

Door dromen van Rome naar Jeruzalem. Hiëronymus' en Augustinus' wending van de klassieke literatuur naar de Schrift

Koet, Bart

Publication date:
2010

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Koet, B. J. (2010). Door dromen van Rome naar Jeruzalem. Hiëronymus' en Augustinus' wending van de klassieke literatuur naar de Schrift. Tilburg: Universiteit van Tilburg.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

DOOR DROMEN VAN ROME REDE, UITGESPROKEN DOOR PROF.DR BART J. KOET NAAR JERUZALEM.

HIËRONYMUS' EN AUGUSTINUS' WENDING VAN DE KLASSIEKE LITERATUUR NAAR DE SCHRIFT

Bart J. Koet (Alkmaar, 1955) studeerde theologie en filosofie in Amsterdam (Katholieke Theologische Universiteit en Universiteit van Amsterdam) en bijbelwetenschappen te Rome (Pontificio Istituto Biblico). Na zijn doctoraal examen combineerde hij een baan als wetenschappelijk assistent aan de Universiteit voor Theologie en Pastoraat (Heerlen) met werken in het basispastoraat in het Westland. Hij promoveerde in 1989 met een proefschrift over schriftinterpretatie in het Lucaanse dubbelwerk. Sinds 1994 is hij als universitair docent NT verbonden aan de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht (sinds 2007 Faculteit Katholieke Theologie te Utrecht/Tilburg). Hij was justitiepastor van oktober 1989 tot 2005. Sinds 2005 is hij als docent ook verbonden aan de Hogeschool Leiden (afd. educatie). Sinds 1 april 2009 is hij bijzonder hoogleraar Vroegchristelijke Literatuur aan de Universiteit van Tilburg.

Hij publiceerde niet alleen over schriftinterpretatie in Lukas-Handelingen, maar ook over droomverhalen uit het verleden en over het gebruik van het woord diakonia in de tijd van het ontstaan van het Nieuwe Testament. Daarnaast verscheen er een aantal artikelen van zijn hand over de relatie tussen bijbelse hermeneutiek en pastoraat. In mei 2009 organiseerde hij samen met prof. dr Paul van Geest een congres te Rome over de bronnen van het diaconaat. Dat congres was een joint-venture van de Faculteit Katholieke Theologie en het Patristisch Instituut Augustinianum te Rome.

Hij is getrouwd met Marie José van Bolhuis en vader van Lukas, Beatrijs, Benjamin en Josefiën Koet. Hij is diaken van het bisdom Haarlem-Amsterdam.

Voor zijn recente publicaties: zie <http://www.uvt.nl/webwijs/show/?uid=b.j.koet>.



DOOR DROMEN VAN ROME NAAR JERUZALEM. HIËRONYMUS' EN AUGUSTINUS' WENDING VAN DE KLASSIEKE LITERATUUR NAAR DE SCHRIFT

Rede uitgesproken bij de openbare aanvaarding van het ambt van
bijzonder hoogleraar Vroegchristelijke Letterkunde aan de Universiteit van Tilburg
op 12 maart 2010 door Prof.dr Bart J. Koet.

© Universiteit van Tilburg, 2010

ISBN: 978-90-78886-59-4

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier.

www.uvt.nl

In herinnering opgedragen aan Wim Koet en Gerda Koet-Sinnecker

Inhoud

Inleiding	5
Dromen als legitimering	6
Waar komen dromen vandaan?	8
Afbakening en aanpak	13
Perpetua's dromen: met wie hebben we van doen?	15
De literaire bron: de <i>Passio Perpetuae</i>	15
Exegetische vakliteratuur over de dromen van Perpetua	16
Verwijzingen naar de schrift in de <i>Passio Perpetuae</i>	18
Eerste tussenstand	20
Hiëronymus: Met wie hebben we van doen?	20
Over het vaststellen van droomopvattingen van een vroegchristelijke auteur	22
De literaire bron: een droomverslag van Hiëronymus	26
Exegetische vakliteratuur over de droomvertelling van Hiëronymus	30
Verwijzingen naar de schrift in het droomverslag van Hiëronymus	31
Tweede tussenstand	33
Het droomverslag van Monica in Augustinus' <i>Confessiones</i>	35
Augustinus en Monica: Met wie hebben we van doen?	35

Monica's droompraktijk en Augustinus' visies op dromen	36
De literaire bron: Monica's droom ...	39
... en Augustinus' opening van de schrift in de tuin van Milaan	42
Vakliteratuur over het droomverslag van Monica en Augustinus' tuinervaring	44
Verwijzingen naar de schrift in relatie met het droomverslag	46
Derde tussentijdse opbrengst	49
Dromen als inspiratie tot nieuwe wegen. Toen ...	49
... en nu	51
Dankwoord	53
Bijlage	56

Eminentie,
Excellenties,
Mijnheer de Rector Magnificus,
Dames en heren,

Inleiding Zowel in de exegese als in de patristiek is er de laatste jaren meer aandacht voor de manier waarop de vroegchristelijke auteurs de schrift lezen.¹ Het verband tussen de bijbelse geschriften aan de ene kant en de latere geschriften van de vroege kerk aan de andere kant vraagt om extra aandacht vanuit een wetenschappelijk perspectief. Mijn leeropdracht sluit hierbij aan en gaat over de vroegchristelijke literatuur en de manier waarop in die geschriften dromen en schriftinterpretatie een rol spelen. Uitgaand van onderzoek dat ik in het verleden heb gedaan zal ik laten zien hoe uit de studie van de schrift gewonnen inzichten, vruchtbaar gemaakt kunnen worden voor de studie van de vroegchristelijke literatuur. Het literaire genre van een inaugurele rede vraagt om aansprekende voorbeelden. Een focus op droomverslagen is dan een voor de hand liggende beperking.² In eerder onderzoek heb ik ontdekt dat er in een aantal verhalen zowel uit de latere boeken van het Oude als uit de boeken van het Nieuwe Testament en in de geschriften van de joodse geschiedschrijver Flavius Josefus een patroon herkenbaar was. Het was dit patroon: Die dromen zijn geloofwaardig die, op één of andere manier, bevestigd en gelegitimeerd kunnen worden door de goddelijke wijsheid van de schrift.³ Vandaag wil ik samen met u bezien of die samenhang tussen schrift en dromen ook van belang is bij het bestuderen van de vroegchristelijke auteurs.

¹ C. Kannengiesser [*Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, (Vol I), Leiden/Boston: Brill, 2004, 3-17], wijst erop dat pas sinds de jaren vijftig van de twintigste eeuw apart aandacht wordt besteed aan de exegese bij de vaders. In de exegetische wetenschap werd in die tijd vaak wat meewarig neergekeken op de manier waarop vroegchristelijke auteurs omgingen met de schrift. Voor een heldere probleemstelling en een voorbeeld van deze problematiek, zie G. Rouwhorst, “Kerkvaders en rabbijnen lezen Psalm 23”, in: M. Barnard, *et al.* (eds.), *Letter en Feest. In gesprek met Niek Schuman over Bijbel en liturgie*, Zoetermeer: Meinema, 2004, 143-157.

² Voor een samenvatting en een breed overzicht van visioenen en profetieën in de vroege kerk, zie hoofdstuk 8 van R.L. Fox, *De droom van Constantijn. Heidenen en christenen in het Romeinse Rijk. 150 n.C-350 n.C.* [*Pagans and Christians*, London: Viking, 1986, vert. door Anki Klootwijk], Amsterdam: Agon, 1989, 357-398.

³ Zie voor dit patroon Koet, “Trustworthy Dreams? About Dreams and References to Scripture in 2 Maccabees 14-15, Josephus’ *Antiquitates Judaicae* 11.302-347 and in the New Testament”, in: P.W. van der Horst, *et al.* (eds.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism* (CBET, 33), Leuven: Peeters, 2003, 87-107; nu in: Koet, *Dreams and Scripture in Luke-Acts. Collected Essays* (CBET, 43), Leuven: Peeters, 2006, 25-50.

Ik kan de vraag voor vandaag nu als volgt toespitsen: Wat is de relatie tussen droomverslagen en schriftgebruik in de vroegchristelijke literatuur?

Ik ga op zoek naar een antwoord door te kijken naar drie dromers uit de geschiedenis van de vroege kerk, op de eerste plaats naar Perpetua, een martelares uit het begin van de derde eeuw, vervolgens gaan we naar de vierde eeuw, naar de kerkvader en bijbelvertaler Hiëronymus en tenslotte naar Monica, de moeder van Augustinus. Hoewel hun droomverslagen slechts een bescheiden illustratie vormen van de manier waarop vroegchristelijke auteurs met dromen en schrift omgaan, zullen deze droomverslagen, naar ik hoop, aansprekende voorbeelden zijn van het samengaan van schrift en dromen.

We zullen zien dat in elk van de te bespreken teksten de manier waarop die samenhang gemaakt wordt weer anders is. Ook al spelen in elk van de drie verslagen dromen en schrift een belangrijke rol, de constellatie ervan is elke keer anders. Waar in het verhaal van Perpetua de dromen zeer expliciet worden gelegitimeerd door een verwijzing naar de schrift, is de verhouding tussen schrift en droom zowel in het droomverslag van Hiëronymus als in dat van Monica gecompliceerder. Het zijn de verschillende constellaties die ik zal onderzoeken. Dat onderzoek zal laten zien dat de laatste twee droomverslagen niet alleen een bekering tot een vorm van het monastieke leven legitimeren, maar dat dromen, zowel bij Hiëronymus als bij Augustinus, een rol spelen bij het overwinnen van afkeer van de schrift.

Dromen als legitimering Een blik op de geschiedenis leert dat dromen in die tijd voor zowel een pagaan als voor een joods en christelijk publiek een bijzondere functie konden hebben. In de literatuur van de klassieke oudheid (en lang daarna) wordt telkens weer verteld over de dromen van belangrijke mannen en vrouwen, die hun levensweg voorspellen én legitimeren.

Pagane denkbeelden worden duidelijk uit de dromen van (of over) Romeinse keizers en andere hooggeplaatsten. De Duitse classicus Georg Weber verzamelde in zijn *Habilitationschrift* een indrukkenrijke rij voorbeelden.⁴ Deze rij begint al bij Julius Caesar. Volgens Suetonius droomt deze in het begin van zijn carrière, wanneer hij questor is, in Spanje over een ontering, een verkrachting van zijn moeder.⁵ Alhoewel Caesar zelf door deze

⁴ G. Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike* (Historia, Einzelschriften 143), Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. Overigens geeft Tertullianus in *De anima*, 45 een hele lijst van dromen die betrekking hebben op vorsten uit de klassieke oudheid. Tertullianus noemt ook een aantal voorbeelden van rampen die voorspeld werden door dromen.

⁵ Suetonius, *Iulius* 7,2. Voor de verschillen met Plutarchus, die deze droom plaats laat vinden voordat Caesar de Rubicon overtrekt en daarmee alleenheerser wordt, Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, zie 180-181.

droom verward raakte (*confusus eram*, “ik was er confuus van”), gaven de droomuitleggers hem zeer veel hoop met hun interpretatie, want het overweldigen van zijn moeder zou er op wijzen dat hij de alleenheerschappij (*magisterium*) van de hele aarde zou krijgen, omdat zijn moeder die hij onderworpen had niets anders was dan de aarde, die beschouwd kan worden als de gemeenschappelijke ouder of moeder van allen.⁶ Het boek van Weber laat zien hoe in de levensbeschrijvingen van vele latere keizers dromen vermeld worden die over hun heerschappij, overwinningen of nederlaag vertellen en daarmee duidelijk maken dat deze van hogerhand besloten zijn. Ze legitimeren op die manier de latere gebeurtenissen, die of positief of negatief kunnen uitvallen. Ook in Hellenistisch joodse kringen vinden we echter dromen met een legitimerende functie. Zo inspireerde Judas Maccabeüs, een joodse legeraanvoerder en vrijheidsstrijder, tijdens de vrijheidsstrijd van de Joden tegen de Seleuciden zijn volk met een droomverslag (2 Macc 15,12-16).⁷ Ook de joodse vrijheidsstrijder en geschiedschrijver Josefus (eind eerste eeuw) vertelt in *Joodse Oorlog* 3,351-354 een bijzondere droom. Hij droomde dat Vespasianus, de veldheer van de Romeinen in de oorlog tegen de Joden, keizer zal worden. Het is deze droom die de generaal later zal gebruiken om zijn claim op het keizerschap te legitimeren.⁸ De dromen en visioenen van en over latere christelijke keizers sluiten naadloos aan bij deze Romeinse droomvisioenen. Een bekend voorbeeld is de droom van Constantijn (begin vierde eeuw), die volgens de versie van Rufinus zijn bekering tot het Christendom op een droom teruggevoerd zou hebben.⁹ En over de laatste keizer van Constantijns dynastie, Julianus, droomt zijn moeder voor de bevalling dat ze een Achilles zou baren.¹⁰ We begrijpen waarschijnlijk direct de strekking van deze droom. Deze droom laat zien dat dit kind een bijzonder mens zou gaan worden.

⁶ Weber [*Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 151-152] wijst erop dat hier de eerste vermelding is dat een Romeinse leider droomuitleggers in zijn gevolg had.

⁷ Koet, “Trustworthy Dreams?”, 32-37.

⁸ *Ibidem*, 37-43. De droom van Josefus wordt genoemd bij Dio Cassius [64 (65), 9,1] en Seutonius [*Vespasianus*, 5,1-4]; zie Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 189-199, vooral 190-191.

⁹ Zie Rufinus, *Historia ecclesiastica*, IX,8,15. Volgens Socrates van Constantinopel (*Historia ecclesiastica* I, 2, 3) en Eusebius (*Vita Constantini*, I, 27-30) is het meer een visioen tijdens de dag.

¹⁰ Joannes Zonaras, *Epitome historiarum*, 13,10,2; zie Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 163.

We zien verschillende motieven terugkeren in deze droomverslagen over belangrijke mannen of vrouwen. Twee belangrijke motieven zijn:

- 1) Dromen kondigden een belangrijke wending aan in het leven van dromers of van een hoofdpersoon waarover gedroomd werd.
- 2) Voor zover een droom werd geïnterpreteerd als een godsgeschenk, konden de aanspraken van troonpretendenten, van generaals, maar bijvoorbeeld ook van profeten, worden gelegitimeerd.

Waar komen dromen vandaan? Hoe komt het dat dromen zo'n belangrijke functie konden hebben? Het gebruik van droomverslagen om te legitimeren dat leiderschap een goddelijke missie was, getuigt van de wijder verspreide, toentertijd cultureel aanvaarde idee dat dromen goddelijke boodschappen konden zijn. Dit inzicht heeft zeer oude wortels. De eerste verwijzingen naar dromen zijn te vinden in zeer oude geschriften en wel in de kleitabletten van de Sumeriërs (deze cultuur bestond van ongeveer 4000 tot 2000 jaar voor onze jaartelling).¹¹ In de verhalen van het beroemde Gilgamesj-epos (oudste versie waarschijnlijk al uit 2100 voor onze jaartelling) bemoeien de goden zich intensief met de dromen van de mensen. Ook in de oudste Griekse literatuur vinden we het concept dat dromen gezien konden worden als boodschappen van God.¹² Een voorbeeld daarvan kunnen we vinden in het begin van het eerste boek van Homerus *Ilias* (toegeschreven aan Homerus, die rond 800 voor onze jaartelling geleefd zou hebben) waar Achilles in de krijgsraad zegt: "Zoon van Atreus, het loopt ten einde, dit wordt een terugtocht naar ik meen, als wij tenminste het leven houden, nu bij de oorlog ook nog de zwarte dood komt. Maar kunnen wij geen waarzegger, priester of wellicht ook een droomuitlegger raadplegen – want een droom is uit God (A 59-63)".

¹¹ A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. With a Translation of an Assyrian Dream Book* (TAPS, N.S. 46, part 3), Philadelphia, 1956, 179-373, vooral 184-244. Cfr A. Zgoll, *Traum und Welterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3. - 1. Jt. v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens*, (Alter Orient und Altes Testament, 333), Münster: Ugarit Verlag, 2006. Zie J. Lanckau, *Der Herr der Träume. Eine Studie zur Funktion des Traumes in der Josefs Geschichte der Hebräischen Bibel* (AThANT, 85), Zürich: Theologischer Verlag, 2006. Voor een Nederlandse vertaling, zie Th. de Feyter, *Het Gilgamesj-epos*, Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien, Amsterdam: Ambo, 2005.

¹² Zie A.H.M. Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht: Hes Publishers, 1978 en R.G.A. van Lieshout, *Greeks on Dreams*, Utrecht: Hes Publishers, 1980.

Wie hedendaagse populaire boeken over dromen openslaat, zal vaak kunnen lezen dat men in primitieve culturen, in het oude Griekenland, of in het oude Israël, standaard geloofde dat dromen van God kwamen.

Als we de historische bronnen echter nauwkeurig bestuderen, zien we dat een dergelijke stelling te gemakkelijk en te eenzijdig uitgedragen wordt. Ook toen beseften men namelijk wel degelijk dat de ene droom de andere niet is. Ik wil daarom hier enkele voorbeelden nader bezien.

Het is Aristoteles (384 v. Chr.-322 v. Chr.) die – enigszins in tegenstelling tot andere Griekse denkers en dichters – dromen niet (meer) als spirituele reizen ziet, maar als een gevolg van fysiologische processen.¹³ In een drietal aan dromen en slaap gewijde geschriften (*De somno et vigilia*, *De insomniis* en *De divinatione per somnum*) laat hij zien dat zowel processen binnen als buiten het lichaam een rol kunnen spelen bij slapen en dromen.¹⁴ Voeding veroorzaakt de beweging in het lichaam met als uiteindelijk resultaat de slaap. Dromen ontstaan ook uit bewegingen. Het kan zijn dat tijdens de waaktoestand onze zintuigen zoveel prikkels hebben gehad dat er een aantal nog niet verwerkt zijn maar toch bewaard worden (zie *De insomniis* 461 b21). In de nacht worden deze waarnemingen alsnog duidelijk. Aristoteles gebruikt hiervoor het beeld van de stromende rivier. Pas als de rivier rustig is kan men zich in het water spiegelen. Wanneer in de nacht de zintuigen niet meer een kolkende maalstroom van allerlei indrukken op zich afkrijgen, kunnen de kleine bewegingen alsnog geregistreerd worden. Maar in de slaap kunnen kleine invloeden van buiten zich voordoen als grote dingen. Wanneer een slaper warm wordt, dan droomt hij dat hij door een brandend vuur loopt. Aristoteles ziet ook dat bepaalde dromen het vervolg zijn van handelingen overdag (463 a21-31). We zien dat bij Aristoteles dromen vooral een – wat ik voor het gemak hier maar noem – materiële oorzaak hebben. Daarmee lijkt hij een goddelijke oorsprong te ontkennen.

¹³ Ook andere denkers zagen dat er een verband kon zijn tussen fysiologische processen en dromen, zie de werken van Plato. Suzanne MacAlister [*Dreams and Suicides. The Greek Novel from Antiquity to the Byzantine Empire*, London-New York: Routledge, 1996, 5] wijst erop dat volgens Plato nare dromen soms het gevolg zijn van het niet goed tot rust komen van het lichaam (*Republiek* 572a). Bovendien kunnen volgens Plato dromen ook een wensvervulling zijn (*Republiek* 571c).

