

Citation style

Weber, Gregor: review of: Mareen Barthel, Die Traum- und Visionsdarstellungen in der christlichen lateinischen Literatur der Antike und die pagane Tradition. Eine philologische Untersuchung zu den Traumtheorien und Traum- bzw. Visionsberichten bei Tertullian, Laktanz, Ambrosius und Augustinus, Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2019, in: Plekos. Elektronische Zeitschrift für Rezensionen und Berichte zur Erforschung der Spätantike, 22 (2020), p. 207-214, DOI: 10.21245/rec.ant.235582898, downloaded from Website



copyright

This article may be downloaded and/or used within the private copying exemption. Any further use without permission of the rights owner shall be subject to legal licences (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

Mareen Barthel: Die Traum- und Visionsdarstellungen in der christlichen lateinischen Literatur der Antike und die pagane Tradition. Eine philologische Untersuchung zu den Traumtheorien und Traum- bzw. Visionsberichten bei Tertullian, Laktanz, Ambrosius und Augustinus. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2019 (Altsprachliche Forschungsergebnisse 13). 356 S. € 99.80. ISBN: 978-3-339-10664-3.

Die zu besprechende Frankfurter Dissertation von Mareen Barthel ist einem Thema gewidmet, das in der Forschung noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit erhalten hat: Während die Verwendung von Träumen und Visionen in Werken der in griechischer Sprache schreibenden Autoren der östlichen Reichshälfte in jüngster Zeit durchaus untersucht wurde,¹ liegen für den lateinischsprachigen Westen nur Einzeluntersuchungen vor, die meist schon älter sind oder einen theologischen Schwerpunkt aufweisen.² Barthel verfolgt demgegenüber einen dezidiert als philologisch bezeichneten Ansatz, anhand der im Untertitel genannten vier Autoren zu prüfen, ob „sich eine neue christliche Traum- und Visionstradition entwickelt [...] oder ob lediglich eine Christianisierung der paganen Tradition stattgefunden hat“ (16). Dabei geht sie davon aus, dass sich bei den paganen Berichten, die mehreren Jahrhunderten entstammen, Konstanten ausgebildet haben, die auch auf die christliche Literatur Einfluss nahmen. Als Hypothesen trägt sie vor, dass frühe christliche Werke und die biblischen Schriften durchaus wirkmächtig waren, es aber ebenso Gemeinsamkeiten mit der paganen Literatur gab und es auch hier Konstanten gab. Die Auswahl der vier Autoren begründet die Verfasserin damit, dass die Berücksichtigung von *passiones* als neue Gattung nicht zielführend gewesen wäre, außerdem eine gewisse Werkgröße notwendig erschien und für den Aufweis einer Entwicklung Texte aus verschiedenen Jahrhunderten analysiert werden müssten, die dazu gerade nicht biblische Traum- und Visionsberichte kommentierten. Man hätte freilich auch

- 1 Vgl. B. Krönung: Gottes Werk und Teufels Wirken. Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur. Berlin 2014 (Millennium-Studien 45).
- 2 Vgl. etwa P. Cox Miller: Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture. Princeton 1994, die aus dem lateinischen Kulturkreis die Passio Perpetuae und Hieronymus behandelt. B. von Dörnberg: Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin. Leipzig 2008 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 23), analysiert noch weit mehr lateinischsprachige Autoren, Augustinus hingegen nicht mehr.

Briefe verschiedener Autoren noch heranziehen können, die in Länge und Stilisierung durchaus manch anderem Werk nahekommen.³

