE. 1973. *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris.
- DUMMER, JÜRGEN. 2007. „Leitbild und frühes Mönchtum“, in: Johannes Hahn/Meinolf Vielberg (Hgg.), *Formen und Funktionen von Leitbildern*, Stuttgart, 97–110.
- EHLING, KAY. 2011. „Das Christogramm als magisches Siegeszeichen. Zum konstantinischen Silbermedaillon des Jahres 315“, in: Kay Ehling/Gregor Weber (Hgg.), *Konstantin der Grosse. Zwischen Sol und Christus*, Darmstadt; Mainz, 27–32.
- EMIRBAYER, MUSTAFA/MISCHE, ANN. 1998. „What is Agency?“, *The American Journal of Sociology* 103, 962–1023.
- ENDSJØ, DAG ØISTEIN. 2008. *Primordial Landscapes, Incorruptible Bodies: Desert Asceticism and the Christian Appropriation of Greek Ideas on Geography, Bodies, and Immortality*, New York; Oxford.
- ENGBERG, JAKOB. 2014. „Human and Divine Agency in Conversion in Apologetic Writings of the Second Century. To ‚Dance with Angels‘“, in: Brigitte Secher Bøgh (Hg.), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities, Creating Change*, Frankfurt am Main, 77–99.

- ÉVIEUX, PIERRE. 2003. „Séparation du monde et présence au monde. Le témoignage paradoxal d'un moine du désert égyptien au Ve siècle, Isidore de Péluse“, in: Gérard Nauroy / Pierre Halen / Anne Spica (Hgg.), *Le désert, un espace paradoxal*, Bern, 135–142.
- FÖGEN, MARIE THERES. 1993. *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt am Main.
- GEMEINHARDT, PETER. 2013. *Antonius, der erste Mönch. Leben, Lehre, Legende*, München.
- GIANNARELLI, ELENA. 1989. „Sogni e visioni dell'infanzia nelle biografie dei santi. Fra tradizione classica e innovazione cristiana“, *Augustinianum* 29, 213–235.
- GOODRICH, RICHARD J. 2007. *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth Century Gaul*, Oxford.
- GRAF, FRITZ. 2010. „Dreams, Visions and Revelations. Dreams in the Thought of the Latin Fathers“, in: Emma Scioli / Christine Walde (Hgg.), *Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*, Pisa, 211–229.
- GROTE, ANDREAS E. J. 2001. *Anachorese und Zönobium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens*, Stuttgart.
- HANSON, JOHN S. 1980. „Dreams and Visions on the Graeco-Roman World and Early Christianity“, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.23.2, New York; Berlin, 1394–1427.
- HARPHAM, GEOFFREY GALT. 1987. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago.
- HELFFERICH, CORNELIA. 2012. „Einleitung: Von roten Heringen, Gräben und Brücken. Versuche einer Kartierung von Agency-Konzepten“, in: Stephanie Bethmann / Cornelia Helfferich / Heiko Hoffmann / Debora Niermann (Hgg.), *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*, Weinheim; Basel, 9–39.
- HELMS, GESA. 2008. *Towards safe city centres? Remaking the spaces of an old-industrial city*, Aldershot.
- HITLIN, STEVEN/ELDER, GLEN H. JR. 2007. „Time, Self, and the Curiously Abstract Concept of Agency“, *Sociological Theory* 25.2, 170–191.
- HUSSER, JEAN-MARIE. 1994. *Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israel*, Berlin.
- JOEST, CHRISTOPH (Hg.). 2012. *Evagrius Ponticus, Ad monachos. Ad virginem. Institutio ad monachos. Der Mönchsspiegel. Der Nonnenspiegel. Ermahnung an Mönche*, Freiburg.
- JOEST, FRANZISKUS. 2016. *Die Mönchsregeln der Pachomianer*, Leuven.