¹⁴ Voor de Griekse tekst, zie D. Gallop, *Aristotle. On Sleep and Dreams. A Text and Translation with Introduction, Notes and Glossary*, Warminster, Wiltshire: Aris & Phillips, 1996; voor de Nederlandse vertaling: Aristoteles, *Over het geheugen, de slaap en de droom*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door P. van der Eijk, Groningen: Historische uitgeverij, 2003.

Het rationalisme dat velen aan Aristoteles toeschrijven blijkt echter zijn grenzen te hebben, want een bepaald soort dromen stelt Aristoteles voor problemen. Dat zijn de voorspellende dromen. Omdat beesten ook dromen, kunnen dromen naar zijn overtuiging niet door God gezonden zijn, maar hoe kan het dat sommige dromen kennis overdragen die de dromer niet kennen kan? Aristoteles noemt dergelijke dromen demonisch, van de demonen komend (*De divinatione per somnum*, 463 b14-15).¹⁵ Demonen zijn een soort tussenwezens, niet goddelijk maar wel bovenmenselijk.¹⁶ In de oudheid staat de term *demon* zeker niet synoniem voor *duivel*. Socrates sprak bij een goede ingeving zelfs over de raad die zijn *daimonion* hem gaf, zijn *demoontje*, letterlijk vertaald.¹⁷

Een vergelijkbare dilemma over de oorsprong van dromen kunnen we terugvinden in de geschriften van Israël. Dit is wat ik elders een bijbelse droomdilemma noemde: Sommige dromen zijn goddelijke openbaringen, maar de meeste niet.¹⁸

De meeste dromen die in de bijbel voorkomen worden in de verhalen geduid als van goddelijke oorsprong en als openbaring van een boodschap van God. We illustreren dit aan verhalen over twee Jozefs. Jozef, de zoon van Jakob, wordt – door zijn eigen dromen te vertellen – bijna vermoord, maar kan dankzij zijn *droominterpretaties* wel de gevangenis verlaten als een vrij man, en het brengen tot onderkoning van Egypte. Jozef duidt zijn interpretaties als door God geïnspireerd. Ook zijn naamgenoot Jozef, de man van Maria, neemt de cruciale beslissing om bij Maria te blijven nadat een engel van de Heer hem in een droom verscheen (Mat. 1,20.24).

¹⁵ Van der Eijk (Aristoteles, *Over het geheugen, de slaap en de droom*, 92) vertaalt dat met “bovenmenselijk”, terwijl Gallop, *Aristotle*, hier “daemonic” vertaalt. Dat Aristoteles hier een goddelijke oorsprong van dromen verwerpt, merkt ook Sigmund Freud op. In het begin van zijn boek *Die Traumdeutung* [Leipzig-Wien: Franz Deuticke, 1900 (=1899)] verwijst hij naar deze passage en merkt daarbij op dat Aristoteles meent dat de droom niet voortkomt uit een bovennatuurlijke openbaring, maar volgt uit de wetten van de menselijke geest. De laatste is overigens wel met een godheid verwant. Dat laatste lijkt vooral een interpretatie van Freud. In een voetnoot zegt Freud dat Aristoteles verklaart dat dromen van demonische, en niet van goddelijke aard zijn. Freud meent dat zonder twijfel dit onderscheid veelbetekenend is. Freud voegt daar overigens wel aan toe: “Als wij er tenminste de juiste vertaling van wisten te geven”. Ik gebruik hier: S. Freud, *De droomduiding*, (vertaling: T. Grafdijk), Amsterdam-Meppel: Boom, 1987, 41, voetnoot 4. Voor een kritische bespreking van Freud en de betekenis van *daimonia* in deze tekst, zie Gallop, *Aristotle*, 43-48.

¹⁶ Ook bij latere schrijvers vinden we de idee dat dromen niet van de goden komen, maar van de demonen, zo bijvoorbeeld bij Plutarchus en Apuleius. Zie Patricia Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998, (2ed.), 55. Deze voorstelling komt uitvoerig terug bij de kerkvaders, bijvoorbeeld bij Tertullianus, *De anima*, 45-47.

¹⁷ Zie Plato, *Apologie* 40a, Plato, *Theaetetus* 151a, Plato, *Euthyphro* 3b.

¹⁸ B.J. Koet, “Divine Dream Dilemmas: Biblical Visions on Dreams”, in: K. Bulkeley, *et al.*, (eds.) *Dreaming in Christianity and Islam: Culture, Conflict and Creativity*, New Brunswick (New Jersey) - London: Rutgers University, 2009, 17-31.

Toch beseftte men in bijbelse tradities wel degelijk dat niet alle dromen goddelijke boodschappen brachten. Dat blijkt bijvoorbeeld uit een tekst van Prediker die zegt dat sommige dromen door veel bezigheid overdag komen (Pred. 5,2).¹⁹ En de rabbijnen stellen in een latere traditie zelfs expliciet dat 'bijzondere' dromen verhoudingsgewijs toch niet veel voorkomen. Slechts één op de zestig dromen is volgens *Babylonische Talmud Berachot 57b* profetisch.²⁰

De vanzelfsprekendheid waarmee in oudere lagen van het OT [=Oude Testament] dromen gezien konden worden als goddelijke openbaring verdwijnt geleidelijk. In de latere boeken van de bijbelse traditie vindt men een kritischere houding ten opzichte van dromen.

Een voorbeeld is Jezus Sirach 34,1-8 (Jezus Sirach is te dateren ongeveer 180 voor Chr). In Jezus Sirach 34,4 wordt gesteld dat dromen bedrog zijn. Deze tekst sluit de mogelijkheid dat dromen goddelijke openbaring kunnen zijn echter niet helemaal uit. In 34,6 zegt Jezus Sirach dat men niet op dromen moet letten, tenzij ze door God gegeven zijn als een gunst. Dat roept de vraag op welke dromen geloofwaardig zijn en onder welke voorwaarden.

Met deze achtergrondgegevens zal het niet verbazen dat we in de theologische vakliteratuur onheldere discussies kunnen tegenkomen over de plaats en betekenis van dromen in het NT [=Nieuwe Testament] en de vroegchristelijke literatuur. Zo is er wel beweerd dat dromen in de christelijke traditie niet meer van belang zouden zijn, omdat er in het NT zo weinig dromen staan.²¹ Deze stelling is onhoudbaar.²² In het NT zelf vinden we op

¹⁹ In Pred. 5,6 wordt opgemerkt dat veel dromen en veel woorden ijdelheid zijn. Met andere woorden: In de bijbel wordt een onderscheid gemaakt tussen belangrijke dromen (die zeldzaam zijn) en de vele dromen die komen door de onrust van de dag. Zie de opmerking van Flavius Iosephus apropos de droom van Jozef: "Hij had een gezicht dat erg verschillend was van de dromen die gewoonlijk (ons) toekomen in de slaap" (*Joodse Oudheden* 2,11). In de *Oneirocritica*, een van de belangrijkste dromenboeken van de oudheid, maakt Artemidorus dit verschil ook. Voor een Engelse vertaling van Artemidorus, zie R.J. White, *English Translation and Commentary, Artemidorus, The Oneirocritica, The Interpretation of Dreams*, Park Ridge, New Jersey: Noyes, 1975. Er is een Nederlandse vertaling: Artemidorus van Dalkis, *Droomboek*, Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Simone Mooij-Valk, 's Hertogenbosch: Voltaire, 2003.

²⁰ Voor een inleiding op het rabbijnse dromenboek, zie B.J. Koet, *Geloofwaardig dromen. Over bijbelse en rabbijnse visies op dromen*, Hilversum: Folkersmastichting, 2002, Voor de aangehaalde tekst zie 42. De geciteerde rabbijnse traditie is neergeslagen in de vijfde eeuwse Babylonische Talmoed, maar kan terug gaan op oudere tradities.

²¹ Zie A. Oepke, TWNT, 5, s.v. *ὄναρ*, 220-238, met name "Traum und Traumdeutung im Alten Testament", 228-231 en "Der Traum im Neuen Testament", 234-236.

²² Voor een verklaring van het feit dat er in de evangelies, de levensbeschrijvingen van Jezus, minder dromen voorkomen, zie Koet, "Why Jesus does not dream. About Divine Communication in Luke-Acts" in: *Id., Dreams and Scriptures in Luke-Acts*, 11-24.

cruciale plekken in de Handelingen der Apostelen droomverslagen en droomvertellingen.²³ Daar komt bij dat we in de apocriefe en vroegchristelijke literatuur veel verwijzingen kunnen vinden naar dromen en droomverslagen. Sommige kerkvaders hebben zelfs uitgewerkte droomtheorieën. De visie dat dromen een bijzondere religieuze lading kunnen hebben, lijkt in deze tijd en geschriften dus wel degelijk nog aanwezig te zijn. Maar om mijn onderzoeksvraag goed te kunnen beantwoorden is het van belang te weten dat vroege christenen een religieuze oorsprong en betekenis van dromen zeker niet *naïef* of *vanzelfsprekend* hebben aangenomen. Dat dit niet zo was kunnen we om te beginnen reeds aantonen aan de hand van het feit dat vele christenen afkomstig waren uit de pagane of joodse tradities en de uitgangspunten van deze tradities gewoon overnamen. Maar daarnaast zien we dat het droomdilemma inmiddels cultureel wijder verbreid was dan ten tijde van oudere schriftuurlijke bronnen. Uitgaande van de hypothese dat de eerste generaties christenen, net als hun joodse tijdgenoten, niet hebben kunnen uitgaan van de vanzelfsprekendheid waarmee in oudere lagen van het OT dromen werden gezien als goddelijke openbaring, valt op dat verwijzingen naar de schrift een belangrijke rol spelen bij de vraag welke dromen geloofwaardig zijn.

Ik wil teruggrijpen op eerdere onderzoeksuitkomsten als ik in het hiernavolgende gedeelte aan de hand van de drie genoemde droomverslagen uit de oude kerk bespreek wat de relatie is tussen droomverslagen en schriftgebruik. Reeds eerder heb ik vastgesteld dat een passage in 2 Makkabeeën een voorbeeld is van hoe droom en schrift kunnen samenhangen.²⁴ Het tweede boek Makkabeeën is waarschijnlijk in het jaar 120 voor onze jaartelling geschreven en daarmee bijna even oud als de vaak als kritisch ten opzichte van dromen geïnterpreteerde tekst van Jezus Sirach 34. We bevinden ons dus bijna in hetzelfde tijdvak. In het boek 2 Makkabeeën worden droom en schrift niet tegenover elkaar geplaatst maar juist gepresenteerd als complementair. Dat wordt verteld in 2 Makk. 15. In de context van de joodse strijd tegen de Seleucidische koning Antiochus IV (ca. 215-164 v. Chr.) spreekt Judas Makkabeüs zijn volgelingen moed in met behulp van teksten uit de Tora en uit de profeten (2 Makk. 15,9) én door een droom te vertellen (15,12-16). In die droom verschijnt

²³ Zie bijvoorbeeld Hand. 16,6-10; vergelijk Koet, "Im Schatten des Aeneas: Paulus in Troas (Apg 16,8-10)", in: R. Bieringer *et al.* (eds.), *Luke and his Readers* (Fs. A. Denaux, BETL, 182) Leuven: Peeters, 2005, 415-439; nu in: *Dreams and Scriptures in Luke-Acts*, 147-171.

²⁴ Voor wat volgt zie Koet, "Trustworthy Dreams".

de Hogepriester Onias samen met Jeremia.²⁵ De droom in 15,11-16 blijkt “geloofwaardig” (15,11) geacht te zijn omdat deze gerelateerd kon worden aan de schrift.²⁶ Voordat ik me echter tot bovengenoemde teksten wend, maak ik een paar kanttekeningen over de droomterminologie, over de afbakening van ons onderzoek, alsook over de gevolge aanpak bij dat onderzoek.

Afbakening en aanpak Voor ons onderzoek wil ik vooral een literaire vraagstelling hanteren: Hoe functioneren dromen in oude teksten? Eén van de problemen bij het bestuderen van dromen in het heden en verleden is het omschrijven van wat een droom nu eigenlijk is. Wanneer men kijkt welke woorden gebruikt worden in het Grieks voor het verschijnsel *droom* dan komen tientallen woorden daarvoor in aanmerking.²⁷ En onder degenen die bijbelse teksten en traditie bestuderen is er een discussie over het verschil en de overeenkomst tussen een droom en een visioen. Deze fenomenen lijken tot op zekere hoogte inwisselbaar bijvoorbeeld op grond van de parallellie van “gezichten zien” en “dromen”, in Joël 2,28-32 (zie Hand.2,17-21).²⁸ De vrij ingewikkelde problematiek van moderne of klassieke definities van dromen zal ik hier echter laten rusten. Voor mijn doel van vandaag is het wel goed om een verschil tussen een droomverslag en een droomvertelling aan te geven.²⁹ Een *droomverslag* is alleen het verslag van de droom zelf, terwijl in een *droomvertelling* genoemd droomverslag een belangrijke functie vervult in de vertelling.

²⁵ De wijze waarop dromen voorkomen in dit geschrift is ook om andere redenen bijzonder interessant. In de joodse geschriften worden aanvankelijk nog geen *eidolon*-dromen vermeld: dromen waarin figuren optreden. In de confrontatie met het hellenistische denken duikt zo'n droom voor het eerst op in 2 Macc 15,11-16. Het enige andere voorbeeld in een bijbels geschrift is te vinden in het NT en wel in Hand. 16,8-10. Voor deze passage, zie Koet, “Im Schatten des Aeneas: Paulus in Troas”. Bij vroegchristelijke auteurs vindt men ook dit soort dromen, die wel epifaniedromen genoemd worden, bijvoorbeeld door W.V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge, Massachusetts – London, England: Harvard University Press, 2009. Voor een definitie van een epifaniedroom, zie 34-41.

²⁶ Voor deze passage en voor een gelijksoortig patroon bij Flavius Josefus en in de eerste hoofdstukken van Mattheüs, zie Koet, “Trustworthy Dreams?”.

²⁷ Voor een lijst van Griekse termen, zie Weber, *Kaiser, Träume und Visionen*, 31-33.

²⁸ Ook Weber, *Kaiser, Träume und Visionen*, waagt zich niet aan een definitie. Zie de titel van zijn tweede hoofdstuk: *Statt einer Definition: Träume und Visionen in der Antike* (30-55). Hij behandelt antieke droomtheorieën en de plaats van dromen en visioenen onder de verschillende goddelijke verschijningsvormen. Naast een beschrijving van vraagstelling, methode en opbouw, besteedt hij uitgebreid aandacht aan de problemen die opkomen wanneer men probeert dromen en visioenen te definiëren of te onderscheiden.

²⁹ Voor dit onderscheid zie bijvoorbeeld Lanckau, *Der Herr der Träume*, 49-51.

In een droomvertelling kunnen zelfs verschillende droomverslagen tegelijk voorkomen, die vaak met elkaar verbonden zijn. Het zal duidelijk zijn dat het bij een droomverslag vooral gaat over de droom zelf waarvan een interpretatie nog uitstaat, terwijl in een droomvertelling de context expliciet of impliciet iets van een interpretatie duidelijk maakt. Bij een droomvertelling gaat het niet alleen om de interpretatie van de vertelde droom, maar hebben de droom en de interpretatie(s) ervan een rol in het verhaal. Wanneer we ons wenden tot geschriften uit het verleden hebben we meestal te maken met droomvertellingen.³⁰ Ik zal drie droom(raam-)vertellingen bespreken. Ik begin met een droomster uit de begin van de derde eeuw. Bij haar wordt op een eenvoudige manier duidelijk hoe een verwijzing naar de schrift haar dromen legitimeert. Op dezelfde manier ga ik vervolgens in op twee iets gecompliceerdere droomverslagen uit de zeventiger jaren van de vierde eeuw, namelijk op het verslag van Hiëronymus en dat van Monica, de moeder van Augustinus. Bij elke van de hier te bespreken droomvertellingen doorloop ik dezelfde methodische stappen. Eerst begin ik met een korte introductie van de literaire bron die de vertelling bevat. Vervolgens bespreek ik hoe het droomverslag functioneert in de droomvertelling. Aansluitend ga ik in op representatieve recente vakliteratuur. Bij deze behandeling van de vakliteratuur blijkt overigens dat vakgenoten mogelijke verwijzingen naar schrift vaak verwaarlozen of zelfs over het hoofd zien. Daarom geef ik hier specifiek aandacht naar de allusies op de schrift en de functie van deze verwijzingen in het verhaal. Aan het eind van deze rede wil ik kort samenvatten hoe de dromen zich in de verschillende constellaties verhouden tot de schrift, waarnaar door bijbelteksten verwezen wordt.

³⁰ In de periode waarover ik spreek werd de verzameling boeken die tegenwoordig meestal de bijbel genoemd wordt, met verschillende termen aangeduid, maar het meest met de term *schrift* of *de schriften*. Dat was al in de latere boeken van het OT de aanduiding van boeken met een bepaalde canonieke status. Ook in het NT vinden we een dergelijk gebruik (bijvoorbeeld Luc. 24,32). Ook al werd de aanduiding *τὰ βιβλία* (waarvan ons woord bijbel afgeleid is) wel gebruikt (bijvoorbeeld 1 Makk. 12,9), tot ver in de middeleeuwen had men het toch veel vaker over *Scriptura*, de Latijnse vertaling van het Griekse *ἡ γραφή ὡς αἱ γραφαί*, wanneer men over de bijbel sprak. Overigens moet men niet te snel bij die schriften een bijbel voor ogen hebben zoals we die tegenwoordig hebben. Er was een diversiteit aan vertalingen. Bovendien werden de boeken meestal nog niet in één band uitgegeven. We zullen zien dat Augustinus de brieven van Paulus in een aparte codex in zijn huis had liggen. Wanneer het gaat over de rol van de schrift in het leven van de vroege kerk, spelen op de achtergrond allerlei vragen mee, waar ik hier niet op in kan gaan. Zo is het de vraag welke vorm van schrift voor wie bereikbaar was. Hoe werd met de schrift geleefd, wie las er en waar? Hoe werd dat gezien in niet-christelijke kringen? Het is vrij moeilijk op deze vragen antwoord te geven. We weten niet veel zeker over de getalsverhoudingen tussen niet-christenen en christenen. R. MacMullen, [*The Second Church. Popular Christianity. A.D. 200-400*, (Writings from the Greco-Roman World Suppl. Series, 1) Atlanta: SBL, 2009] meent dat de vroegchristelijke literatuur onbetrouwbaar was over de hoeveelheid christenen in de periode die hij bestudeert. Hij baseert zich liever op de in zijn ogen objectieve gegevens van de archeologie.

Perpetua's dromen:

Met wie hebben we van doen? Het zijn meestal, maar niet altijd, mannen waarvan we de dromen overgeleverd gekregen hebben en het zijn vrijwel alleen mannen die over hun dromen schrijven. Toch is er een uitzondering. Op 7 maart 203 werd een jonge vrouw op grond van haar christen-zijn ter dood gebracht in het amfitheater van Carthago. Deze Perpetua was een getrouwde vrouw, een twintiger, net moeder geworden, van goede komaf en met een goede opvoeding. Hoewel er in die tijd geen keizerlijke wetgeving bestond die christen-zijn als illegaal bestempelde, konden plaatselijke overheden wel christenen veroordelen, ook ter dood, omdat ze als atheïsten de offers voor de keizer en de (andere) goden weigerden te brengen.