Die Arbeit folgt einem klaren und durchdachten Aufbau: Nach einer längeren Einleitung, in der auch kursorisch der Forschungsstand referiert wird, legt Barthel Grundlagen für ihr weiteres Vorgehen (19–47), indem sie definitorische Überlegungen zur Abgrenzung der Phänomene Traum und Vision vorlegt, sich mit der „Terminologie und mögliche[n] Kategorisierungen in der paganen Tradition“ (23) auseinandersetzt und schließlich Traum- und Visionsberichte als literarische Gattung und deren Funktionen (rhetorisch, steuernd, erklärend, stilisierend) analysiert. Dabei beschreibt sie zutreffend die klaren Überschneidungsbereiche von Träumen und Visionen, um sich dann doch für eine – wenn immer mögliche – Differenzierung zu entscheiden, die gerade in der Spätantike zunehmend wichtiger geworden sei. Demgegenüber fällt der Abschnitt zur Terminologie eher knapp aus,⁴ wobei sich jenseits aller Einteilungen, die von antiken Autoren immer wieder versucht wurden, eine große Heterogenität in der Benennung der Phänomene beobachten lässt. Sehr kursorisch geht Barthel auf die pagane Tradition ein, ein Feld, das inzwischen auch schwer zu überblicken ist. Hilfreich ist die Übersicht über die Textarten – „Träume und Visionen aller Art“, „Allegorien“, „Weissagungen“ und „Himmels- und Unterweltsreisen“ (39) –, für welche die Verfasserin potentielle vielfach wiederkehrende Textelemente konstatiert, nämlich hinsichtlich des Träumenden/Visionärs, der erscheinenden Gestalt und – sicherlich am heterogensten – des Berichtes als solchen. Die von Barthel als spezifisch christlich konstatierten Textelemente müssten freilich in größerem Rahmen einmal durchdekliniert werden. Letztlich versteht sie Traum- und Visionsberichte als „Metaebene der Handlung“ mit der „Möglichkeit, einen direkten oder indirekten Kommentar zum Geschehen einzubinden“ (46).

Der Hauptteil besteht zweifellos in der Arbeit an den Texten der vier genannten Autoren selbst einschließlich eines Vergleichs der Berichte (49–

3 Im Schlusskapitel spricht Barthel davon, die vier Autoren „exemplarisch“ (307) herangezogen und analysiert zu haben; methodisch wäre freilich der Aufweis wichtig gewesen, von welchem Textpool eigentlich ausgegangen wird und welche Werke zumindest noch infrage gekommen wären.

4 Vgl. dazu J.S. Hanson: *Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity*. In: ANRW II 23,2, 1980, 1394–1427.

246); dabei werden nicht nur die einschlägigen Passagen besprochen, sondern Barthel gibt auch Informationen zu den jeweiligen Autoren, den Werken und berücksichtigt traumtheoretische Überlegungen, die bei allen Passagen stets mitzudenken sind und deshalb vielleicht besser vor der Behandlung der Einzelstellen hätten präsentiert werden sollen. Dem philologischen Ansatz entsprechend werden „Wortfelder, Termini, Topoi und formale Strukturen“ (49) in die Analyse eingebracht. Bei Tertullian (49–110) als frühestem Autor lateinischer christlicher Texte finden sich in verschiedenen Werken neun Träume und eine Vision, von denen Barthel vier näher betrachtet (*De idololatria* 15,7–8, *De spectaculis* 26,3, *De virginibus velandis* 17,3 und *De anima* 9,4) und solche biblischer Herkunft aussortiert. Aus dem Material wird deutlich, wie Tertullian durch Positionierung und thematischen Zuschnitt der Traumberichte seine theologischen Grundlagen, die sich in steter Auseinandersetzung mit Facetten des Alltags in einem paganen (Türschmuck, Schauspiele) und montanistischen (Verschleierung, Seelenlehre) Lebensumfeld profilieren mussten, und – damit eng verbunden – seine eigene Person abzusichern versucht hat. Gerade Tertullian bietet reichhaltiges Material für seine Traumtheorie, vor allem aus *De anima* 45–49 mit der Einteilung in Kategorien – freilich aus der späten montanistischen Lebensphase. Die Passage mit Ironie, die im Traum zum Ausdruck kommt, könnte in der Tat eine Neuerung sein.