- KOET, BART J. 2012. „Jerome's and Augustine's Conversion to Scripture through the Portals of Dreams (Ep. 22 and Conf. 3 and 8)“, in: Bart J. Koet (Hg.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, Leuven, 93–124.
- KOSINSKI, RAFAL. 2016. *Holiness and Power. Constantinopolitan Holy Men and Authority in 5th Century*, Berlin; Boston.
- KRÖNUNG, BETTINA. 2012. „Ekstasen und andere Formen von Visionserfahrungen in der frühbyzantinischen monastischen Literatur“, in: Annette Gerok-Reiter / Christine Walde (Hgg.), *Traum und Vision in der Vormoderne. Traditionen, Diskussionen, Perspektiven*, Berlin, 65–90.
- KRÖNUNG, BETTINA. 2014a. *Gottes Werk und Teufels Wirken. Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur*, Berlin.
- KRÖNUNG, BETTINA. 2014b. „Ecstasy as a form of visionary experience in early Byzantine monastic literature“, in: Christina Angelidi / George T. Calofonos (Hgg.), *Dreaming in Byzantium and beyond*, Farnham, 35–52.
- KRÜGER, OLIVER, NIJHAWAN, MICHAEL und STAVRIANOPOULOU, EFTYCHIA. 2005. „Ritual“ und „Agency“. *Legitimation und Reflexivität ritueller Handlungsmacht*, Forum Ritualdynamik 14, (<https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/ritualdynamik/article/viewFile/356/340>, letzter Zugriff am 09.09.2017).
- LANE FOX, ROBIN. 1986. *Pagans and Christians*, New York.
- LE GOFF, JACQUES. 1990. „Das Christentum und die Träume (2.–7. Jahrhundert)“, in: Jacques Le Goff, *Phantasie und Realität des Mittelalters*, Stuttgart, 271–322 und 401–408.

- LENGER, FRIEDRICH. 2010. „Historische Sozialwissenschaft‘. Aufbruch oder Sackgasse?“, in: Christoph Cornelißen (Hg.), *Geschichtswissenschaft im Geist der Demokratie. Wolfgang J. Mommsen und seine Generation*, Berlin, 115–132.
- MAEHLER, HERWIG G.T. 2008. „Alltag in den frühen Klöstern Ägyptens“, in: Harald Froschauer/Cornelia E. Römer (Hgg.), *Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens*, Wien, 39–47.
- MARKSCHIES, CHRISTOPH. 2004. „Körper und Körperlichkeit im antiken Mönchtum“, in: Barbara Feichtinger/Helmut Seng (Hgg.), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike*, München; Leipzig, 189–212.
- MERKT, ANDREAS. 2008. *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Darmstadt.
- MILLAR, FERGUS. 2014. „The Image of a Christian Monk in Northern Syria: Symeon Stylites the Younger“, in: Carol Harrison/Caroline Humfress/Isabella Sandwell (Hgg.), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford, 278–289.
- MONTIGLIO, SILVIA. 2016. *The Spell of Hypnos. Sleep and Sleeplessness in Ancient Greek Literature*, London; New York.
- MOREIRA, ISABEL. 2000. *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca; London.
- NÄF, BEAT. 2004. *Traum und Traumdeutung im Altertum*, Darmstadt.
- PETRIDOU, GEORGIA. 2015. „Emplotting the Divine: Epiphanic Narratives as Means of Enhancing Agency“, *Religion in the Roman Empire* 1.3, 321–342.
- REGNAULT, LUCIEN. 1990. *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IVe siècle*, Paris.
- REFOULÉ, FRANÇOIS. 1961. „Rêves et vie spirituelle d’après Évagre le Pontique“, *Vie spirituelle* Suppl. 59, 470–516.
- ROSENBERGER, VEIT. 2016. *I pranzi di santi. Pratiche alimentari e asceti nel monachesimo tardoantico*, Bologna.