De literaire bron:

de *Passio Perpetuae* De geschiedenis van Perpetua is beschreven in de *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*.³¹ In die levensbeschrijving staan verschillende droomverslagen. Wat deze *passio* bijzonder maakt is dat een groot gedeelte van de tekst zou bestaan uit Perpetua's eigen aantekeningen, uit de tijd dat ze al in de gevangenis zat (3-10). Die periode gaat vooraf aan haar marteldood. Even uitzonderlijk is het feit dat Perpetua in haar tekst uitgebreid verhaalt over haar dromen. Samen met een vrij lang droomverslag van haar leraar Saturus (cap 11-13) zijn deze geschriften door een onbekende verteller, die ik in het vervolg typeer als de redacteur, gecombineerd met een verhandeling over de marteldood van Perpetua en haar gezellen (15-21) en voorzien van een inleiding (1-2).³²

³¹ Er zijn drie Latijnse versies en een Griekse versie van deze passie bekend. Alhoewel in deze *passio* ook het martelaarschap van een paar mannen speelt, zijn het Perpetua en Felicitas die in de *Wirkungsgeschichte* vooral doorleven, zelfs zozeer, dat ze samen in de canon van de H. Mis zijn terechtgekomen. Augustinus heeft een bijzondere belangstelling voor deze vrouwen en preekt er verschillende malen over. Voor een Latijnse tekst en een Nederlandse vertaling van de *passio* en van Augustinus' preken, zie *Eeuwig geluk, De passie van de vroeg-christelijke martelaressen Perpetua en Felicitas en drie preken van Augustinus*, bezorgd en vertaald door V. Hunink – Elisabeth van Ketwich Verschuur – A. Akkermans, (*Ad Fontes*), Zoetermeer: Meinema, 2004.

³² Voor de opbouw en de verhoudingen tussen de verschillende delen, zie bijvoorbeeld B. Freiherr von Dörnberg, *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin*, (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte; 23), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008.

In het vierde hoofdstuk wordt verteld dat haar broer haar zegt dat zij waardig zal zijn om in dromen te vragen naar de toekomst. Perpetua bevestigt dat ze met God kan praten (*sciebam fabulari cum Domino*) en belooft dat ze de volgende dag zijn vraag zal beantwoorden. In het vervolg van dat hoofdstuk vertelt Perpetua haar eerste droom. In die droom beklimt zij samen met Saturus een ladder die tot de hemel reikt. Daar ontvangt zij van een herder een hapje kaas. Zij en haar broer leggen dit uit als een voor- teken van hun komende lijden. In hoofdstuk 7 en 8 worden twee dromen verhaald. In beide dromen droomt Perpetua over het lot van haar jonggestorven broertje.³³ In hoofdstuk 10 droomt zij over de strijd in de arena, waarbij ze droomt dat ze een man wordt.³⁴

Exegetische vakliteratuur over de dromen van Perpetua

Er is veel geschreven over de dromen van Perpetua.³⁵ Ook al verwijst menig uitlegger naar mogelijke bijbelse reminiscenties, er is niet veel expliciete aandacht voor het gebruik van de schrift in deze *passio*. Iemand die wel ingaat op mogelijke bijbelse allusies is Patricia Cox-Miller. Zij vindt echter dat de meeste uitleggers – door zich te concentreren op Perpetua’s rol als catechumeen en martelares – Perpetua’s dromen zien als reflecties van een theologische en culturele praxis. Door de verschillende beelden van Perpetua’s dromen te isoleren en te verbinden met theologisch materiaal buiten de tekst van de dromen zelf verwaarlozen ze de *oneiric*

³³ De dromen van Perpetua zijn een van de belangrijkste bronnen voor volkse, niet-theologische ideeën over het leven na de dood in het vroege Christendom, zie A.P. Orban, “The Afterlife in *Passio Perpetuae*”, in: A.A.R. Bastiaensen, *et al.* (eds.) *Fructus Centesimus*, Mélanges offert à Gerard J.M. Bartelink à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire (Instrumenta Patristica, XIX), Steenbrugge: Brepols 1989, 269-277, hier 270-271.

³⁴ Vanuit het oogpunt van genderstudies is deze passage interessant: Voor een specifieke bespreking hiervan, zie Stephanie L. Cobb, *Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts* (Gender, Theory, and Religion) New York: Columbia University Press, 2008.

³⁵ Von Dörnberg [*Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche*, 68-151, vooral 68-69 en in voetnoten 1 en 4] laat zien hoe ook in het moderne onderzoek deze passie veel aandacht krijgt. Daar zijn verschillende oorzaken voor. Het gaat om een autobiografisch getinte tekst die door een vrouw geschreven is en waarin haar dromen een grote rol spelen. Gezien deze combinatie is dit geschrift een unieke historische bron. Zie Joyce E. Salisbury, *Perpetua’s passie. Leven en lijden van een Romeinse vrouw*, Amsterdam: Wereldbibliotheek, 2001. Zie ook het hoofdstuk over Perpetua in Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 148-183. In de literatuur wordt er meestal van uitgegaan dat deze *passio* een vrij betrouwbaar document is. Hier ga ik niet op deze problematiek in, maar zie: Ilaria L. E. Ramelli, “Il dossier di Perpetua: Una rilettura storica e letteraria,” *RIL* 139 [2005]: 309–352, en Judith Perkins, *Roman Imperial Identities in the Christian Era*, London: Routledge, 2009, 159–171.

experience, met andere woorden, de droomervaring wordt verwaarloosd.³⁶ Zij vraagt zich af of het wel terecht is om in droomverslagen impliciete verwijzingen naar schriftteksten te vinden. Zou de ladder die Perpetua ziet in haar eerste droom (caput 4) wel naar de ladder in de droom van Jakob verwijzen?³⁷

Cox-Miller meent dat de interpretaties van de droom bepaald worden door het perspectief en de context van degene die interpreteert. Zijzelf kiest ervoor om de dromen te onderzoeken met als vraagstelling hoe een christelijke vrouw – met nadruk op vrouw en niet op christelijk – zich in deze dromen presenteert. Zij volgt daarbij de Franse filosoof Kristeva.

Cox-Miller leest de dromen van Perpetua als een transformatie van de sociale rol van de vrouw. Vooral de laatste droom waarin Perpetua zichzelf ziet als een man is voor Cox-Miller een sterk argument om deze passage vanuit dat perspectief te bekijken. Uiteindelijk krijgt “de man-geworden” Perpetua een tak met gouden appels en dat is volgens Cox-Miller een verwijzing naar Afrodite. Een verwijzing naar zo’n symbool van vrouwelijkheid zou staan voor een uiteindelijke erkenning van de vrouwelijke identiteit.³⁸

Het lijkt mij dat Cox-Miller hier in haar bespreking van de *Passio Perpetuae*, aan overinterpretatie doet en bovendien selectief is bij de verwijzingen naar de mogelijke bron van herkomst. Waarom zou de gouden appel wel mogen verwijzen naar Afrodite en kan de ladder niet de schrift oproepen?

Een aanwijzing voor het belang van de schrift in deze tekst kan men namelijk evident vinden in de opbouw van het verhaal. De opbouw van een verhaal is van groot belang voor de interpretatie. En die opbouw is zeker ook van belang als men wil kiezen voor een interpretatie vanuit genoemd gender-perspectief. Onmiddellijk na de dromen van Perpetua wordt een uitvoerig verslag geciteerd van een droomverslag van een andere aanstaande martelaar, de man Saturus (caput 11). In het verslag dat duidelijk samenhangt met dat van Perpetua in caput 4 gaat Saturus samen met haar naar de hemel. Juist omdat in het eerste droomverslag van Perpetua Saturus ook voorkomt zijn de droomverslagen in caput 4 en in 11 te typeren als een dubbeldroom, een droom van een man en vrouw. De samenhang is echter ook belangrijk voor mijn vraagstelling.

³⁶ Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 151.

³⁷ *Ibidem*, 154-155.

³⁸ *Ibidem*, 182.

Verwijzingen

naar de schrift in de *Passio Perpetuae* Het zoeken naar bijbelse beelden en allusies in deze passio is te verantwoorden omdat de tekst van de *Passio Perpetuae*, zoals we hieronder zullen zien, nadrukkelijk naar de schrift verwijst. De verwijzing naar een Joël-Handelingen citaat in het begin van de tekst en de rol van dat citaat in het gehele geschrift krijgen niet genoeg aandacht in de wetenschappelijke literatuur.³⁹ Het lijkt erop dat de dromen van Perpetua door haarzelf en de uitleggers tot op de op dag van vandaag zonder meer gezien worden als van goddelijke oorsprong. Dat is minder vanzelfsprekend dan het lijkt. Ook de vroege kerk wist dat dromen bedrog kunnen zijn of dat men veel droomt wanneer men te hard werkt (Pred. 5,2). Daarom laat de redacteur van de verslagen van Perpetua en Saturus hun geschriften voorafgaan door een principiële statement (1-2; zie ook het slot 21). Hij begint zijn stuk met de constatering, dat men in zijn eigen tijd (*in praesenti suo tempore*) deze gebeurtenissen niet zo waardevol acht omdat ze nog zo recent zijn. De redacteur sluit aan bij een in zijn cultuur levend oordeel. Alleen wat echt oud is, kan belangrijk zijn.⁴⁰ Daar gaat de redacteur tegenin. Hij gaat vervolgens zelfs een stapje verder. Niet alleen de oude voorbeelden van geloof zijn opbouwend om te lezen. De (toentertijd) recente marteldood van Perpetua en Felicitas zullen ooit oude en eerbiedwaardige voorbeelden (*documenta*) zijn. De voor hem recentste gebeurtenissen moeten we misschien zelfs hoger aanslaan. Dat beargumenteert de redacteur door expliciet te verwijzen naar een bijbelwoord, en wel naar Joël 3,1-5. Die tekst heeft het over het heil in de laatste dagen, en de redacteur gebruikt die verwijzing om te laten zien dat zijn eigen tijd minstens zo belangrijk is als het verleden. Joël belooft in 3,1-5 niet alleen de gave van de Geest, maar hij kondigt ook aan dat de zonen en de dochters zullen profeteren dat de jongelingen visioenen zullen zien en de oude mannen dromen zullen dromen.⁴¹ De tekst van Joël 3,1-5 wordt in het begin van het boek Handelingen gebruikt als een teken van de nieuwe tijd die met dood en verrijzenis van Jezus aanbroken is (Hand. 2,17-21). Uitgebreide citaten zijn zeldzaam in Lucas-Handelingen en waar ze voorkomen, zoals in Hand. 2, hebben ze een functie om een belangrijk element te onderstrepen of om een nieuwe fase in te leiden.⁴² De apostelen ontvangen de Heilige

³⁹ Dat het een citaat uit Handelingen is en niet een citaat uit Joël blijkt uit de tekstvorm. Net als in Hand. 2,17 staat in het midden van de eerste zinsnede: “Zegt de Heer”. Dat wordt in Hand. 2 aan het Joël-citaat toegevoegd. Voor de tekstvorm in Handelingen, zie G.J. Steyn, *Septuagint Quotations in the context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum* (CBET, 12), Kampen: Kok, 1995, 74-90.

⁴⁰ Dit aspect van de toenmalige cultuur wordt uitgewerkt in: P. Pilhofer, *Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT, 2,39), Tübingen: Mohr, 1990.

⁴¹ In sommige bijbeluitgaven wordt Joël 3,1-5 aangeduid als 2,28-32.

⁴² Koet, “Trustworthy Dreams”, 46.

Geest en niet alleen Petrus, maar ook Paulus wordt door dromen geleid (zie bijvoorbeeld Hand. 16,6-10).⁴³ Het Joël-citaat in Hand. 2 bereidt het hoofdthema van Handelingen voor: de wending naar de volken (“en ieder die de Naam des Heren zal aanroepen”). Tegelijkertijd onthult het hoe dromen in Handelingen de leerlingen de weg zullen wijzen.⁴⁴ Dezelfde tekst van Joël, nu in de overduidelijke vorm van een citaat uit het bijbelboek Handelingen, wordt in de inleiding van de *passio* gebruikt als motto. De redacteur past een interessante retorische legitimatie toe. De geschiedenis van het martelaarschap van Perpetua en haar gezellen wordt gelezen in het licht van een oude tekst, die een nog oudere tekst citeert. Gezien de inhoud van het citaat en dat wat volgt in de *passio* legitimeert het citaat hier de visioenen en profetieën die in het vervolg beschreven worden, en gaat het citaat niet in op het – vaak als belangrijkste thema van deze *passio* geziene – martelaarschap.⁴⁵

Zo wordt waar wat het citaat beweerde: dat mannen en vrouwen zullen profeteren. Het nieuwe van de dromen van Perpetua, maar ook van die van Saturus kan voor de lezers overtuigend zijn, omdat er verwezen wordt naar de oude tekst uit de profeet Joël. Die tekst werd in Hand. 2 als legitimatie gebruikt van een nieuwe wending. In deze *passio* worden de dromen en visioenen gepresenteerd als nieuw en verfrissend en daarom waardevol, maar tegelijkertijd zijn ze de actualisatie van het oude visioen van Joël. Dat is wat de redacteur zegt nadat hij het Joël-citaat uit Hand. 2 heeft aangehaald: De nieuwe profetieën en visioenen worden door hem erkend als herhaalde beloftes van God.

Cox-Miller merkt op dat de anonieme auteur die de *passio* schreef de geschriften van Perpetua en Saturus in een framework past dat montanistisch is omdat hij met de verwijzingen naar de visioenen laat zien dat de Heilige Geest blijft spreken.⁴⁶ Dat er montanistische invloeden zijn is mogelijk, maar het lijkt me belangrijker om te constateren dat diezelfde redacteur een verwijzing naar een zeer specifiek en gezaghebbend citaat gebruikt om de nieuwe visioenen te legitimeren. Met behulp van een expliciet en bekend bijbelcitaat worden de dromen bij voorbaat gekarakteriseerd als openbaringen. Dankzij dat fundament kunnen de dromen en visioenen van Perpetua gezien worden als betrouwbare, goddelijke openbaringen. De openbaring van de schrift legitimeert zo alsnog deze openbaring door middel van dromen. Daarmee staat dit geschrift in de eerder vermelde oudere traditie.

⁴³ Zie Koet, “Im Schatten des Aeneas: Paulus in Troas”.

⁴⁴ Zie verschillende hoofdstukken van Koet, *Dreams and Scriptures*.

⁴⁵ Ook Tertullianus maakt een verwijzing naar Joel 2,28 of Hand. 2,17 in *De anima* 47,2.

⁴⁶ Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 172-175.

Eerste tussenstand In de droom(raam-)vertelling van de *passio Perpetuae* legitimeert een verwijzing naar het bekende Joël-citaat in de Handelingen der Apostelen dus de dromen van Perpetua. Ze worden zo vooraf gekwalificeerd als producten van Gods Geest en daarmee als geloofwaardige dromen. Wanneer een droom dus vergezeld werd door een verwijzing naar de schrift kon die droom gezien worden als een goddelijk woord.⁴⁷ We zullen overigens ook bij de volgende droomverhalen, die ik nu ga bespreken, ontdekken dat er een constellatie te vinden is, een verband van *droom en verwijzingen naar de schrift*, zij het dat dit hier iets gecompliceerder ligt dan bij de *passio Perpetuae*.

Hiëronymus:

Met wie hebben we van doen? De kerkvader Hiëronymus leefde van waarschijnlijk van 347 tot 419 of 420, in de tijd dat het einde van de antieke periode daagde. In zijn jeugd kreeg Hiëronymus een uitstekende opleiding in Rome (359-366). Hij studeerde o.a. bij de grammaticus Donatus. Daarna trok hij naar Trier, waar de keizer woonde, waarschijnlijk in de hoop op een functie aan het hof. In Trier koos hij een andere carrière: Hij werd asceet en van die levensvorm zou hij één van de meest markante voorbeelden worden. Na enige omzwervingen komt hij in 382 weer in Rome en werd daar secretaris en beschermeling van Paus Damasus. Omdat er toentertijd allerlei verschillende versies van de Latijnse bijbel in omloop waren en omdat die niet voldeden kreeg hij van deze paus de opdracht om voor een meer uniforme Latijnse bijbel te zorgen. Ondanks het feit dat hij met zijn kennis van het Hebreeuws een eenling was, lukte het hem om tegen de algemene opinie van zijn tijd in te gaan door zijn nieuwe bijbelvertaling te baseren op die Hebreeuwse bijbel. Zijn kennis en vaardigheid leverde een Latijnse vertaling van de bijbel op, de Vulgaat. Die vertaling is na verloop van tijd de bijbel geworden voor de Latijnse kerk. Hij vertaalde niet alleen de bijbel, maar schreef ook commentaren, beschreef het leven van verschillende monniken en vertaalde veel werk van Origenes. Tussen de bedrijven door schreef hij, zowel voor als tijdens zijn verblijf in Bethlehem, een groot aantal brieven, waarvan meer dan honderd bewaard gebleven zijn.⁴⁸ Na de dood van de paus verliet hij Rome in 385 en vestigde zich samen met een aantal rijke, vrouwelijke leerlingen

⁴⁷ In de klassieke literatuur werd een droom vaak vergezeld van andere voortekenen als het optreden van een bijzonder beest, bijvoorbeeld een slang, zie M. Frenschkowski, "Traum und Traumdeutung in Matthäusevangelium. Einige Beobachtungen", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 41 (1998) 5-47, 37. De combinatie droom-geschreven tekst is ook bekend, zie bijvoorbeeld Aelius Aristides, *Orationes*, 50,69.

⁴⁸ Nu vertaald in het Nederlands: Hiëronymus, *Brieven*, (vertaald en van aantekeningen voorzien door C. Tazelaar), Budel: Damon, 2008.

in Bethlehem. Daar stichtten ze een aantal kloosters voor mannen, maar vooral voor vrouwen van goede komaf. Hiëronymus is een van de eerste monniken die een dilemma van het monnikschap belichaamt; sober en ascetisch te willen zijn en toch heel veel boeken willen hebben.⁴⁹

Hiëronymus heeft geen goede reputatie: Hij wordt gezien als een querulant.⁵⁰ Alfons Fürst zegt in het begin van zijn inleidend boek over deze kerkvader dat hij Hiëronymus niet sympathiek vindt.⁵¹ Hij noemt hem ook excentriek. Daarmee bedoelt hij dat deze man niet paste in de denkramen van zijn tijd. Hij was volgens Fürst vooral excentriek omdat hij als enige kerkvader van zijn tijd op grond van zijn kennis van Grieks, Latijn én Hebreeuws in staat was de Hebreeuwse bijbel te vertalen en de joodse exegeten te raadplegen.⁵² Voor een gedeelte is het negatieve beeld dat van Hiëronymus bestaat te verklaren uit het feit dat zijn kennis van het Hebreeuws en zijn daarmee samenhangende keus voor wat wel de *hebraïca veritas* heet – de Hebreeuwse bijbel wordt gezien als de “echte” bijbel – tegen de haren instreek van de meeste tijdgenoten. Die vonden immers dat een vertaling uit het Grieks wel zou volstaan of zelfs beter was.⁵³

Hiëronymus vertelt dat hij zelf niet altijd gesticht werd door ruwe Hebreeuwse taal. We zullen zien hoe hij zich op grond van een droom tot de bijbel wendt.