Bei Lactanz (111–156) wird mit *De mortibus persecutorum* 44,5 (Konstantin), 46,3–7 (Licinius) und 49,4–7 (Maximinus Daia) die politische Sphäre tangiert, stehen doch alle drei Berichte, die vielfach in der Forschung behandelt wurden, im Kontext der Auseinandersetzungen um die Alleinherrschaft in der beginnenden Spätantike. Barthel zeigt anhand der sprachlichen Gestaltung dezidiert auf, wie sehr die Texte auf einander bezogen und zur Lesersteuerung komponiert wurden.⁵ Lactanz legt sein Verständnis von Träumen und Visionen in *De opificio Dei* und *Divinae institutiones* dar, freilich

5 Schwierig sind dann Aussagen wie zum Traum Konstantins: „Die Darstellung des Lactanz weicht in einigen Punkten von historischen Beschreibungen ab und sollte nicht als chronologisch verstanden werden. Antike Zeugnisse sind häufig widersprüchlich“ (117). Was meint historische Beschreibungen? Denkt man etwa an die relevanten Werke des Eusebios zu Konstantin, so hat man in gleicher Weise mit intentionalen Eingriffen des Autors zu rechnen; und die genannte Widersprüchlichkeit der Zeugnisse stellt die Regel dar. Der Mehrwert eines kombinierten historischen *und* philologischen Zugriffs wird insofern bei den Ausführungen von Barthel zu *Lact. mort. pers.* 44,5 (*fecit ut insus est*) deutlich, als Formulierungen mit *insus* gerade in der epigraphischen Überlieferung für Träume sehr verbreitet sind, dazu

nicht im Rahmen einer Klassifizierung, sondern einer Dämonologie zur Abgrenzung von der früheren paganen Lebenswelt, was zumindest mit dem behandelten Material nichts zu tun hat. Die Ausführungen zu Lactanz und zur *visio Constantini* leiden freilich darunter, dass Barthel sich auf Literatur stützt, die nicht den Forschungsstand für eine sachgemäße historische Kontextualisierung wiedergeben.⁶

Bei Ambrosius (157–180) findet sich nur die Passage aus der Leichenrede *De excessu fratris Satyri* 1,72–74 auf seinen ca. 375 verstorbenen Bruder. Es geht dabei um die Bewältigung der Trauer, und zwar im Sinne einer christlichen Umgestaltung einer paganen *Consolatio*. Konkret ist für Ambrosius hilfreich, seinem Bruder in der Zeit des Schlafs durch die Erscheinung des Verstorbenen im Traum nahe zu sein. Gerade bei diesem Text trägt die subtile Analyse von Barthel sehr zur Erschließung des Textes auch in größerem Kontext bei, vor allem, was die Bestätigung der theologischen „Lehre von der Fortexistenz der Seele“ (175) angeht. Die Zusammenstellung der Belege aus anderen Werken des Ambrosius zu einer ‚Traumtheorie‘ zeigt, dass auch bei ihm zwischen konkreter Textgestaltung und punktuell eingestreuten, freilich nicht systematisierten Aussagen zu verschiedenen Traumarten kein wirklicher Zusammenhang besteht.

Von Augustinus (181–244) kann die Verfasserin nur drei Passagen aus den *Confessiones* (3,11,19, 8,12,28–30 und 9,10,23–25) heranziehen, und zwar ein Traum (Monica von der *conversio* ihres Sohnes) und zwei Visionen (Bekehrung im Garten des Hauses in Mailand und gemeinsam mit seiner Mutter in Ostia kurz vor deren Tod); Monicas Traum während der Schifffahrt nach Mailand wird hingegen nicht behandelt, weil ihm „keine zentrale Stellung im Werk“ (237) zukam. Der Traum von Augustins Bekehrung bringt die Exklusivität von Monicas Gottesbeziehung zum Ausdruck und die Gestaltung

G. Weber: Träume und Visionen im Alltag der römischen Kaiserzeit. Das Zeugnis der Inschriften und Papyri. In: *Quaderni Catanesi* n.s. 4–5, 2005–2006, 55–121.