- ROSENBERGER, VEIT. 2017. „Fasten als sybaritisches Vergnügen. Spielräume beim Essen und Trinken in den Mönchsviten des Theodoretos von Kyrrhos“, in: Juan José Ferrer-Maestro et al. (Hgg.), *Entre los mundos: homenaje a Pedro Barceló/Zwischen den Welten: Festschrift für Pedro Barceló*, Besançon, 229–245.
- RÜPKE, JÖRG. 2015. „Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion“, *Religion* 45, 1–23.
- RÜPKE, JÖRG. 2016. „The Role of Texts in Processes of Religious Grouping during the Principate“, *Religion in the Roman Empire* 2, 170–195.
- SAX, WILLIAM S. 2006. „Agency“, in: Jens Kreinath/Joannes A.M. Snoek/Michael Stausberg (Hgg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden; Boston, 473–481.
- SIEGAL, MICHAL BAR-ASHER. 2016. „The Collection of Traditions in Monastic and Rabbinic Anthologies as a Reflection of Lived Religion“, *Religion in the Roman Empire* 2, 72–90.
- SINISCALCO, PAOLO. 1984. „Pagani e cristiani antichi di fronte all’esperienza di sogni e di visioni“, in: Vittore Brancha/Carlo Ossola/Salomon Resnik (Hgg.), *I linguaggi del sogni*, Florenz, 143–162.
- SMEETS, ARNOLD. 2012. „The Dazzle of Dawn: Visions, Dreams, and Thoughts on Dreams by Gregory the Great“, in: Bart J. Koet (Hg.), *Dreams as Divine Communication in Christianity: From Hermas to Aquinas*, Leuven, 157–178.
- STEWARTSON, JERRY L. 1997. „Vision of God according to Theodoret of Cyrus“, in: Elizabeth A. Livingstone (Hg.), *Studia Patristica XXXII: Athanasius and his opponents, Cappadocian Fathers, other Greek writers after Nicaea*, Leuven, 371–375.
- STOLTE, BERNARD H. 2002. „Magic and Byzantine Law in the Seventh Century“, in: Jan N. Bremmer/Jan R. Veenstra/Brannon Wheeler (Hgg.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven, 105–117.
- STROUMSA, GUY. 1999. „Dreams and Visions in Early Christian Discourse“, in: David Shulman/Guy Stroumsa (Hgg.), *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York; Oxford, 189–212.

- STROUMSA, GUY. 2014. „On the Status of Books in Early Christianity“, in: Carol Harrison/Caroline Humfress/Isabella Sandwell (Hgg.), *Being Christian in Late Antiquity. A Festschrift for Gillian Clark*, Oxford, 57–73.
- VALANTASIS, RICHARD. 1995. „Constructions of Power in Asceticism“, *Journal of the American Academy of Religion* 63, 775–821.
- WEBER, GREGOR. 1999. „Artemidor und sein ‚Publikum‘“, *Gymnasium* 106.3, 209–229.
- WEBER, GREGOR. 2000. *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, Stuttgart.
- WEBER, GREGOR. 2011. „Mit göttlicher Hilfe. Träume und Visionen Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke“, in: Kay Ehling/Gregor Weber (Hgg.), *Konstantin der Grosse. Zwischen Sol und Christus*, Darmstadt; Mainz, 21–26.
- WEBER, GREGOR. 2013. „Wein im Traum – Traum und Wein. Kulturgeschichtliche Anmerkungen zu Artemidor von Daldis“, *Mitteilungen des Instituts für Europäische Kulturgeschichte* 21, 13–30.
- WECKWERTH, ANDREAS. 2016. „*Ne pollutantur corpora*. Die Furcht vor ritueller Befleckung im Komplethymnus *Te lucis ante terminum*“, *Römische Quartalschrift* 111, 50–69.
- WORTLEY, JOHN. 1992. „Rivalry in the Early Christian Monachism“, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 33, 383–404.