⁴⁹ Megan Hale Williams, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago-London: University of Chicago Press, 2006; zie Koet, “The Inventor of the Scholar-monk. Megan Hale Williams on Jerome”, *Bijdragen* (70) 2009, 458-467.

⁵⁰ Voor een positievere visie op Hiëronymus, zie P. Steur, *Het karakter van Hiëronymus van Stridon. Bestudeerd in zijn brieven* (diss. Nijmegen), Nijmegen: Dekker & v.d. Vegt, 1945. Voor een korte beschrijving van de negatieve receptie van Hiëronymus, zie 1-9.

⁵¹ A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2003, 5. Ook N. Adkin [*Jerome on Virginité. A Commentary on the Libellus de Virginitate Servanda* (Letter 22), (ARCA; Classical & Medieval Texts, Papers & Monographs, 42) Cambridge: Francis Cairns Publications, 2003, 1-11] is zeer negatief over hem.

⁵² Fürst, *Hieronymus*, 5: “Der Kirchenvater Hieronymus ... war ein Exzentriker”.

⁵³ Bijvoorbeeld Augustinus: “Ik persoonlijk zou liever zien dat u zich vooral bezighield met het voor ons vertalen van de in het Grieks geschreven canonieke geschriften die op naam staan van de Zeventig Vertalers” (*Ep.* 104, [Augustinus aan Hiëronymus], vert. Tazelaar). Hiëronymus antwoordt in *Ep.* 112.

Over het vaststellen van droomopvattingen van een vroegchristelijke auteur

Naast de eigenwijze negatieve grondhouding die hij zou bezitten, wordt aan Hiëronymus ook verweten dat hij “droomvijandig” zou zijn. In veel, vooral Amerikaanse boeken, over de betekenis van dromen in de geschiedenis wordt beweerd dat het Hiëronymus’ schuld zou zijn dat het in de christelijke traditie verboden is om dromen serieus te nemen.⁵⁴ In de Latijnse vertaling die hij van de Hebreeuwse bijbel gemaakt heeft, zou hij expres verkeerde vertalingen gemaakt hebben om zijn negatieve houding te promoten.

De bron van deze beschuldigingen is, zover ik weet, Morton Kelsey. Deze Amerikaan heeft in zijn werken onderzoek gedaan naar de rol van dromen in bijbel, in de vroege en latere kerkelijke geschriften, en naar de pastorale mogelijkheden van dromen in een modernere pastorale praktijk.⁵⁵ Hij claimde dat zijn werken handelen over een lang vergeten aspect van de kerkelijke leer en praktijk: het christelijke verstaan en interpretatie van dromen. Hoewel Kelsey meer een generalist dan een specialist in de bijbelse of patristische literatuur is, heeft zijn behandeling van Hiëronymus veel impact gehad op wetenschappelijke literatuur over de geschiedenis van droomvisies, vooral in de USA. Wanneer Kelsey de visies van Hiëronymus op dromen probeert te schetsen, verwijst hij weliswaar naar een paar droomervaringen van Hiëronymus, maar beschuldigt hem er vervolgens van dat hij de oorzaak zou zijn van de kerkelijke angst voor droomervaringen: Hiëronymus zou het Hebreeuws werkwoord (*anan*; waarzeggen, toveren) drie keer verkeerd vertaald hebben. Dit woord komt tien keer voor in het Hebreeuws van het OT.⁵⁶ Meestal wordt het met waarzeggen vertaald, maar drie keer vertaalt Hiëronymus het met *observare somnia*.⁵⁷ Volgens Kelsey zou Hiëronymus zo het verbod op voorspellen en waarzeggen vervangen hebben door een verbod op waarnemen van dromen en voortekens.⁵⁸ Deze zogenaamde “vertaalfouten” zijn de reden dat Kelsey Hiëronymus ervan beschuldigt dat de kerk op

⁵⁴ Zie bijvoorbeeld het veel gebruikte boek: R.L. Van de Castle, *Our Dreaming Mind. A Sweeping Exploration of the Role that Dreams have played in Politics, Art, Religion, and Psychology, from Ancient Civilizations to the Present Day*. New York: Ballantine Books, (1994), 78-80.

⁵⁵ M.T. Kelsey, *Dreams: The Dark Speech of the Spirit. A Christian Interpretation*, Garden City, New York: Doubleday & Company. Cfr K. Lindijer, *In onze diepste dromen. Pastorale omgaan met dromen*, (Pastorale handreiking, 47) Den Haag: Voorhoeve (1986).

⁵⁶ Lev. 19,26; Deut. 18,10.14, Richt. 9,17, 2 Kon.21,6; Jes. 2,6; 57,3; Jer. 27,9; Mi. 5,11; 2 Kron. 33,16.

⁵⁷ In Lev. 19,26; Deut. 18,10 en 2 Kron. 33,6. Vergelijk Deut. 18,10 (Statenvertaling): “Onder u zal niet gevonden worden, die zijn zoon of zijn dochter door het vuur doet doorgaan, die met waarzeggerijen omgaat, een guichelaar, of die op vogelgeschrei acht geeft, of tovenaar”.

⁵⁸ Kelsey, *Dreams: The Dark Speech of the Spirit*, 155; zie de uitgebreide voetnoot op 159.

grond van zijn Vulgaat de wijsheid van dromen zou verwerpen.⁵⁹

Hiëronymus' opvattingen over dromen zijn echter niet te reconstrueren op grond van zijn vertaling van drie woordjes. In het algemeen kunnen we de opvattingen van vroegchristelijke auteurs over dromen opmaken op grond van minstens vier soorten van teksten:⁶⁰

1) *Droomverslagen.*

Wanneer een auteur over een droom van zichzelf, over zichzelf of uit zijn directe omgeving vertelt, leert ons dat iets over de manier waarop hij tegen dromen aankijkt. Meestal is een droomverslag ingebed in een droomvertelling.⁶¹

2) *Uitleg van droomverslagen uit het verleden.*

Kerkvaders zijn vaak schriftuitleggers. Hun uitleg van bijbelse passages waar dromen ter sprake komen, toont impliciet of expliciet vaak hun visies op dromen in het algemeen. Ook hun commentaar op niet-bijbelse, pagane bronnen verradt die visies.

3) *Droomtheorieën.*

Het meest expliciet komt de visie op dromen van een kerkvader aan de orde, waar hij zijn visie op dromen behandelt en zo een droomtheorie ontvouwt.

4) *Gebruik van het semantisch veld van het woord "droom".*

De manier waarop iemand het woord "droom" en verwante begrippen gebruikt is een aanwijzing voor zijn of haar opvattingen aangaande dromen. Ook het metaforisch gebruik van droombegrippen valt hieronder.

⁵⁹ Hiëronymus' vertaling is gezien de context verantwoord. Kelsey heeft geen oog voor wat ik het droomdilemma noem. Zoals we hierboven gezien hebben waren er zowel in de bijbelse traditie als in de Grieks Romeins verschillende soorten dromen. De meeste dromen waren zonder al te veel betekenis. Er waren ook dromen die bijzonder waren en gezien werden als openbaringen van de toekomst en van goddelijke oorsprong. Daar komt bij dat er in de omringende culturen misbruik werd gemaakt door droomuitleggers van hun kunst (zie bijvoorbeeld een verhaal in *Babylonische Talmud Berachot* 56). Ook al werd in de Talmoed erkend dat er misbruik was, daarmee was niet gezegd dat alle dromen onzin waren.

⁶⁰ Voor deze indeling, zie: Von Dörnberg, *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche*, 24-25.

⁶¹ In discussies over dromen in de bijbelse literatuur is de vraag of er een verschil bestaat tussen dromen en visioenen altijd een heikel punt. Dat geldt trouwens voor de hellenistische wereld: Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 32. Ook in patristische literatuur is het onderscheid niet op het eerste gezicht helder. G.J.M. Bartelink ["Träume und Visionen in den Dialogen Gregors des Großen", in: A.P.M.H. Lardinois, et al. (eds.), *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, Leiden-Boston: Brill, 2006, 80-93, 87] wijst er bijvoorbeeld op dat bij Gregorius dat onderscheid moeilijk te maken is. Von Dörnberg, *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche*, 26-28 bespreekt daarom alleen de overduidelijke dromen. Dit is een moeilijk vol te houden streven.

Hiëronymus heeft nergens in zijn werken expliciet droomtheoretische verhandelingen geschreven, zoals bijvoorbeeld Gregorius de Grote wel deed.⁶² Hij heeft ook niet een heel droomboek geschreven, zoals zijn iets jongere tijdgenoot Synesius van Cyrene (ca. 370-413).⁶³

De visies van schriftuitlegger Hiëronymus zijn te vinden wanneer hij bijbelse teksten uitlegt waarin dromen een rol spelen. Zo bespreekt Hiëronymus de dromen van droomuitlegger Daniël in zijn commentaar op Daniël.⁶⁴ Hiëronymus' commentaar op 2,9-11 laat zien dat hij dromen soms ziet als van goddelijke oorsprong: "Zo bekennen de magiërs, zo bekennen de tovenaars en heel de wetenschap van de profane geschriften dat de kennis van de toekomst niet iets van een mens is, maar van God".⁶⁵ Hiëronymus vergelijkt Daniël met Jozef (commentaar op Dan. 2,1) en wanneer hij Dan. 2,47b becommentarieert vergelijkt hij de uitspraak van Nebukadnessar met de uitspraak van Alexander de Grote zoals die aangehaald wordt door Josefus in *Joodse Oudheden* 11.⁶⁶ We zien dat Hiëronymus aansluit bij de bijbelse en latere joodse opvattingen dat dromen van God kunnen komen.

Ook de andere kant van het bijbelse droomdilemma wordt gevonden bij de veelschrijver uit Bethlehém. In zijn commentaar op Pred. 5,6 volgt hij Predikers opvatting dat er bij veel dromen en veel woorden snel ijdelheden ontstaan.⁶⁷

⁶² Gregorius geeft in zijn exegese van Job 7,13-14 een classificatie van dromen (*Moralia in Job*, PL 75, 826-828). Hij gebruikt dezelfde classificatie bijna woordelijk in zijn *Dialogen* (4,49); cfr Bartelink, "Träume und Visionen", 80.

⁶³ A. Fitzgerald, *The Essay and Hymns of Synesius of Cyrene*, London, 1930.

⁶⁴ Een Nederlandse vertaling van fragmenten uit Hiëronymus' commentaar op Daniël zijn te vinden in: G.J.M. Bartelink, *Hiëronymus als Exegeet* (Kerkvaderteksten met commentaar, 12) Bonheiden: Abdij Bethlehém, 2001, 92-116.

⁶⁵ *Ibidem*, 95, zie Hiëronymus' commentaar op 19a (96) en op 28a (99) en 47b.

⁶⁶ *Ibidem*, 104. Voor een bespreking van het verhaal over Alexander in de geschriften van Flavius Josefus, zie Koet, "Trustworthy Dreams", 37-43.

⁶⁷ *In eccles.* V 6, (CCL 72, 293, 69-84). Overigens wordt in Pred. 5,2 verteld dat veel onrustig werk dromen veroorzaakt. De nadruk in Pred. 5,2-6 ligt op veel dromen en veel onrust en veel geklets, maar dat zegt nog niet dat er geen andere dromen zijn die wel veel betekenis kunnen hebben. Ook in *Contra Rufinum* 1,31 (PL 23,423C) hanteert Hiëronymus het droomdilemma. Zo verwijst hij naar een bedelaar die droomt dat hij rijk zal zijn. Hij gebruikt ook zijn eigen droomervaringen. In de bijbel lijkt vooral Jeremia 23,25-32 een negatieve tekst over dromen, maar daar gaat het over misbruik van dromen. Daarom kan Hiëronymus zeggen in zijn commentaar op Jer. 23,28: *Eorum est exponere somnium, qui dei merentur habere sermonum [in Hieremiam prophetam, IV,60 (CSEL, 69) 287]*. Daarvoor had hij gezegd dat de profeten genoemd in 23,25 valse profeten zijn (*in Hieremiam prophetam* IV,59, [CSEL 69], 287).

In feite sluiten Hiëronymus' opvattingen naadloos aan bij het bijbelse droomdilemma dat sommige dromen goddelijke openbaringen zijn, maar de meeste niet.

De vraag wordt dan hoe men kan weten welke dromen in aanmerking komen om als goddelijke openbaring te worden beschouwd? Omdat Hiëronymus nergens expliciet droomtheorieën ontvouwt, kunnen we het antwoord op die vraag alleen maar destilleren uit die plaatsen in zijn geschriften waar hij dromen of droomverslagen bespreekt.

Al in een vroeg werk, de *Vita Pauli*, vertelt hij hoe de negentigjarige monnik Antonius gewaarschuwd door een droom de veel oudere Paulus moet opzoeken, vlak voordat deze sterven zal. In een ander vroeg werk, de *Vita Hilarionis* 3,7-12, beschrijft hij hoe een arme monnik gedurende de nacht in allerlei vormen demonen op visite krijgt. Ook in zijn brieven verwijst Hiëronymus naar droomverslagen. In *Ep.* 24 schrijft hij over een vader die voor de geboorte van zijn dochter droomt over een kristallen schaal. De kristallen schaal in de droom zou een verwijzing zijn naar haar toekomstige leven als maagd. En in *Ep.* 107, 5,2 vertelt Hiëronymus over een droom die Praetexta, de tante van Eustochium gehad heeft nadat zij het haar van haar nichtje geprobeerd had te fatsoeneren. In de nacht komt een engel met een lelijk gezicht zeggen dat haar handen zullen verschrompelen en dat ze vijf maanden later zal sterven. Hiëronymus vertelt vervolgens dat dat ook gebeurt.



De geseling van St Hiëronymus

De literaire bron: een droomverslag van Hiëronymus

Een cruciaal droomverslag is het verhaal waarmee Hiëronymus in de loop der eeuwen vrij bekend geworden is.⁶⁸ In een van zijn vele brieven schrijft hij over een droomervaring die hem dwingt zich serieuzer met de bijbelse geschriften bezig te houden. In de literatuur wordt deze gebeurtenis vrijwel altijd de droom van Hiëronymus genoemd.⁶⁹ Opgemerkt moet worden dat de Latijnse term voor “droom” in dit fragment niet voorkomt. In het begin van het verhaal schetst Hiëronymus een soort hemelreis, maar aan het eind blijkt de gebeurtenis zich toch in zijn slaap te hebben afgespeeld.⁷⁰ Het is niet vreemd dat de meeste onderzoekers het als een droom typeren, ook omdat de scheidslijnen tussen droom en visioen toen moeilijk te trekken waren en Hiëronymus het in een later werk zelf wel een droom noemt.⁷¹ Deze als droom opgevatte ervaring heeft in de patristische literatuur veel aandacht gekregen. Een onderbelicht element wil ik nader bekijken. Juist dat element zal inzicht geven in de vraag welke dromen als openbaring kunnen gelden.

⁶⁸ Voor de doorwerking van Hiëronymus' droomverslag in de geschriften van monniken uit de Middeleeuwen, zie J.-Y. Tilliette, “Belles-Lettres et Mauvais Rêves. De quelques cauchemars monastiques des X e et XI siècles”, in: A. Corbellari & J.-Y. Tilliette, *Le rêve médiéval. Etudes littéraires* (Recherches et rencontres. Publications de la Faculté des Lettres de l' Université de Genève, 25) Genève: Droz, 2007, 11-36, vooral 24-25.

⁶⁹ N. Adkin, “Some Notes on the Dream of Saint Jerome”, *Philologus* 128 (1984), 119-26; *Id.*, “Adultery of the tongue: Jerome Epist. 22, 29, 6f.”, *Hermes*, 121 (1993) 100-108; *Id.*, “Jerome's Use of Scripture Before and After his Dream”, *Illinois Classical Studies* 20 (1995), 183-90; *Id.*, “Jerome's Vow ‘Never to Reread the Classics’: Some Observations”, *Revue des études Anciennes* 101 (1999), 161-7; Barbara Feichtinger, “Der Traum des Hieronymus – ein Psychogram”, *Vig Chr* 45 (1991) 54-77; C.A. Rapisarda, “Ciceroniana es non Christianas”, *Miscellanea di Studi di letteratura* (1954), 1-18; J.-J.Thierry, “Some Notes on Epistula XXII of Jerome”, *VigChr* 21.2 (1967), 120-127. Thomas Hunt, “... Ibi et cor tuum” (Jer. Ep. 22.30): Roman Christian Topography and Statements of Christian Identity in Jerome”, *JLARC* 2 (2008) 17-32, vooral 24-26. P. Antin, *Autour du songe de S. Jerome*, in: *Id.*, *Recueil sur saint Jérôme*, (Collection Latomus 95), Brussel, 1968, 71-100, 71, noemt die droom een nachtmerrie.

⁷⁰ Voor een bespreking voor het dilemma droom of visioen, zie o.a. Von Dörnberg, *Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche*, 324-325; zie Jacqueline Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, études Augustiennes, Paris, 1985, 219.

⁷¹ De oude Hiëronymus komt in een discussie met Rufinus terug op deze gebeurtenis en dan relateert hij enigszins de droomgebeurtenis, zie *Contra Rufinum* 1,30-31. Cfr P. Lardet, *L'Apologie de Jérôme contre Rufin. Un commentaire* (suppl. Vigiliae Christianae, 15) Leiden: Brill, 1993.

Dat droomverslag staat in een brief aan Eustochium, een van zijn vrouwelijke pupillen (*Ep. 22* aan Eustochium, ook wel *De virginitate servanda*).⁷² Hiëronymus heeft met brieven zijn contacten met de wereld in stand gehouden. Sommige van zijn brieven zijn echte gelegenheidsgeschriften, maar andere brieven zijn meer traktaten. De brief aan Eustochium is zo'n traktaat. Het is een hartstochtelijk pleidooi voor de maagdelijkheid. In 22,2 geeft hij de bedoeling van zijn brief weer. Hij wil Eustochium sterken bij haar keus voor de maagdelijkheid (zie ook 22,23; het gaat hem er niet om de maagdelijkheid te propaganderen, maar het gaat hem om het vasthouden ervan. Daarbij volgen allerlei aanwijzingen voor de innerlijke strijd om die keus vol te houden. Hij bespreekt onder meer: wat ze moet eten, wat ze moet drinken, hij adviseert, wat ze moet lezen voor het slapen gaan en vertelt haar, hoe ze moet spreken.