- 6 So etwa 114, 153 und 156. Dies trifft vor allem auf die Monographie von R. Bergmeier (*Kaiser Konstantin und die wilden Jahre des Christentums. Die Legende vom ersten christlichen Kaiser*. Aschaffenburg 2010) zu, der mit Blick auf Lactanz’ Werk von einer „propagandistische[n] Funktion“ spricht; ähnlich auch von Dörnberg (Anm. 2), 278, der den Sachverhalt als „positive Propaganda für den Sieger“ bezeichnet. Dazu vgl. G. Weber/M. Zimmermann: *Propaganda, Selbstdarstellung und Repräsentation in der althistorischen Forschung*. In: Dies. (Hrsgg.): *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.* Stuttgart 2003 (*Historia-Einzelschriften* 146), 11–40.

ist deutlich von Vorbildern aus der paganen Literatur geprägt. Die Bekehrungsvision hingegen stellt den Autor selbst in eine Reihe mit besonders profilierten Exponenten der christlichen Kirche, etwa Antonius. Die Vision von Ostia am Ende des Werkes steht für einen weiteren bedeutenden Moment im Leben von Augustinus, indem sie die spirituellen Erlebnisse von Mutter und Sohn zusammenführt und beide im christlichen Glauben vereint zeigt; literarisch bedeutsam ist die Nähe zu neuplatonischen Elementen. Traumtheoretische Bemerkungen lassen sich durchaus finden, und vor allem Monicas Gabe, Träume nach der Herkunft ihrer Entstehung zu unterscheiden, zeigt, dass es für Augustinus, der Erscheinungen Verstorbener mit menschlicher Schwäche erklärt, Träume verschiedener Valenzen gab. Den größten Wert misst er der direkten Gottesschau zu.

Der Vergleich des Materials der vier Autoren zeigt, dass ein großes Spektrum an Situationen und Kontexten vorliegt; trotz dieser klaren Heterogenität bestehen etliche Konstanten bei den traumspezifischen Elementen, die sowohl die theologische Aussagekraft als auch die persönliche Profilierung der Autoren stärken sollen. Indem Barthel in einem eigenen Abschnitt noch auf die pagane Tradition eingeht und differenziert Aspekte der Traum- und Visionsgestaltung vorstellt (247–296), lenkt sie jenseits von allgemeinen Charakteristika der Berichte – religiöse Dimension, Zunahme von Visionen in der Spätantike, Differenzierung zwischen Traum und Vision und deren große Klarheit, Reduzierung der Traumkategorisierungen in der christlichen Literatur, starker Lebensbezug – nochmals den Blick auf Themen und Inhalte, Genese, Moment des Aufwachens und Reaktion des Träumenden sowie literarische Funktionen; aufgrund der guten Textkenntnis von Barthel zählt dieses Kapitel sicherlich zu den stärksten. Daraus wird deutlich, dass es für die Visionen bei Augustinus keine Tradition gibt und damit neuerdings eine Akzentuierung der „persönlichen Dimension“ verbunden wird, auch wenn es auch früher schon individuell ausgerichtetes Traumgeschehen gab; auch der Gottesbezug tritt stärker zutage. Als Resümee lässt sich festhalten, dass Träume und Visionen schärfer als bislang voneinander getrennt wurden, wobei sich das Material von paganen wie biblischen Vorbildern beeinflusst zeigt, die christliche Ausrichtung aber zu mehr Klarheit und Eindeutigkeit führt. Die abschließenden Überlegungen (297–306) nehmen die eingangs gestellte Frage nach einer neuen christlichen Tradition oder einer Christianisierung der paganen Tradition nochmals auf und spitzen die Antwort auf die

Hypothese zu, dass sich „zwei neue Typen von Traum- und Visionsberichten“ entwickelt hätten. Der eine Typus, den die Verfasserin behandelt hat, entstammt Werken, „die religiöse Themen behandeln und nicht Einzelpersonen in den Mittelpunkt rücken“ (296); ein weiterer Typus steht in engem Zusammenhang mit der Ausbildung des christlichen Heiligen- und Märtyrerkults und stellt zweifellos eine – von Barthel nur knapp skizzierte – Sonderentwicklung dar, wenngleich durchaus Parallelen in paganen Viten, z. B. der *Vita Apollonii* des Philostrate, zu verzeichnen sind. Im ersten Typus kam den Berichten eine für das Christentum werbende Funktion zu, allerdings sind die Befunde zu heterogen, als dass die Frage klar in eine Richtung beantwortet werden kann, sondern letztlich geht es um eine Gewichtung. Das heißt, dass je nach Autor und Kontext christliche Spezifika oder paganes Material herangezogen wurden.