Hij drukt Eustochium op het hart niet naar boosaardige woorden te luisteren (22,24) en vertelt over ambtsbroeders die als priester of diaken bij de rijken langs gaan. Ze dringen bijna de slaapkamers van de rijke dames binnen en willen de mooiste spullen van hen afnemen (22,28). Midden in zijn betoog begint hij met een nieuw dilemma: "Wat heeft Christus met de Belial gemeen, wat Horatius met de psalmen en Vergilius met de evangeliën (22,29)"?⁷³

Het is een klassiek probleem dat in vele variaties in de oude kerk speelde. Het grootste gedeelte van de culturele opvoeding was in die tijd gericht op het lezen van de klassieken. En blijkbaar was dat voor veel studenten een bron van inspiratie en vreugde. Hiëronymus hield, net als Augustinus, van de klassieke literatuur. Maar mag een kuise maagd die wel lezen? Natuurlijk, want alles is rein voor de reinen. En toch roept juist deze kwestie een episode uit zijn eigen leven op en wel een droomverslag. Hij vertelt hoe hij in zijn jonge jaren – volgens verschillende auteurs rond het jaar 374 –⁷⁴ een fascinerende droom had

⁷² Een recent, uitgebreid commentaar op deze brief is: Adkin, *Jerome on Virginité*. Voor de Latijnse tekst gebruik ik Hiëronymus, *Epistularum, Pars I, Epistulae I-LXX*, (ed. Isidorus Hilberg; *Editio Altera Supplementis Aucta*), XIV, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.

⁷³ Dit herinnert aan de bekende uitspraak van Tertullianus: "Wat heeft Athene van doen met Jeruzalem, of wat heeft de Academie gemeenschappelijk met de kerk" (*De Praescriptione haereticorum* 7 [CSEL, 54,189]).

⁷⁴ J.N.D. Kelly, [*Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London: Duckworth, 1975, 41], situeert de droom in het jaar 374. Op grond van overeenkomsten met Hiëronymus' beschrijving van zijn ervaringen (22,7) in de woestijn dateert J.-J. Thierry, ["The Date of the Dream of Jerome", *Vig Chr* 17 (1963), 28-40] de droom tussen 375 en 377. N. Adkin ["The Date of the Dream of Saint Jerome", *Studi Classici e Orientali* 43 (1993), 263-73], meent dat het onmogelijk is de droom te dateren, maar naar mijn mening gaat hij te weinig in op de samenhang van *Ep. 22*.

(22,30).⁷⁵ Met suggestieve taal verhaalt Hiëronymus hoe hij zich afgesneden (*cibi propter caelorum me regna castrasse*) heeft van huis en verwanten en van lekker eten. Dat laatste was voor hem nog het moeilijkst, voegt hij daar aan toe. Maar hij had nog iets over: zijn bibliotheek, die hij met ijver en inspanning in Rome had opgebouwd. “Arme ik”, zegt hij dan, “was aan het vasten, terwijl ik Tullius las”.⁷⁶ En tijdens berouwvolle nachten ontsnapte hij door Plautus te lezen. Plautus was de grootste comedieschrijver van de Romeinen, maar voor een vrome monnik toch wel een tikje te vulgair.

Wanneer Hiëronymus echter tot zichzelf komt, zich schaamt voor zijn vulgaire literatuur, en dan eindelijk – zoals een goede monnik betaamt – een (bijbelse) profeet ging lezen, ergerde hij zich aan de ongecultiveerde taal van die profeet (*sermo horrebat incultus*). En dan wordt hij midden in de vastentijd door een koortsaanval overvallen. Hij wordt zo gepijnigd door vreselijke koortsen dat hij nog maar vel over been is en dat de voorbereidingen voor de begrafenis al worden getroffen. Plastisch beschrijft Hiëronymus dat de warmte van zijn levensadem nog amper in de lauwarme borst in het al verkillende lichaam klopt.

Vervolgens vertelt hij verder. Hij wordt in de geest haastig gegrepen (*raptus*, zie 2 Kor 12,2-3 in de versie van de Vulgaat) en weggevoerd naar de rechtertribune. Daar is zoveel licht dat Hiëronymus tegen de grond slaat. Vervolgens wordt hem zijn *condicio* gevraagd (*interrogatus condicionem*). In het Romeinse rijk was dat de vraag aan de christenen die terecht stonden voor hun levensovertuiging en Hiëronymus antwoordt dat hij *Christianus* is. Degene die op de verhoging van de rechter zit zegt: “Je liegt, je bent een *Ciceronianus*, niet een *Christianus*.”

Vervolgens voegt de rechter een verwijzing naar een evangelietekst toe: “Waar je schat is, daar is ook jouw hart (*ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*)”.⁷⁷ Hiëronymus verstomt. In de droom wordt hij geslagen (net zoals daarvoor de martelaren). Meer nog dan door de geseling wordt hij gefolterd door het vuur van zijn geweten (*conscientia*). Hij bidt om erbarmen. Omstanders werpen zich voor de voeten van de voorzitter om op grond van de jeugd van de arme Hiëronymus gratie te verkrijgen, op voorwaarde weliswaar dat hij geen pagane literatuur meer zal lezen.

⁷⁵ Het is opvallend dat juist in *Ep.* 22 Hiëronymus verschillende keren naar dromen verwijst: in 22,7,1-3 (verwijzing naar Hiëronymus die droomt van dansende meisjes); 22,16,3 (de weduwen die na een rijk diner dromen van apostelen), 22,25,1 (een verwijzing naar een bijna erotische droom over de bruidegom die in de nacht komt). In *Contra Rufinum* 1,30 vertelt Hiëronymus dat hij over zichzelf droomt hoe hij met zijn lange krullen en in toga voor de retor declameert.

⁷⁶ Hier gebruikt Hiëronymus de familienaam van Cicero. Alhoewel we tegenwoordig altijd deze retor en staatsman bij zijn *cognomen* aanduiden, was dat in de oudheid niet zo.

⁷⁷ Gezien de formulering lijkt dit een verwijzing naar Mat. 6,21. Luc. 12,34, de synoptische paralleltekst, heeft zowel in het Grieks als in de Vulgaat een meervoudsvorm: “Waar jullie schat is, daar is jullie hart”.

Hiëronymus wil alles wel beloven en na een eed over het niet lezen van pagane literatuur wordt hij teruggezonden naar de bovenwereld. Hij wordt wakker en alle aanwezigen verbazen zich over zijn tranenvloed. Hiëronymus beweert dat het hier niet gaat om diepe slaap of ijdele dromen. Nee, wat hij meegemaakt heeft, is echt. Hij voelde immers na de slaap (*post somnum*) de slagen nog. Het is nog belangrijker dat hij vanaf dat moment met evenveel ijver de goddelijke dingen (*tanto dehinc studio divina legisse*) leest (bestudeert) als daarvoor de profane.

Het droomverslag staat vol van retorische elementen. Hiëronymus speelt met heftige opposities. Hij ervaart koude en warmte, slagen en gewetenspijnen. Hij vergelijkt het lezen van de bijbel met vasten.⁷⁸ Hiëronymus is hier duidelijk niet alleen maar de dorre, fundamentalistische kuisheidsridder waarvoor hij vaak versleten wordt. Wanneer wij Hiëronymus te veel zien als een dorre moralist dan ontgaat ons dat hij weliswaar een moralistische agenda heeft, maar dat hij zijn betoog lardeert met zulke karikaturale voorbeelden dat de manier waarop hij zijn punt maakt eerder ironisch en sarcastisch is dan humorloos moralistisch.⁷⁹ Hij maakt bij het schetsen van zijn karikaturale types gebruik van de retorische conventies van de klassieke satire. Uit de manier waarop hij op scherpe wijze in verschillende van zijn brieven zijn tegenstanders, maar soms ook zichzelf belachelijk maakt blijkt dat zijn lectuur van Plautus absoluut vrucht gedragen heeft.⁸⁰ Hij is een man die plastisch, bijtend en met een groots theatraal gebaar zijn punt wil en kan maken. Met zijn droomverslag wil hij zijn gehoor laten zien dat hij, de beroemde monnik, in het begin van zijn leven nog niet helemaal voor het monnikenleven gekozen had, omdat hij eigenlijk veel meer hield van klassieke literatuur. Zijn verhaal moet Eustochium inspireren om te kiezen voor wat echt belangrijk is.

⁷⁸ Voor de manier waarop Hiëronymus door nadruk te leggen op zijn ascetisch leven en zijn ijverige studie van het onbeschaafde Hebreeuws juist zijn reputatie als autoriteit opbouwt, zie Williams, *The Monk and the Book*, 97-131. Voor een bespreking van het droomverslag in *Ep.* 22, zie 54-55.

⁷⁹ Bijvoorbeeld mooi uitgewerkt door D.S. Wiesen, *St. Jerome as Satirist*, *Cornell Studies in Classical Philology*, 34, Ithaca: Cornell University Press, 1964. Voor de satirische elementen in *Ep.* 22, zie 7-15 en 119-128. Amat [*Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 220-221] benadrukt terecht de humoristische kant van dit droomverslag.

⁸⁰ De satiricus Hiëronymus gebruikt Plautus ook elders in zijn werk, bijvoorbeeld in *Ep.* 50. Het dilemma “klassieke literatuur” (met weer een verwijzing naar Tullius in 50,1) versus “bijbelse traditie” speelt ook in die brief een rol. Zie hiervoor Wiesen, *Jerome as Satirist*, 206-209. Voor een van de vele voorbeelden dat hij met zichzelf spot, weer met een verwijzing naar Cicero: zie *Ep.* 48,4: “Verder moet u de welsprekendheid, waarop u ten behoeve van Christus neerziet, niet zoeken bij onbetekenende mannetjes als ik” (*Brieven*, vertaling Tazelaar, I, 243).

Exegetische vakliteratuur over de droomvertelling van Hiëronymus

Voor veel onderzoekers is de functie van de verwijzing naar de droom in de brief van Hiëronymus niet meer dan een illustratie binnen het raamwerk van een pleidooi voor een christelijk-ascetische vermaning. Daarbij vinden ze het merkwaardig dat de kuise monnik allerlei ongepaste beelden gebruikt in zijn kruistocht voor de maagdelijkheid.⁸¹

Verschillende geleerden vermelden dat het droomverslag bijbelse beelden en bijbelse taal oproept, maar laten het bij die constatering en schenken zodoende geen aandacht aan de legitimerende kracht van die verwijzingen.⁸²

In haar bespreking van de droom van Hiëronymus concentreert Cox-Miller zich op de manier waarop de man Hiëronymus het meisje Eustochium benadert. Zij benadrukt in haar bespreking dat Hiëronymus, anders dan Artemidorus, maar een beperkt arsenaal aan droombeelden heeft.⁸³ Zij meent dat zijn centrale beeld het menselijk lichaam is.⁸⁴ Met name vindt zij het intrigerend dat Hiëronymus negatief geladen beelden van het menselijk lichaam, zoals naakte vrouwen, dansende meisjes en verdorde vrouwenhanden gebruikt als argumenten voor de reconstructie van het menselijk lichaam in een ascetische versie.⁸⁵ Hij heeft allerlei kritiek op het openbare gedrag van Romeinse (christelijke) vrouwen, een publiek dat hij uit eigen ervaring goed kent. Hij kan hen makkelijk belachelijk maken met behulp van welbekende types uit die tijd.⁸⁶ Cox-Miller betoogt dat Hiëronymus' beeldend taalgebruik vooral duidelijk wil maken dat het fragiele, vrouwelijke lichaam omgevormd moeten worden naar dat van een "psychische" maagd.⁸⁷ Evenals eerdere onderzoekers wijst Cox-Miller erop dat de transformatie van Eustochium vanuit een maagdelijke fysieke staat naar de staat van een geheel psychische maagd gebeurt via de beelden van het bijbelse erotische boek Hooglied. Wat haar betreft komt Hiëronymus, de met zijn lichamelijkheid worstelende monnik, zo psychologisch op veilige grond: die van de schrift.⁸⁸

⁸¹ Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 221.

⁸² Von Dörnberg, [*Traum und Traumdeutung*, 23] is heel minimaal. Adkin is een van degenen die nog het meest recht doet aan schriftverwijzingen, zie "Some Notes on the Dream of Saint Jerome".

⁸³ Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 209.

⁸⁴ De droomspecialist E. Hartmann gebruikt voor dit aspect het woord "Central Image": *Dreams and Nightmares. The Origin and Meaning of Dreams*, Cambridge (Mass): Perseus Publishing (1998), 35.

⁸⁵ Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 209.

⁸⁶ Cfr. Wiesen, *St. Jerome as Satirist*, 215: "... the greatest slander since Juvenal's sixth satire".

⁸⁷ Cox-Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 218-219.

⁸⁸ *Ibidem*, 221.

Verwijzingen naar de schrift in het droomverslag van Hiëronymus

Het droomverslag moge staan in de context van een pleidooi voor de maagdelijkheid, maar in mijn leeswijze blijkt maagdelijkheid hier echter niet de enige en zelfs niet de belangrijkste boodschap te zijn. Het verhaal is veel meer dan alleen een pleidooi voor de waarde van de (bijbelse) geschriften.⁸⁹ Dat blijkt niet alleen uit de inhoud maar vooral uit de vorm: Bijbelse reminiscenties kleuren het verhaal. Bedenkt men daarbij dat de bijbel in de tekst min of meer expliciet geciteerd wordt, dan wijst de hele inkleding erop dat de positie van de schrift hier in het geding is. Daarom wil ik met name deze aspecten wat meer op de voorgrond plaatsen dan doorgaans in de vakliteratuur wordt gedaan.

Om te beginnen is het droombeeld van het lichaam inderdaad belangrijk. Maar de lichamelijke en soms inderdaad erotische beelden zijn, zoals wij hierboven zagen, vaak ontleend aan het Hooglied en dus aan de schrift. Ook het droombeeld van het tribunaal herinnert aan de schrift en wel aan bijbelse beelden van het leven na de dood. In de jongere boeken van het OT zien wij het geloof in de verrijzenis van het vlees opkomen, eerst alleen van de rechtvaardige, later van alle mensen. Vanaf de eerste eeuw van de gewone jaartelling is het paradijs de plaats van de rechtvaardige doden, het hemelse Jeruzalem is te situeren in de derde hemel. Een belangrijk beeld voor het leven na de dood in het NT is de hemel. De hemel is de plaats voor de uitverkorenen, onmiddellijk na de dood en de plaats van eeuwige straf voor de slechten. Eén van de belangrijkste elementen is het idee van het oordeel in de hemel. Daar is een tuin vol licht. Het feit dat Hiëronymus voor een tribunaal van een rechter wordt gebracht lijkt een herinnering aan Nieuwtestamentische ideeën (bijvoorbeeld Mat. 25 of Rom. 14,10 en 2 Kor. 5,10).⁹⁰ De identiteit van de rechter wordt in dit droomverslag niet onthuld. Hij wordt wel twee keer aangesproken met *domine*. De rechter in de hemel herinnert aan de rechters op aarde. In de tijd van de martelaren werden de volgelingen van Jezus voor gerechtshoven gebracht. Het was gebruikelijk dat de rechter de beschuldigde vroeg om zijn of haar *condicio* en die moest dan vertellen tot welke godsdienst hij of zij behoorde. Hiëronymus lijkt zijn droom te beschrijven in een taalveld dat past bij het martelaarschap, maar hij transformeert dat taalveld dan wel. In de conversatie binnen de droom horen we meermaals allusies op de schrift.

⁸⁹ Adkin, "Jerome's Use of Scripture before and after his Dream", 188: "Real importance of the dream is not his supposed renunciation of the classics, but rather the assiduous study of the bible, which he undertook from then on".

⁹⁰ Voor ideeën over dood en het hiernamaals, zie bijvoorbeeld J.J. Collins & M. Fishbane, (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany: State Univ. of New York Press, 1995.

De rechter vraagt aan Hiëronymus op heel directe wijze naar zijn levensweg. Waar gaat het hem eigenlijk om? Omdat martelaarschap niet meer een manier was om een kroon in het paradijs te verwerven, werd in de tijd van Hiëronymus een ascetische *life-style* een nieuwe mogelijkheid. Die ascetische levenswijze stelt echter niets voor wanneer Hiëronymus de schrift als bron van wijsheid blijft verachten en als onbeschaafd beschouwt. Wanneer de rechter Hiëronymus gevraagd heeft wat hij nu eigenlijk is, antwoordt deze: “Ik ben een Christianus (een christen).” Maar de voorzitter verwijt Hiëronymus dat hij meer van Cicero houdt dan van Christus: “Jij liegt, je bent een *Ciceronianus* en niet een *Christianus*. De vorm waarin hij het verwijt giet is passend, want hij citeert een zinsnede uit Mat. 6,21: “Waar je schat is, daar zal ook je hart zijn”. Mat. 6 gaat over het echte vasten en het maken van keuzes. Die tekst past goed bij wat in het begin van deze paragraaf gezegd is. Immers, Hiëronymus’ vasten is niet bepaald oprecht. Tijdens het vasten en mediteren leest hij Latijnse ontspanningsliteratuur en veracht hij de stevige kost van de profeten. In de droom wordt hem duidelijk gemaakt dat hij keuzes moet maken.

Dat het droomverslag dubbele lagen heeft, blijkt uit de reactie van Hiëronymus. Hoewel de rechter hem verwijt dat hij *Ciceronianus* is, laat Hiëronymus antwoord zien dat hij niet alleen zijn klassieken kent. Ironisch genoeg is zijn reactie heel adequaat. Op het verwijt dat hij Cicero hoger stelt dan de Christus reageert hij met bijbelse woorden. Het zijn woorden die precies passen bij de situatie. Hiëronymus citeert twee psalmverzen “*in inferno quis confitebitur tibi*” (“Wie zal in het dodenrijk God prijzen”) en “*miserere mei, Domine, miserere mei*” (“wees mij genadig, Heer, wees mij genadig”). Hij citeert zo twee zinsneden uit boetepsalm 6, eerst – voor zichzelf in stilte – een zinsnede uit vers 6 en later een zinsnede uit vers 3.⁹¹ In die psalm gaat het over boetedoen, afdalen in de onderwereld en veel tranen. Die psalm is passend, omdat hij gaat over het grote verschil tussen de levende en de dode.

De verwijzing is ook ‘gevat’. Hiëronymus suggereert dat het voor God voordelig is, als Hij hem wil laten leven. Immers, dan kan Hiëronymus doorgaan met zijn lof van de Heer. In het graf kan dat niet. En vervolgens vraagt Hiëronymus genade door een andere zinsnede,

⁹¹ Psalm 6,1-6 (*iuxta Hebraeos*): *Domine in furore tuo arguas me, neque in ira tua corripas me. Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum; sana me, Domine, quoniam conturbata sunt ossa mea. Et anima mea turbata est valde; sed tu, Domine, usquequo? Reverte, Domine, et erue animam meam; salva me propter misericordiam tuam. Quoniam non est in morte qui recordatio tui; in inferno autem quis confitebitur tibi? Laboravi in gemitu meo; lavabo per singulas noctes lectum meum; lacrimis meis stratum meum rigabo. Turbatus est a furore oculus meus; inveteravi inter omnes inimicos meos. Discedite a me omnes qui operamini iniquitatem, quoniam exaudivit Dominus vocem fletus mei. Exaudivit Dominus deprecationem meam; Dominus orationem meam suscepit. Erubescant, et conturbentur vehementer omnes inimici mei; convertantur et erubescant valde velociter.*

hoogstwaarschijnlijk uit dezelfde psalm.⁹² Uit die psalmverwijzingen blijkt dat Hiëronymus zeker niet slecht thuis is in de schrift.

Onder een slagenregen zegt Hiëronymus dat hij best bereid is om grote beloftes te doen: “Heer als ik ooit weer wereldse boeken zal hebben (*codices seculares*), of ze zal lezen, dan heb ik U genegeerd (*te negavi*).” Daarop wordt hij vrijgelaten en keert terug naar de bovenwereld (*revertor ad superos*) en komt tot verbazing van allen terug tot leven.