Eines eigenen Schlussteils (307–322) hätte es freilich nicht bedurft, sondern man hätte beide Teile gestrafft gut verbinden können.⁷ Barthel schließt noch zwei Exkurse an und skizziert weiteren Forschungsbedarf, nämlich in Richtung der jüdischen Tradition, die zweifellos auf außerbiblische christliche Literatur gewirkt haben dürfte. Den Abschluss bilden ein Literatur- und ein Abkürzungsverzeichnis, wobei eine unvollständige Fehlstellenliste in der Literatur bzw. für den Forschungsstand nicht eben kurz ausfällt.⁸ Zu einem Register hat sich die Verfasserin offenkundig nicht entschließen können.

7 Barthel spricht mehrfach davon, die bearbeiteten Autoren hätten bei starkem Bezug auf biblische Schriften und in einer grundsätzlich christlichen Ausrichtung die pagane Tradition „willkürlich“ (z. B. 308) adaptiert. „Willkür“ herrschte sicher nicht vor, sondern die Übernahmen geschahen ja wissentlich und auf den jeweiligen Kontext bezogen, also absichtlich. Angespielt ist auf die große Heterogenität des Materials, der formalen Elemente und Kontexte.

8 Die Desiderate betreffen etliche Titel im philologisch-historischen Grenzbereich. Übergreifend: J. Le Goff: *Das Christentum und die Träume* (2.–7. Jahrhundert). In: Ders.: *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart 1990, 271–322 und 401–408; S. F. Kruger: *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge 1992 (Cambridge Studies in Medieval Literature 14); G. Stroumsa: *Dreams and Visions in Early Christian Discourse*. In: D. Shulman/G. Stroumsa (Hrsgg.): *Dream Cultures, Explorations in the Comparative History of Dreaming*. New York/Oxford 1999, 189–212; F. Graf: *Dreams, Visions and Revelations: Dreams in the Thought of the Latin Fathers*. In: E. Scioli/Chr. Walde (Hrsgg.): *Sub Imagine Somni: Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*. Pisa 2010 (Testi e studi di cultura classica 46), 211–229; M. Meiser: *Traumdarstellung und Traumdiskurs in der Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum*. In: P. Oster/J. Reinstädter (Hrsgg.): *Traumwelten. Interferenzen zwischen Text, Bild, Musik, Film und Wissenschaft*. Paderborn 2017 (Traum

In formaler Hinsicht überzeugt die Arbeit nicht immer: Zum einen sind bei Aufsätzen aus Sammelbänden stets auch die Seitenzahlen anzugeben, ebenso bei Lexikonartikeln deren Autoren; zum anderen sollten Sammelbandbeiträge als solche vollständig zitiert werden – und nicht allein der Sammelband.⁹ Außerdem ist nicht ersichtlich, warum manchen lateinischen Texten eine Übersetzung beigegeben ist, anderen nicht; in jedem Fall sollten Übersetzungen in deutscher Sprache erfolgen. Sachliche Fehler sind selten.¹⁰