Het droomverslag staat in de context van een pleidooi voor de maagdelijkheid. Toch lijkt maagdelijkheid hier niet de enige belangrijke boodschap te zijn. Het verhaal is ook en zelfs meer een pleidooi voor de waarde van de bijbelse geschriften.⁹³ Daarom is het passend dat als conclusie van het verhaal Hiëronymus terugkomt op de schrift. Hij besluit met de mededeling dat hij de schrift gaat lezen met nog grotere ijver dan vroeger de pagane literatuur.

Tweede tussenstand Hiëronymus’ droomverslag heeft een bijzonder karakter. In de context van een pleidooi voor de maagdelijkheid, vertelt Hiëronymus een droom. Voor de lezers in de klassieke oudheid was dit een teken. Hiëronymus gaat aan Eustochium en daarmee aan de andere lezers iets belangrijks vertellen. De droomvertelling beschrijft een wending in zijn leven. Hij presenteert zijn visionaire ervaring als het begin van zijn bekering van namaakmonnik tot serieuze schriftlezer. Zoals de marxisten een verschil maken tussen de jonge en de oude Marx, kunnen wij hier een onderscheid maken tussen de oude en jonge Hiëronymus. Het droomverslag verwijst naar een breekpunt in diens leven. Adkin laat zien dat Hiëronymus opmerkelijk minder het OT citeert in de brieven die vroeger te dateren zijn dan *Ep. 22* dan in zijn latere brieven.⁹⁴ Hiëronymus bespreekt met zijn droomverslag een bekend dilemma in de vroege kerk: de relatie tussen de enorme rijkdom van de klassieke literatuur en de in de ogen van de klassiek geschoolde christelijke leiders onbeschaafde bijbelse literatuur.⁹⁵ In eerste instantie is deze droomvertelling bedoeld voor een godgewijde maagd in opleiding, een traktaat over de kuisheid. Toch leert het ons minstens zoveel over Hiëronymus’ eigen project. Het is een unieke variant op een bijbels roepingsverhaal. Hiëronymus zal in zijn leven

⁹² Sommige commentatoren verwijzen naar Psalm 51,1, die begint met *miserere mei*. Adkin, *Jerome on Virginity*, 295, verwijst naar psalm 56,2, maar merkt op dat daar *deus* staat in plaats van *domine* zoals hier bij Hiëronymus. Het lijkt mij passender te veronderstellen dat beide verwijzingen uit dezelfde psalm stammen en dat de tweede keer *miserere mei* slechts een herhaling is.

⁹³ Adkin heeft als één van de weinige geleerden dat goed gezien: “Jerome’s Use of Scripture Before and After his Dream”; zie ook *Id., Jerome on Virginity*, 283ev.

⁹⁴ Adkin, “Jerome’s Use of Scripture before and after his Dream”.

⁹⁵ Ook in andere brieven zinspeelt hij op deze problematiek, zie bijvoorbeeld *Ep. 29,1*.

zijn geleerde schriftstudie vaak presenteren als een vorm van zelfopoffering. Alleen al het lezen van de schrift in het lelijke Hebreeuws of in slechte Latijnse vertalingen is voor een zo goed in de klassieke literatuur zo geleerde monnik als Hiëronymus een vorm van ascese.⁹⁶ Dat deze keuze voor Eustochium gevolgen had, blijkt uit het feit dat Hiëronymus haar later niet alleen prijst voor haar kuisheid, maar ook voor haar bijzondere kennis van het Hebreeuws. Zij heeft dus bij Hiëronymus net als de andere vrouwen in Bethlehem niet alleen de was gedaan.⁹⁷ Het is opvallend dat Hiëronymus' visie op dromen in het bijbelse droomdilemma past. Terwijl hij zich aan de ene kant aansluit bij de constatering dat dromen ontstaan door hard te werken vertelt hij aan de andere kant ook over zijn eigen droomervaring die de oorzaak is van een nieuwe fase in zijn monnikenleven. Vóór zijn droom had hij zich al bekeerd tot het monnikendom, maar met het vertellen van zijn droom over het oordeel legitimeert hij een nieuwe bekering. Hiëronymus' droomverslag is een amalgaam van verschillende stijlen en achtergronden. Voor alle klassieke lezers, Jood en niet-Jood, Romein, Griek en christen kon een droom een middel zijn om goddelijke leiding te ontvangen. Met de verwijzing naar een klassiek thema als een droom-epifanie en naar bijbelse teksten legitimeert hij zijn wending naar de schrift. Voor lezers die de bijbelse traditie serieus wilden nemen, wordt het droomverslag pas echt geloofwaardig omdat het bijbels gefundeerd wordt. Dat het verhaal ironischer getint is dan men meestal toegeeft – immers, de kikkererwtvriend (*Ciceronianus*) Hiëronymus kan de rechter heel goed weerwoord geven met adequate schriftcitaten – past geheel bij de satirische stijl van de oude kerkvader.⁹⁸

⁹⁶ Williams, *The Monk and the Book*, 54.

⁹⁷ Dat hoefden de rijke nonnen waarschijnlijk toch al niet te doen, want ze namen hun vroegere slavinnen mee en die zullen wel doorgegaan zijn met zorgen, zie J. Wytzes, *De H. Hieronymus en zijn geestelijke vriendinnen*, (afscheidsrede) Kampen, 1979, 13-14, vooral n. 55.

⁹⁸ Michaela Zelzer, "'Symmachus, Ambrosius, Hieronymus und das Römische Erbe", *Studia Patristica 27, Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies*, Leuven: Peeters, 1993, 147-157, 148, wijst erop dat deze brief juist geschreven is in een periode dat Symmachus aan de jonge keizer gevraagd had de anti-pagane maatregelen op te schorten. De keizer deed dat niet. Het zou een mogelijke achtergrond zijn van het afstand nemen van de klassieke literatuur en cultuur door Hiëronymus.

Het droomverslag van Monica in Augustinus' *Confessiones*

Een bijzondere vorm van droomvertelling is die waarin een droom besproken wordt waarin een dromer of droomster over *een ander* droomt. We vinden deze vorm niet alleen in de verhalen over Romeinse keizers, maar ook in de *Confessiones* van Augustinus. In het begin van dat boek vertelt deze kerkvader over een droom van zijn moeder, die de belangrijkste wending in zijn latere leven voorspelt. Die droom wordt in de opbouw van het boek verbonden met een andere gebeurtenis, een bijzondere ervaring in de tuin van Augustinus' huis in Milaan. Bij die ervaring staat het lezen van een schrifttekst centraal. Hieronder onderzoek ik weer een constellatie in één literaire bron waarbij droom en schriftverwijzing op elkaar betrokken zijn. Nu liggen echter die twee gebeurtenissen in de vertelde tijd meer dan tien jaren uit elkaar en vormen samen het kader van de ommekeer in het leven van de schrijver van *Confessiones*.⁹⁹ Omdat het in deze droomvertelling gaat over de droom van een moeder over haar zoon en twee ver uit elkaar liggende gebeurtenissen als kader van een ommekeer besteed ik aan deze punten aandacht bij de verschillende stappen van het onderzoek.

Augustinus en Monica:

Met wie hebben we van doen? Aurelius Augustinus (Thagaste, 354 – Hippo, 430), ook wel Augustinus van Hippo genoemd, werd geboren in de West-Romeinse provincie Africa in een niet al te welvarend milieu.¹⁰⁰ Zowel zijn vader als zijn moeder had grote plannen voor zijn toekomst. Met zijn laatste geld stuurde zijn vader Patricius (gestorven 372) hem naar Carthago om te studeren (371). Zijn moeder Monica (Thagaste, ongeveer 331 – Ostia 387) had nog een andere wens. Zij zou hem het liefst gedoopt willen zien in háár kerk. Deze wensen van vader en moeder leverden stress op. Die stress lijkt wel op die van jonge mensen van vandaag die moeten kiezen tussen carrière of ouderschap, want zo'n jongen moest niet te snel trouwen “onder zijn niveau” en was

⁹⁹ Voor de Latijnse tekst gebruik ik: *Confessiones libri XIII*, (CCSL 27, 1-273). Voor de Nederlandse vertaling: Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, (vert. W. Sleddens), Budel: Damon, 2009.

¹⁰⁰ Een standaardwerk over het leven van Augustinus blijft: P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London: Faber & Faber, 1969². Zie F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger; Een studie over de praktijk van een kerkvader*, Kampen: Kok, 2008. Deze heruitgave van een boek dat voor het eerst verscheen in 1947, is voorzien van inleidingen door T.J. van Bavel en W.A.H.M. Kusters. De editor is S. de Boer.

voor zijn liefdesleven aangewezen op concubines. Verliefd op het leven laat Augustinus zich meeslepen in de maalstroom van de grote stad. Na het lezen van Cicero bekeert hij zich tot de filosofie en raakt al snel, tot verdriet van zijn moeder, in de ban van het Manicheïsme. Die periode duurt ruim negen jaren. Hij vestigt zich in Carthago als leraar in de retorica. Vermoedelijk in 383 verhuist hij naar Rome en wordt vervolgens retor in Milaan (384). Hij wendt zich onder invloed van het neoplatonisme af van het Manicheïsme. Die filosofische stroming en de preken van Ambrosius maken de weg vrij voor zijn doop. Wanneer hij wil terugkeren naar zijn geboortestreek overlijdt zijn moeder Monica in Ostia. Na zich in Thagaste een paar jaar met bijbelstudie te hebben beziggehouden, wordt Augustinus in 391 tijdens een bezoek in het nabije Hippo tot priester gewijd. Hij stelt wel als voorwaarde dat hij nog een tijdje de schrift mag bestuderen. In 395 wordt hij tot bisschop gewijd (met het recht van opvolging van de bisschop van Hippo Regius). Van 396 tot zijn dood in 430 was hij bisschop van de kerk van Hippo Regius. Waar hij voor zijn doop wellicht ten hoogste een verdienstelijke leraar was, ontwikkelt hij zich daarna in zijn denken tot één van de grootste denkers van de klassieke oudheid, die over de meest verschillende dingen gedacht en geschreven heeft.

Monica's droompraktijk en Augustinus' visies op dromen

Waar Hiëronymus vaak wordt afgeschilderd als een man die eigenlijk niets van dromen moet hebben, wordt Augustinus door de Franse historicus Jacques Le Goff gepresenteerd als een held van de oneirische autobiografieën van Afrika in zijn tijd.¹⁰¹ Hij ziet Augustinus als een van de voorbeelden van een bekering tot het christendom door middel van een droom. Toch is de opmerking van Le Goff niet helemaal correct, want in bijvoorbeeld Augustinus autobiografische getinte *Confessiones* spelen niet zijn eigen dromen een rol, maar zijn de dromen van zijn moeder belangrijk.¹⁰² Daarom zal ik in deze paragraaf aandacht besteden aan de droompraktijk van moeder Monica en aan de droomvisies van zoon Augustinus.

¹⁰¹ J. Le Goff, "Le christianisme et les rêves", in: T. Gregory, *I Sogni nel Medioevo*. Seminario Internazionale Roma 2-4 ottobre 1983, (Lessico intellettuale europeo, 35), Roma: Edizione dell' « Ateneo, 1985, 171-218, hier 199.

¹⁰² Martine Dulaey ["Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin. Du rêve de Monique à la conversion au Jardin de Milan", in: *Sogni, Visioni e Profezie nell'Antico Cristianesimo*, XVII Incontro di Studiosi dell'antichità Cristiana, (Roma, 5-7 maggio, 1987), *Augustinianum*, XXIX, Roma 1989, 379-391, hier 379-380], bekritiseert deze opmerking van Le Goff. De *Confessiones* zijn volgens haar een enigszins vreemd voorbeeld van een "autobiographie onirique". Immers, Augustinus, de hoofdpersoon, verhaalt maar weinig over zijn dromen. Wanneer hij het in *Conf* 10,42 over zijn seksuele dromen heeft, onthult hij de inhoud van die dromen niet.

Zowel Augustinus' visie op dromen als de rol van dromen in zijn leven, en met name de dromen van zijn moeder, zijn uitvoerig beschreven in een monografie van Martine Dulaey.¹⁰³ Aan het begin van haar boek over Augustinus' visie op dromen vraagt deze Franse geleerde zich af: "Wie van ons zou de beslissing om wel of niet te trouwen laten afhangen van de droom van zijn moeder?"¹⁰⁴ In de *Confessiones* verwijst Augustinus viermaal naar zijn moeders dromen.¹⁰⁵ In het vijfde boek typeert hij zijn moeder als iemand van wie de dromen zonder meer van God komen.¹⁰⁶ Hij vertelt dat op een moment in zijn levensverhaal waarop hij net (letterlijk) afstand van haar heeft genomen. Immers, hoewel Augustinus telkens zegt hoe goed zijn moeder is en hoe belangrijk voor hem en zijn levensweg, toch is er een moment in zijn leven dat hij haar en Carthago ontvlucht door naar Rome te gaan. Terwijl zij hem daarvan probeert af te houden, misleidt hij haar en vaart 's nachts weg. In Rome wordt Augustinus ernstig ziek. Hij herstelt en meent dat hij zijn herstel aan de tranen en gebeden van zijn moeder dankt. Hij merkt daarbij op, dat God haar niet zou bedriegen met de dromen die hij haar gegeven had (*Conf.* 5,17). Het is in dit vertrouwen dat Augustinus, zoals hij in het volgende boek vertelt, van zijn moeder vraagt of ze kan bidden om een visioen met aanwijzingen over zijn huwelijk. Monica krijgt vervolgens wel dromen. Ze hecht echter geen waarde aan die dromen, omdat ze vindt dat deze dromen gebaseerd zijn op haar eigen fantasie. "Want", zo voegt Augustinus eraan toe, "ze kon het verschil maken tussen dromen die openbaren wat God haar zegt en haar eigen fantasie" (*Conf.* 6,23).

Eerder in dat hoofdstuk vermeldt Augustinus dat Monica bij haar reis naar Italië in een kritieke situatie op volle zee de zeelieden en de passagiers van de boot waarop zij reisde, een behouden aankomst belooft. Immers, die was haar in een droom toegezegd (6,1). Terwijl in de verwijzingen naar Monica's dromen in boek 6 niets verteld wordt over de inhoud van die dromen, gebeurt dat wel wanneer Augustinus voor de eerste keer in zijn boek spreekt over een droom van Monica. Het is dit droomverslag – te vinden aan het eind van het derde boek (3,19) – dat ik hieronder nader zal bestuderen.

¹⁰³ *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, (Études Augustiennes), Paris, 1973, 9, merkt op dat in 28 van zijn werken Augustinus over dromen spreekt. Soms zijn het vrij uitgebreide stukken. Ook W. Wieland [*Offenbarung bei Augustinus*, (Tübinger Theologische Studien), Mainz: Matthias-Grünwald, 1978] gaat in zijn boek vaak in op de droomvisies van Augustinus. Hij leunt wel op het boek van Dulaey.

¹⁰⁴ Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, 9.

¹⁰⁵ L.C. Ferrari, "The dreams of Monica in Augustine's Confessions", *Augustinian Studies*, 10 (1979) 3-17, bespreekt drie verwijzingen naar dromen. Zie C. Mertens, "Le rêve de Monique et le Maître intérieur", *Revue d'études augustiennes et patristiques*, 53 (2007), 315-323.

¹⁰⁶ Brown, *Augustine of Hippo*, 32-33 verwijst voor de betekenis van de naam Monica naar de godin Mon en benadrukt dat in de oorspronkelijke religie van haar geboortestreek dromen een grote rol speelden.

We zagen hierboven dat wij droomopvattingen van vroegchristelijke auteurs kunnen destilleren op grond van vier soorten tekst: droomverhalen, uitleg van droomverhalen uit het verleden (bijvoorbeeld uit de bijbel), droomtheorieën en gebruik van het semantisch veld van het woord “droom”.

Wanneer we veelschrijver Augustinus met collega-veelschrijver Hiëronymus vergelijken, blijken er bij de eerste veel meer teksten over dromen te zijn. Ook de diversiteit is bij Augustinus groter dan bij Hiëronymus. In Augustinus' werken vinden we teksten in elk van deze categorieën. Zo heeft hij zijn visie op dromen behandeld in zijn uitleg van de schrift, bijvoorbeeld in *De Genesi ad litteram*.¹⁰⁷ Nadat hij in de eerste elf hoofdstukken van dat geschrift het paradijsverhaal heeft uitgelegd wendt hij zich in het twaalfde boek naar Paulus' mededeling dat hij in de derde hemel is geweest (12,22,45ev. verwijzend naar 2 Kor. 12,2-4).

Hoewel Augustinus geen apart boek geschreven heeft over een systematische visie op dromen, kunnen we in zijn werk veel passages vinden waarin hij een theorie over bepaalde aspecten van dromen bespreekt.¹⁰⁸ Zo behandelt hij in zijn boekje *Cura pro mortis gerenda* 12-16 de vraag wat de betekenis kan zijn van het optreden van gestorven personen in dromen. In het geschrift *De diversis questionibus ad Simplicianum* geeft Augustinus zijn gedetailleerde visie op profetie (2,1,1). Augustinus onderscheidt daarbij twee verschillende wijzen waarop de geest zich openbaart: dromen en extase.

We vinden een aantal droomverhalen bij hem. Een mooi voorbeeld staat in het stuk over de dromen in *De cura pro mortis gerenda* 11,13. Toen Augustinus in 388 terugkeerde in zijn geboortestreek, ontmoette hij daar zijn oude leerling Favonius Eulogius. Die heeft overigens later een commentaar geschreven op een van de beroemdste droomverhalen van de oudheid, de droom van Scipio. Eulogius vertelde Augustinus dat hij bij het voorbereiden van een les over Cicero een zo moeilijke passage vond, dat hij er niet van slapen kon. Toen hij eindelijk sliep, kwam Augustinus, zijn oude leraar, hem in zijn droom deze moeilijke passage uitleggen.¹⁰⁹ Possidius vertelt in zijn *Vita Augustini* dat Augustinus zelfs op zijn sterfbed nog geconfronteerd wordt met een man die over hem gedroomd heeft.¹¹⁰

¹⁰⁷ Voor een bespreking van Augustinus' visie op profetische openbaring, zie Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, 107-147. Wieland [107] stelt dat Augustinus vier verschillende soorten profetische inspiratie onderscheidt.

¹⁰⁸ In *De quantitate animae* geeft Augustinus zelfs een soort definitie van een droom: *Removet se ab his sensibus certo intervallo tempotum, et eorum motus quasi per quasdam ferias reparans, in agines rerum quas per eos hausit, secum catervatim et multipliciter versat, et hoc totum est somnus et somnia*.

¹⁰⁹ Een ander droomverslag is te vinden in *Conf.* 9,16. In een droom wordt Ambrosius onthuld waar de lichamen van de martelaren Gervasius en Protasius verborgen waren.

¹¹⁰ *Sancti Augustini Vita a Possidio episcopo* 39,5. Zie Brown, *Augustine of Hippo*, 413.