– Wissen – Erzählen 1), 195–217; B. Neil: *Apocalypse then: Dreams and Visions in Byzantine Apocalyptic in the Context of Conflict*. In: W. Minchin/H. Jackson (Hrsgg.): *Text and the Material World: Essays in Honour of Graeme Clarke*. Uppsala 2017, 348–358. Zu Tertullian: P. Siniscalco: *Pagani e cristiani antichi di fronte all'esperienza di sogni e di visioni*. In: V. Branca/C. Ossola/S. Resnik (Hrsgg.): *I linguaggi del sogno*. Florenz 1984, 143–162; D. Devoti: *All'origine dell'oniologia cristiana (con particolare riferimento a Tert., de an. 45–49)*. In: *Augustinianum* 29, 1989, 31–53; G. Guidorizzi: *I demoni e i sogni*. In: S. Pricoco (Hrsg.): *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella tarda antichità*. Soveria Manelli/Messina 1995, 169–186. Zu Lactanz: T.D. Barnes: *Lactantius and Constantine*. In: *JRS* 63, 1973, 29–46; F. Heim: *L'influence exercée par Constantin sur Lactance*. In: J. Fontaine/M. Perrin (Hrsgg.): *Lactance et son temps*. Paris 1978 (*Théologie historique* 48), 55–74; O. Kaltio: *Valuing Oracles and Prophecies: Lactantius and Pagan Seers*. In: M. Kajava (Hrsg.): *Studies in Ancient Oracles and Divination*. Rom 2013 (*Acta Instituti Romani Finlandiae* 40), 199–213. Zu Ambrosius: R. González Salinero: *Los sueños como revelación y corrección de la maldad judaica en la Antigüedad tardía*. In: R. Teja (Hrsg.): *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*. Aguilar de Campo 2002 (*Codex Aqvilarensis* 18), 95–113. Zu Augustinus: M. Dulaey: *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*. Paris 1973; F. van Fleteren: *Augustine and the Possibility of the Vision of God in this Life*. In: *Studies in Medieval Culture* 11, 1977, 9–16; G. Crevation: *Agostino e il linguaggio dei sogni*. In: *Versus. Quaderni di studi semiotici* 50/51, 1988, 199–215; M. Dulaey: *Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin. Du rêve de Monique à la conversion au Jardin du Milan*. In: *Augustinianum* 29, 1989, 379–391; B.J. Koet: *Jerome's and Augustine's Conversion to Scripture through the Portals of Dreams (Ep. 22 and Conf. 3 and 8)*. In: B.J. Koet (Hrsg.): *Dreams as Divine Communication in Christianity. From Hermas to Aquinas*. Leuven 2012, 93–124; St. Seit: *„Aut anima intellegit, et verum est; aut, si verum non est, non intellegit.“ Zur ‚Intellectualisierung‘ von Visionen und Träumen bei Augustinus und ihrer ‚Rationalisierung‘ bei Thomas von Aquin*. In: B. Dieterle/M. Engel (Hrsgg.): *Theorizing the Dream / Savoirs et théories du rêve*. Würzburg 2018 (*Cultural Dream Studies* 2), 117–153.

9 Auf S. 42, Anm. 134 (u. ö.) wird auf Benedetti/Hornung 1997, 149 verwiesen. Gemeint ist J. Thomas: *Der Traum. Wege der Erkenntnis im klassischen Altertum*. In: G. Benedetti/E. Hornung (Hrsgg.): *Die Wahrheit der Träume*. München 1997 (*Eranos N.F.* 6), 145–185.

10 S. 12, Anm. 12: Cyprian war nicht Bischof von Mailand, sondern von Karthago. S. 23, Anm. 39: Artemidors Werk heißt korrekt *Oneirokritika*, nicht *Oneirocriticus*.

Barthel hat insgesamt eine Untersuchung vorgelegt, die mit ihrem philologischen Ansatz und ihrer großen Materialkenntnis das Verständnis einzelner Passagen und Kontexte zweifellos voranbringt, auch wenn in methodischer Hinsicht einige Bedenken angemeldet werden mussten. Sie zeigt vor allem, welch großes Potential den untersuchten Texten innewohnt, wenn es intertextuelle und interkulturelle Bezüge auf verschiedensten Ebenen aufzudecken gilt. Vor allem bedarf es viel mehr derartiger Untersuchungen, die es erst ermöglichen, differenzierte Aussagen über ein Phänomen zu treffen, dem gerne eine überzeitliche Relevanz zugebilligt wird, ohne dass die feinen Unterschiede herausgearbeitet werden. Darauf hingewiesen zu haben, wie schwierig es ist, zu pauschalen und übereindeutigen Ergebnissen zu gelangen, ist nicht das geringste Verdienst dieser Arbeit.

Gregor Weber, Augsburg
gregor.weber@philhist.uni-augsburg.de

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Gregor Weber: Rezension zu: Mareen Barthel: Die Traum- und Visionsdarstellungen in der christlichen lateinischen Literatur der Antike und die pagane Tradition. Eine philologische Untersuchung zu den Traumtheorien und Traum- bzw. Visionsberichten bei Tertullian, Laktanz, Ambrosius und Augustinus. Hamburg: Verlag Dr. Kovač 2019 (Altsprachliche Forschungsergebnisse 13). In: Plekos 22, 2020, 207–214 (URL: <http://www.plekos.uni-muenchen.de/2020/r-barthel.pdf>).