Ook over de semantiek van de droomterminologie heeft Augustinus geschreven, bijvoorbeeld over de betekenis van termen als *visio* en *revelatio*.¹¹¹ Zo merkt hij in *Conf.* 3,11 op dat het Manicheïsme niet echt voedde (en zelfs leegzoog), net zoals voedsel dat je in een droom ziet, wel echt lijkt, maar niet voedt.

Dulaey concludeert zowel in haar boek over de dromen in het leven en de visies van Augustinus als in een later artikel dat Augustinus' visie op dromen in zijn tijd buitengewoon was.¹¹² Zij meent dat hij aan de ene kant een kind van zijn tijd is en dus gelooft in engelen en demonen en dat hij gewoon was aandacht te besteden aan allerlei bijzondere dromen, terwijl hij aan de andere kant als een van de weinigen aandacht besteedt aan gewone dromen.

Net als zijn tijdgenoten ziet Augustinus volgens Dulaey wonderen en dromen vanzelfsprekend als goddelijke openbaringen, maar tegelijkertijd vindt ze hem vrij uniek, omdat hij van gewone dromen en gewone dingen de wonderlijke kant kan zien.¹¹³

Augustinus' reflectie op het fenomeen dromen is volgens Dulaey niet een bijzaak, maar een onderdeel van zijn grotere visie op denken. Volgens haar is voor Augustinus de droom een intellectueel probleem dat gerelateerd is aan kennis van het goddelijke. Dulaey wijst voor de droomopvattingen van Augustinus naar de invloed van de neoplatonist Porphyrius en vermoedt dat Augustinus diens boek over dromen gekend heeft.

De literaire bron:

Monica's droom... Een cruciaal droomverslag in het werk van Augustinus betreft de droom van zijn moeder in *Confessiones*. Hier zal ik deze bron en de samenhangende "tuinervaring" presenteren.

Toen Augustinus 43 jaar was en al een paar jaar bisschop van Hippo, schreef hij één van zijn hoofdwerken, de *Confessiones*. Het bijzondere van die *Belijdenissen* is dat we het als een autobiografie kunnen karakteriseren, ook al lijken de laatste boeken van dat werk

¹¹¹ Zie hiervoor Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, 112-113 en Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, 143-146.

¹¹² Voor dit en wat volgt zie de conclusies van Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, 227-230. cfr Dulaey, "Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin."

¹¹³ In zijn commentaar op het wonder in Kana, ontwikkelt Augustinus een vergelijkbare gedachte. Het bestaan van wijn op zich is een groter wonder dan de vermenigvuldiging van wijn in Kana; zie G. Lawless, "The Wedding at Cana: Augustine on the Gospel according John, Tractates 8 and 9", in: *Augustinian Studies*, 28 (1997), 35-80.

echter niet in deze typering te passen.¹¹⁴ De eerste boeken vertellen ons in de vorm van een gebed over de eerste drieëndertig levensjaren van de bisschop. Hij vertelt op openhartige wijze over zijn werk, zijn relaties met zijn vrienden, met vrouwen, met zijn moeder, met zichzelf en vooral met God.

Een van de belangrijkste onderwerpen van het werk is de weg die Augustinus moet afleggen om bij God te komen. Die weg begint bij het lezen van Cicero en eindigt bij zijn opname in de kerk na het lezen van een tekst van Paulus.

We hebben hierboven gezien dat een droom vaak gebruikt wordt als legitimatie van een wending in een menselijk leven. Degene die de wending zal krijgen, kan de droom hebben, maar ook iemand uit zijn of haar omgeving.¹¹⁵ Dit laatste komen we in het levensverhaal van Augustinus tegen: de droom van zijn moeder Monica.¹¹⁶

We vinden die droom aan het eind van het derde boek (3,19). Nadat hij in de eerste twee boeken heeft geschreven over zijn jeugdijaren, vertelt Augustinus in het begin van boek 3 hoe hij in Carthago gaat studeren en daar ondergedompeld wordt in een razende ketel van liefde. Hij is verliefd op het verliefd zijn. Omdat hij vanwege zijn carrière niet trouwen kan, woont hij samen met een vrouw. Op zijn achttiende wordt hij bij die vrouw vader van een zoon, die hij Adeodatus noemt (4,2). Wanneer hij Cicero's *Hortensius* leest, een dialoog over het zoeken naar wijsheid, leert hij dat de ware schatten geestelijk zijn.

¹¹⁴ Ook al zijn er veel autobiografische elementen in *Confessiones*, toch suggereert Brown [*Augustine of Hippo*, 28] dat het werk tegelijkertijd de principes van een autobiografie ondermijnt, omdat het meer de geschiedenis van het hart is, dan de feiten van zijn leven (zie ook 170-171). Verschillende auteurs wijzen erop dat de *Confessiones* meer nog dan een autobiografie een (christelijke) protreptikos is: zie bijvoorbeeld E. Feldmann, "Das Literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones", in: N. Fischer & C. Mayer, (eds.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, (Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte, 1), Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1998, 11-61, hier 48-51 en Annemaré Kotzé, *Augustine's Confessions. Communicative Purpose and Audience* (SupplVigChr, 71), Leiden-Boston: Brill, 2004, vooral 52-94.

¹¹⁵ Dromen van ouders als *disclosure* van de levensweg van hun kinderen zijn bekend in de oudheid. Een voorbeeld uit het NT is het verhaal uit Mat.1, waarin wat de betekenis van het kind van Maria zal zijn onthuld wordt in een droom aan Josef. Er zijn in een wat andere context veel verhalen over ouders die dromen over de belangrijke rol die hun kind zal hebben. Veel voorbeelden over Romeinse keizers zijn te vinden in de paragraaf "Die Geburt und die Kindheit" in: Weber, *Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike*, 134-173.

¹¹⁶ Brown, *Augustine of Hippo*, 28-34, begint zijn biografie van Augustinus terecht met een schets van zijn moeder. Want: "This inner life (van Augustinus) is dominated by one figure – his mother, Monica" (*Augustine of Hippo*, 29). Zie P.M.A. van Kempen-van Dijk, *Monnica. Augustinus' visie op zijn moeder*, (diss. Nijmegen), Amsterdam: Rodopi, 1978.

En hij raakt weer in vuur en vlam. Dat wordt wel zijn eerste bekering genoemd, van het najagen van het zingenot naar het zoeken van het geestelijke (3,7-8).¹¹⁷ Wanneer hij zich echter wendt naar de schrift valt die nogal tegen (3,9). Hij legt uit dat dat voor een gedeelte komt door bepaalde tekorten van zijn kant. Hij vertelt heel in het kort over zijn bezwaren tegen de schrift (3,9: “Ik kreeg de indruk dat de heilige schrift niet verdiende vergeleken te worden met de verheven waardigheid van de grote Tullius”).¹¹⁸ We vinden hier net als bij Hiëronymus de tegenstelling tussen de verheven literator Cicero en de onbeschaafdheid van de bijbel.

Omdat hij nog niet openstaat voor de wijsheid van de schrift komt hij terecht bij de Manicheeërs (*Conf* 3,10). Negen jaar – zegt hij zelf – zal hij onder invloed blijven van deze beweging en die beweging heeft, zoals Hans van Oort heeft laten zien, zijn denken diepgaand beïnvloed.¹¹⁹ Die nieuwe stap bevat zijn moeder niet. Ze wil hem zelfs niet meer in huis nemen. Haar verdriet om hem leidt het thema van “de tranen van de moeder” in. Maar dan krijgt Monica een droom. Wanneer Augustinus over die droom [*somnium*] vertelt (*Conf* 3,19) begint hij, net als in het begin van de *Confessiones*, met God aan te spreken: “En U hebt uw hand uit de hoge gestuurd”. Er ligt nogal wat nadruk op de tranen die er bij Monica vloeien. Haar gebed met tranen wordt verhoord, wanneer Monica helemaal in het begin van Augustinus’ omgang met de Manicheeërs een droom krijgt. Door de droom werd zij zo getroost dat ze Augustinus weer in huis toeliet. Vervolgens vertelt Augustinus wat Monica zag.

Ze zag zichzelf staande op een of andere houten plank (*in quadam regula lignea*) en bij haar kwam een stralende (*splendidus*) vrolijke (*hilaris*) jongeman.¹²⁰ De jongen vraagt naar haar verdriet en Augustinus vermeldt daarbij dat die jongen dat niet doet als een leerling, maar als een leraar (*docendi, ut adsolet, non discendi*). Nadat Monica verteld heeft over haar verdriet zegt de jongeman dat zij goed moet kijken want waar zij is, daar zou ook Augustinus staan. Zij kijkt en de droom eindigt ermee dat zij Augustinus naast zichzelf ziet staan: op dezelfde plank, *in eadem regula*.¹²¹

¹¹⁷ Augustinus heeft volgens velen verschillende bekeringen gehad, zie bijvoorbeeld J. van Oort, “De betekenis van Augustinus’ bekering”, in: *Id., Augustinus, facetten van leven en werk*, Kampen: Kok, 1989, 24-39; zie Luc Verheijen, *Sint-Augustinus verhaalt zijn bekering*, Haarlem: Gottmer, 1986.

¹¹⁸ *Sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati comparem.*

¹¹⁹ Bijvoorbeeld in: J. van Oort, *Augustinus’ Confessiones: gnostische en christelijke spiritualiteit in een diepzinnig document*, Inaugurale rede Katholieke Universiteit Nijmegen, Turnhout: Brepols, 2002.

¹²⁰ Dat het niet toevallig een mooie jongeman is blijkt alleen al uit het feit dat zo’n figuur ook optreedt bijvoorbeeld in de visioenen van Hermas.

¹²¹ Van *quadam regula* is het geworden tot *eadem regula*.

Wanneer Monica Augustinus de droom vertelt ontstaat er een verschil van interpretatie over dit gezicht (*visum*; 3,20). Augustinus meent dat het betekent dat Monica eens haar zoon zal volgen en ook zij terecht zal komen bij de Manicheeërs. Maar Monica is het daar niet mee eens en zegt: “Nee. Want er is immers mij niet gezegd: waar hij is, daar ben ook jij (*ubi ille, ibi et tu*). Maar: Waar jij bent, daar is ook hij (*ubi tu ibi et ille*)”.¹²²

Achteraf zegt Augustinus dat deze uitleg van zijn moeder hem nog meer bewoog dan de droom (*somnium*) zelf.

Dit droomverslag heeft in de Latijnse versie precies die dubbelzinnige beelden die de uitleg van dromen volgens Freud zo'n eigen kunst maken. Een centrale droombeeld van deze droom is dat Monica staat op een *regula*, een plank. Met die plank nu is er iets aan de hand. Monica staat op die “plank” wanneer de jongeman op haar afkomt. In het droomverslag wordt verteld dat Augustinus uiteindelijk met zijn moeder op dezelfde plank staat. Monica legt de droom zo uit dat ze samen eens op dezelfde regel van het geloof zullen staan. Dat betekent dat Augustinus eens bij haar in de catholica zal zijn. We zullen zien dat het woord *regula* uiteindelijk ook verwijst naar de *regula fidei* (*Conf* 8,30).¹²³

Het droomverslag van Augustinus' moeder overtuigt hem op dat moment niet. Volgens Augustinus zal hij eerst nog negen jaren in de modder blijven ronddraaien (3,20). De droom voorspelt dat Augustinus eens op zelfde *regula* zal komen te staan als zijn moeder. De lezer zal tot het einde van het achtste boek moeten wachten tot de droom uitkomt.

... en Augustinus' opening van de schrift in de tuin van Milaan.

In boek 8 beschrijft Augustinus de laatste fase van zijn zoektocht.¹²⁴ Het is 386. Na het lezen van de neoplatoonse geschriften heeft hij zich definitief afgewend van een literaire carrière en gekozen voor een leven gewijd aan de filosofie.

¹²² In de passage die direct op het verhaal over de droom volgt, vertelt Augustinus dat zijn moeder een bisschop verzoekt om Augustinus van zijn dwalingen af te brengen (3,21). Deze weigert en met zijn opmerking dat een kind van zoveel tranen onmogelijk verloren kan gaan wordt het thema van de overvloedige tranen gethematiseerd.

¹²³ Voor het belang van *regula* bij Augustinus, zie C.P. Mayer, “Herkunft und Normitivität des Terminus *regula* bei Augustin”, in: B. Bruning - M. Lamberigts - J. Van Houtem, (eds.), *Collectanea Augustiniana*, Mélanges T.J. van Bavel, (BETL, 92A), Leuven: Peeters, 1990, 127-154. Ferrari, “The dreams of Monica”, verwijst ook naar het belang van *regula*.

¹²⁴ Voor een heldere beschrijving van de inhoud en opbouw van dit boek, zie A. van Hooff, “*Confessiones* 8. Die Dialektik der Umkehr”, in: Fischer & Mayer, *Die Confessiones des Augustinus*, 343-388.

Augustinus is vanuit Rome in Milaan aangekomen. Milaan is het centrum van het rijk en bisschop Ambrosius heeft daar een enorme invloed.

Boek 8 is in te delen in drie delen. Zowel literair als existentieel vormen “bekeringsverhalen” de bedding waarlangs Augustinus tot een beslissing gedreven wordt.¹²⁵ In een eerste deel (8,3-12) vertelt Simplicianus de bekeringsgeschiedenis van Marius Victorinus. In een volgende deel vertelt Ponticianus de bekeringsgeschiedenis van Antonius en van twee hofbeambten in Trier (13-18).¹²⁶ In het laatste deel (19-30) vertelt Augustinus hoe hij ontdaan en in de war gebracht door die bekeringsgeschiedenissen de tuin bij zijn huis invlucht en zichzelf verwijt dat hij zelf die beslissing maar niet kan nemen. In die tuin hoort hij de stem die zijn keuze definitief zal bepalen.

Augustinus weet dat met zo'n orakel (*oraculum*) Antonius zich bekeerd had.¹²⁷ Wanneer hij weer denkt aan het voorbeeld van Antonius rent hij het huis in en pakt en opent (*aperuit*) de codex van de apostel. Die codex bestudeert hij al enige tijd (zie *Conf* 7,27; 8,14) En dan leest hij. Het lijkt erop dat hij een willekeurige tekst pakt: een stukje uit Rom. 13.

Augustinus citeert 13,13-14: “Niet in drinkgelagen en in dronkenschappen, niet in slaapkamertjes of in onzedigheden, niet in strijd en twist, maar bekleed je met de Heer Jezus Christus en maak geen voorzorg van het vlees in heftige begeertes” (*Conf.* 8,29).¹²⁸ De zoektocht die begon met Cicero's *Hortensius* is ten einde. De weg van de bandeloosheid in Carthago eindigt via Paulus bij het bekleden met Christus.

Nadat hij dat gelezen heeft, slaat hij de codex dicht, terwijl hij zijn vinger of iets anders bij de passage laat liggen. Hij gaat met het boek naar zijn vriend Alypius en laat de desbetreffende passage zien. Vervolgens leest Alypius de passage die volgt, maar die Augustinus nog niet gelezen had: “Ontvangt de zwakke in vertrouwen (“in geloof”; *infirmum autem in fide recipite* [8,30]). Alypius betreft die tekst op zichzelf. Vervolgens legt hij uit, opent hij

¹²⁵ *Ibidem*, 346. Cfr Kotzé, *Augustine's Confessions*, 173: “Book 8, ..., is in fact a series of conversion stories”.

¹²⁶ Athanasius, bisschop van Alexandrië, heeft een leven van Antonius geschreven. Toen Athanasius als balling in Trier verbleef, is het Griekse origineel vertaald door Evagrius. Of Ponticianus op die versie doelt is niet zeker. Net als de twee soldaten waarover Ponticianus vertelt, hebben Hiëronymus en zijn Bonosius in Trier voor het monnikendom gekozen. P.H.E. Bertrand, [*Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii Rezeption. Überlieferung. Edition, Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition* (diss., Universiteit Utrecht), Utrecht, 2006, 41-42], beweert dat Hiëronymus als vriend van Evagrius wellicht een van de eerste geweest zal zijn die Evagrius' vertaling gelezen zal hebben en dat hij het model van dat boek gebruikt heeft voor zijn *Vita Pauli*.

¹²⁷ Een droom kon worden aangeduid als een *oraculum*; zie Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 36, die bijvoorbeeld verwijst naar Macrobius' commentaar op de droom van Scipio: Macrobius, *Comm. In Somn. Scip.* 1,3,2.

¹²⁸ De versie van Rom. 13,13 is in de Vulgaat net iets anders.

voor Augustinus de betekenis die deze tekst voor hem heeft (*quod ille ad se rettulit mihi que aperuit*).¹²⁹

Daarna gaan ze samen naar Monica (8,30). Ook al is het fragment over zijn gesprek met Monica kort, toch grijpt het terug op het bovenbesproken droomverslag. Want wanneer Augustinus haar blijdschap verklaart, zegt hij dat ze verheugd is, omdat hij nu staat op die *regula fidei*, die geloofsregel, die plank van vertrouwen, die ze eerder in haar droom had gezien (8,30).

Met die korte bijzin sluit Augustinus de cirkel. De droom van Monica is vervuld en daardoor is die droom geloofwaardig. De droom wordt vervuld omdat Augustinus in zijn interpretatie van de schrift een ander *oraculum* (8,29) vindt.

Vakliteratuur over het droomverslag van Monica en Augustinus' tuinervaring

Er is veel over de droom van Monica geschreven. Er zijn verschillende geleerden die laten zien dat de verwijzing naar de plank, de *regula*, dit droomverslag en de gebeurtenis in de tuin verbindt. Martine Dulaey die bovengenoemde monografie schreef over Augustinus' droomvisies is in een later artikel specifiek op de samenhang van beide verhalen ingegaan.¹³⁰ De droom en de gebeurtenis in de tuin van Milaan zijn volgens Dulaey de omlijsting van Augustinus spirituele reis.¹³¹ Maar wat is de functie van die droom? Dulaey neigt ernaar om het belang van de droom niet al te hoog in te schatten. Ze denkt dat deze droom door Augustinus niet vanzelfsprekend gezien werd als een goddelijke openbaring.

Volgens Martine Dulaey is die droom voor de intellectueel Augustinus, die zo op het verstand vertrouwt, de eerste maal dat hij kennismaakt met een realiteit die hem ontsnapt. Augustinus schrijft dat het niet de droom is die hem het meest imponeert, maar veeleer de zekerheid van zijn moeder. Toch is volgens Dulaey daarmee niet gezegd dat Augustinus de droom accepteert. De droom dwingt hem wel te zien dat er andere menselijke wezens zijn voor wie God iets anders is dan een filosofisch probleem.¹³² Het droomverslag

¹²⁹ "Openen" behoort in het NT tot het semantisch veld van schriftuitleg. Zie B.J. Koet, "Some Traces of a Semantic Field of Interpretation in Luke 24,13-35", *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 46 (1985) 59-73; ook in: *Id.*, "Five Studies on the Interpretation of Scripture in Luke-Acts" (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 14) Leuven: Peeters, (1989) 56-72, hier 60-62.

¹³⁰ "Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin".

¹³¹ *Ibidem*, 380.

¹³² *Ibidem*, 382-383.

is een teken van de rol die Monica speelt bij zijn tweede geboorte. Dulaey stelt de retorische vraag of het louter toeval is dat de bekering van Augustinus na bijna negen jaren plaatsvindt.¹³³

Dulaey verzet zich tegen een sociologische, filologische of psychoanalytische reductie en wil zich vooral houden aan dat wat Augustinus zelf over de betekenis van de droom zegt. Volgens Dulaey is Augustinus niet zo onder de indruk van de droom, maar wel, naar hij zelf zegt, van Monica's reactie op de droom (*Conf* 3,20: "Dit woord van haar raakte mij meer dan de droom zelf"). Volgens Dulaey zou Augustinus zo voor de eerste keer geplaagd zijn voor de realiteit van het christelijk geloof en de zekerheid die dat voortbrengt.

Ook bij de uitleg van de tuinscène verzet Dulaey zich tegen al te snelle reducties.¹³⁴ Ze wil, met Augustinus, vooral constateren dat dat moment een keerpunt was in zijn leven.¹³⁵

Dulaey stelt dat ook in andere bekeringsgeschiedenissen uit de klassieke oudheid de laatste stap niet door redeneren wordt veroorzaakt, maar door een religieuze ervaring of door een goddelijke interventie.

In de geschiedenis van de tuin in Milaan spreekt Augustinus over het effect dat het schrift-citaat op hem heeft. Een licht van zekerheid wordt als het ware in zijn hart gegoten en alle duisternissen van twijfel verdwijnen (*diffugerunt*; *Conf.* 8,29). Voor Dulaey staat vooral als een paal boven water dat alleen Augustinus zelf kan zeggen dat het leven van de latere bisschop van Hippo zijn oorsprong vindt in die tuin van Milaan. Voor haar is de droom een goddelijk teken omdat het effect onmiddellijk daar is.¹³⁶ Ze stelt dat noch door de belangrijke rol van de droom van Monica noch door het verhaal over de schrift als orakel Augustinus een representant zou zijn van de wonderzucht van de late oudheid.¹³⁷ En daar voegt ze direct aan toe dat Augustinus, wat dromen betreft, ook verstandig blijft.¹³⁸ Zij citeert daarvoor *De catechizandibus rudibus* 6,10, waar Augustinus zegt dat de meest zekere orakels de Schriften zelf zijn.¹³⁹

¹³³ *Ibidem*, 383.

¹³⁴ Bijvoorbeeld tegen de interpretaties van C. Lorin [*Pour Augustin*, Paris, 1988]. Die spreekt over de gebeurtenis als "une bouffée délirante" en ziet de daden van Augustinus als pathologisch (88). Dulaey verzet zich tegen andere geleerden die de scène in de tuin afdoen als een innerlijk debat van Augustinus; zie "Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin", 386-387.

¹³⁵ *Ibidem*, 387.

¹³⁶ *Ibidem*, 390: "C'est l'impact de la parole qui révèle qu' elle était effectivement parole de Dieu adressée à Augustin en cet instant".

¹³⁷ *Ibidem*, 390-391. Ze verwijst daarbij naar de Franse uitgave Brown's boek. Ik ben niet zeker of Brown zo uit te leggen valt: zie *Augustine of Hippo*, 413.

¹³⁸ *Ibidem*, 391: "Vis à-vis des songes et des visions, Augustin demeurera prudent toute sa vie, et jusque sur son lit de mort". Zie *Id.*, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*.

¹³⁹ "Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin", 391.

In haar werk verwijst Dulaey een paar keer naar bijbelse opvattingen over dromen en de manier waarop Augustinus van die ideeën gebruik maakt.¹⁴⁰ Naar mijn mening heeft zij daarbij echter te weinig oog voor het bijbels droomdilemma en maakt zij bovendien niet genoeg onderscheid tussen de verschillende fases van bijbelse droomvisies. Waar in de oudere boeken van de bijbel bepaalde dromen zonder meer als goddelijk geïnspireerd werden gezien, werden in de latere boeken van het OT en in de boeken van het NT de goddelijke openbaring in dromen en die in de schrift elkaars concurrent, maar tegelijkertijd complementair (zie Jezus Sirach 34,1-8). Die complementariteit zullen we ook vinden in het belangrijkste droomverslag in Augustinus' bekendste boek, de *Confessiones*, het verhaal over de droom van Monica. Droom en schrift samen markeren en legitimeren Augustinus' wending van zijn vroegere naar zijn nieuwe levenswijze. Die ommekeer zal een acceptatie van de schrift inhouden.

Verwijzingen naar de schrift in relatie met het droomverslag

Er zijn veel aspecten in de hier besproken teksten uit *Confessiones* van belang. Voor mijn doel is het genoeg om me vooral op één element te richten en wel op de rol van de schrift in samenhang met het droomverslag. Boek 8 is wel gekarakteriseerd als een loflied op het Woord.¹⁴¹ Meer nog dan de rest van de *Confessiones* heeft boek 8 een narratief karakter. De verhalen die verteld worden, jagen Augustinus naar zijn gevoel op. Hij moet nu een beslissing nemen.¹⁴²

Er is in de dynamiek van het verhaal een intensivering van Augustinus' toenadering tot de schrift. In elk van de bovengenoemde drie delen van boek 8 speelt een ontmoeting met de schrift een doorslaggevende rol. In elk deel komt Augustinus daarmee steeds directer in aanraking. In het eerste deel wordt aan Augustinus het verhaal verteld over crypto-katholiek Marius Victorinus die na zijn studie van de schrift "uitkomt" (8,4).

¹⁴⁰ *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin* 228. Ook Le Goff, "Le christianisme et les rêves", 172-175 heeft geen oog voor het bijbels droomdilemma. Hij vindt in het OT teveel een eenzijdige visie op dromen. Het is opmerkelijk dat hij voor de negatieve visie op dromen Lev. 19,26 in de versie van de Vulgaat citeert. De vertaling van dit vers werd juist door Kelsey bekritiseerd, zie hierboven voetnoot 56.

¹⁴¹ Van Hooff, "Die Dialektik der Umkehr", 343.

¹⁴² *Ibidem*, 345-346: "Sowohl existentiell als auch literarisch markieren Erzählungen das Flußbett, daß Augustinus unaufhaltsam zu einer Entscheidung treibt". Hij wijst op het herhaaldelijk voorkomen van vormen van het Latijnse werkwoord *narrare*.

Het tweede deel draait om het verhaal van de monnik Antonius, die zich na het horen van een evangelietekst bekeert. Het verhaal over Antonius is in het derde deel van boek 8 de opstap waardoor Augustinus definitief zelf naar de schrift grijpt. Ook al zou Augustinus volgens Dulaey geen representant zijn van de wonderzucht van de late oudheid, de manier waarop hij schrift en droom met elkaar verbindt past wel in een bijbelse patroon. De eerste lezers van de *Confessiones* waren gewend aan droomverslagen die nieuwe wendingen legitimeerden. Augustinus verbindt lezing van de schrift met de droom van zijn moeder. Het was dezelfde schrift die hij vlak voor Monica's droomverslag afgewezen had.

Het lijkt er ogenschijnlijk op dat zijn lezing van de schrift een willekeurige greep was.¹⁴³ Maar is dit zo zeker? Misschien heeft Augustinus wel meer dan dat ene vers gelezen. Tenslotte staat er in het Latijn dat hij een *capitulum* leest. En daarvoor had hij al vermeld dat hij het eerste hoofdstuk (*primum caput*) zou lezen dat hij vond. Hoewel in die tijd de hoofdstukindeling nog niet bestond, is wat nu Rom. 13 is een belangrijke en centrale tekst in het werk van Paulus. Ik bedoel niet zozeer het eerste stuk over de verhouding kerk en staat (Rom 13,1-7). Nog belangrijker is Rom. 13,8-10, het stuk dat daarop volgt en direct vooraf gaat aan het door Augustinus geciteerde stuk. In dat hoofdstuk geeft Paulus zijn samenvatting van de schrift: “Bemin je naaste, zoals je jezelf bemint (13,9)”.

Het is een van de samenvattingen van de “Wet” die in het NT zo'n grote rol spelen. Pedagoog Augustinus, de man van *dilige et fac quod vis*, gebruikt elders in zijn werken deze en andere samenvattingen van de Wet.¹⁴⁴ Dat hij ze gebruikte als grondstructuur van zijn catechese, kunnen wij bijvoorbeeld zien aan zijn gebruik van Mat. 22,3-40 in *De catechizandibus rudibus*.¹⁴⁵ In de context van een verhandeling over deze samenvatting gaat Augustinus uitgebreid in op Rom. 13,8-10 (*De doctrina christiana* I,70; maar zie I,84 en IV,157). In een betoog waarin hij de bijbelse welsprekendheid illustreert met een analyse van proefpassages uit de brieven van Paulus (*De doctrina christiana*, IV,31-45), verbindt Augustinus Rom. 13,8 met de passage die hij in de tuin van Milaan in de codex van Paulus “geopend” had. In het laatste boek van de *Confessiones* maakt Augustinus een *patchwork* van allerlei passages uit het NT waar de grote samenvattingen van het NT in functioneren. In zijn uitleg van Gen. 1 in *Conf.* 13,22-25 verwerkt Augustinus verschillende verwijzingen

¹⁴³ Zo benadrukt Dulaey [“Songe et prophétie dans les Confessions d'Augustin”, 387] dat Augustinus het boek *au hasard* [willekeurig] opent. Dat staat echter niet in de Latijnse tekst en lijkt eerder een apocrief toegevoegd element.

¹⁴⁴ Het citaat is te vinden in *In epistulam Ioannis ad Parthos* 7,8.

¹⁴⁵ Zie B.J. Koet, “Ik was zo graag één van jouw verhalen geworden”; over gevangenispastoraat, Augustinus en een rabbijns leerprincipe”, *Praktische Theologie* 22 (1995) 592-606, met name 596-597.

naar Rom. 13,8-14.¹⁴⁶ Zo koppelt hij het verhaal van de rijke man die vroeg wat hij moest doen om het eeuwig leven te hebben met teksten die uit Rom. 13,8-14 komen (*Conf.* 13,24).¹⁴⁷ Eerder in die passage verwees Augustinus naar Rom. 13,11-12. In *Conf.* 13,24 verwijst Augustinus nota bene naar een schat in de hemel, het verhaal dat zo prominent in *Conf.* 8,29 een rol speelt.

De mogelijkheid dat het openen (*aperire*) van de codex eerder een ontsluiten was dan een openslaan suggereert dat Augustinus Paulus dus niet alleen als een soort toverboek gebruikte.

In ieder geval brengt Augustinus in *Conf.* 8,29-30 een citaat uit Paulus in verband met de droom van zijn moeder. De droom als begin van zijn ommekeer en de tekst van Paulus als het einde ervan horen bij elkaar en zijn samen een teken van zijn door God gewilde ommekeer.

De droom in samenhang met het schriftcitaat hebben hem niet alleen bekeerd tot de kerk en het monnikschap, maar hebben hem ook verzoend met de ongecultiveerde taal van de schrift.

De wending naar de schrift die Augustinus maakt wordt geïllustreerd door de manier waarop hij in de *Confessiones* expliciet gebruik maakt van de bijbel. Hoewel er wel allerlei allusies en verwijzingen naar de schrift in de eerste boeken van *Confessiones* voorkomen, is het citaat in het verhaal over Antonius het allereerste expliciete citaat.¹⁴⁸ Pas na zijn lezing van Rom. 13 in boek 8 gaat Augustinus meer expliciet in op de schrift: in boek 9 op psalm 4 en in de laatste hoofdstukken op Gen. 1.

Na Milaan blijkt dus de weg open voor hem om schriftuitlegger te worden.¹⁴⁹ Deze wending is ook een verklaring voor de – door sommige geleerden geconstateerde – breuk in *Confessiones*, waarbij men zich afvroeg, wat de functie is van die hoofdstukken over het begin van Genesis aan het einde van het boek. Het zal niet toevallig zijn dat hij in boek 11 het zo nadrukkelijk heeft over zijn verlangen om Gods wet te leren begrijpen.

¹⁴⁶ De vertaler Sleddens [*Belijdenissen*, 322 en 324], verwijst bij 13,22 wel naar Rom. 13,10-12, maar bij 13,24 niet naar Rom. 13,8-14.

¹⁴⁷ Er wordt voor deze passage vaak verwezen naar Mat. 19,16-26, met name naar 18-20. Toch lijkt ook Rom. 13,8-14 hier een rol te spelen. In die verzen is er namelijk, net als in *Conf.* 13,24, een oproep om afstand te doen van kwaad en slechtheid.

¹⁴⁸ C. Kannengieser, "Augustine of Hippo", in: *Handbook of Patristic Exegesis*, Vol II, 1149-1218, wijst erop dat het massieve gebruik van allerlei impliciete verwijzingen in *Confessiones* niet de lezer moet misleiden (1160). Voor de bijbelcitaten in *Confessiones*, zie K. Kienzler, "Der Aufbau der 'Confessiones' des Augustinus im Spiegel der Bibelzitate", *RechAug* 24 (1989) 123-164.

¹⁴⁹ Kannengieser, "Augustine of Hippo", 1160: "Having established himself in the attitude of humble faith, the author of *Confessions* can now successfully appropriate the sacred text"

Derde tussentijdse

opbrengst

In de *Confessiones* van Augustinus vinden we weer een constellatie waarbij een droomverslag in een verhouding staat tot een schriftverwijzing. De droom van Monica voor-spelt dat Augustinus eens op dezelfde *regula* zal staan als zijn moeder. Het is een schrifttekst die er uiteindelijk voor zorgt dat deze droom vervuld wordt en die leidt tot de doop van Augustinus. Tegelijkertijd is de ontmoeting met de schrift al lang voorbereid in het hele geschrift. Vlak voor de droom is vermeld hoezeer de jonge Augustinus moeite had met de ongecultiveerdheid van de bijbel. De echte kennismaking met de schrift vindt pas vlak voor zijn ommekeer plaats: een evangelietekst en een tekst uit Romeinen. Vaak wordt als een van de hoofdthematata van Augustinus' *Confessiones* zijn bekering tot de kerk en tot een celibataire levensstaat genoemd. Dat die bekering ook zijn bekering tot schriftuitlegger is geweest, is een aspect dat onderbelicht is, maar van minstens evenveel belang moet worden geacht.

Dromen als inspiratie

tot nieuwe wegen. Toen ... Ik heb drie droomverslagen en hun context nader besproken. In deze drie teksten werden schrift en dromen met elkaar verbonden.¹⁵⁰ Ik heb in elk van de droomvertellingen een constellatie van droom en schrift gevonden. In de droomvertelling van Perpetua is de constellatie vrij eenvoudig. De schriftverwijzing typeert expliciet en eenvoudig de later vertelde dromen van Perpetua als goddelijke openbaring. De constellatie van deze droomvertelling kan een opstap zijn voor de bestudering van de twee andere bronnen.

Ook bij de droomvertellingen van Hiëronymus en Monica is een verband tussen dromen en verwijzingen naar de schrift. Zowel over het droomverslag van Hiëronymus als over dat van Monica is veel geschreven. Voor zover ik weet zijn ze echter zelden of nooit naast elkaar gelegd. Wanneer ze met elkaar vergeleken worden, blijkt dat er opvallende overeenkomsten zijn.

Niet alleen het vermoedelijke jaar van de beide dromen (374) stemt overeen, maar we zien allerlei elementen in beide verslagen terugkomen. Beide protagonisten hebben dezelfde voorkeur voor Tullius (= Cicero) in samenhang met een afkeer van de schriften vanwege hun ongecultiveerdheid. Ook in details van de vertelling zijn er opvallende overeenkomsten.

¹⁵⁰ Er zijn in de vroegchristelijke literatuur ook andere voorbeelden van een combinatie van schrift en dromen als begin van een belangrijke ommekeer. Fox [*De droom van Constantijn*, 375] vertelt hoe de vader van Gregorius van Nazianze zich bekeert toen hij droomde dat hij een vers uit de Psalmen zong.

In beide teksten wordt er in aan het NT ontleende taal over een schat gesproken. In beide teksten wordt de Latijnse constructie *ubi .. et ibi* gebruikt. Dat in beide vertellingen het geheel overgoten wordt met tranen is in de context van de tijd niet al te onderscheidend. Het is opvallend dat zowel Hiëronymus in zijn droomverslag als Augustinus in het verhaal van zijn ommekeer in Milaan naar een vers uit het NT verwijst dat handelt over een schat. Dat woordje “schat” komt niet veel voor in het NT. Zowel bij Augustinus als bij Hiëronymus functioneert het bijbelwoord over een schat als een beeld van dat wat het kostbaarste is, daar waar je voor gaat, een levenskeus. In beide gevallen gaat het om het maken van een nieuwe levenskeuze.

En dat is precies waar het in beide teksten om gaat: het maken van een nieuwe levenskeuze.

Wanneer we deze twee droomverslagen en hun functie binnen de tekst vergelijken dan komt heel duidelijk als onderbelicht element naar voren dat in beide bronnen de droom in samenhang met een schriftcitaat functioneert bij de ommekeer van de beide protagonisten van “schriftsceptici” naar schriftuitleggers. Een droomverslag functioneert bij het acceptabel maken van de schrift voor twee klassiek geschoolde mannen.

Volgens de droomvertelling in *Ep. 22* wordt Hiëronymus gedwongen zijn afkeer voor de schrift en zijn voorliefde voor Tullius te overwinnen. Het is het lezen van dezelfde Cicero dat Augustinus aanzet om te kiezen voor een andere levenswijze en hem inspireert om de bijbel ter hand te nemen. Maar de taal van die verzameling boeken stoot ook Augustinus af en het is die weerzin die hem terecht doet komen bij Manicheeërs. Monica’s droom en de lezing van een stukje uit Paulus’ brief aan de Romeinen zijn scharniermomenten in zijn *conversio*.

De droom van Hiëronymus blijkt in zijn werk een keerpunt te zijn. Na *Ep. 22* gaat hij steeds meer de schrift citeren. In *Confessiones* gaat Augustinus pas na de tuinervaring expliciet met de schrift aan de gang.¹⁵¹ Hiëronymus’ en Augustinus’ keuze in beide bronnen voor een vorm van het monnikschap is uitputtend belicht. Maar dat in die verhalen ook een profiel van de monnik, de priester of bisschop als schriftlezer en schriftuitlegger wordt geschetst wordt al te vaak over het hoofd gezien. Hiëronymus en Augustinus zijn voorbeelden van een bekend theologisch trauma. De schriften zijn niet zo makkelijk te herkennen als bronnen van wijsheid. Blijkbaar heeft zelfs de theologie telkens weer dromen en visioenen nodig om de schrift als bronnen van wijsheid te (h)erkennen. Ging daar niet ook de Reformatie over? Was dat ook niet een hoofdthema van *Vaticanum II*?

¹⁵¹ In *Confessiones* begint Augustinus pas na zijn verslag van de gebeurtenis in de tuin van Milaan expliciet de schrift te citeren. We zagen boven hoe Adkin, [“Jerome’s Use of Scripture Before and After his Dream”] laat zien dat Hiëronymus in de vroegere brieven opmerkelijk minder vaak de schrift citeert dan in zijn latere brieven.

Dromen blijken binnen het denken nieuwe ruimtes te openen. Dromen en visioenen inspireren tot veranderingen en legitimeren die veranderingen. In de oudheid kon verwijzen naar dromen een manier zijn om te zeggen dat die veranderingen door God gewild zijn. Dat gold voor de Romeinen, dat gold voor de Joden en in lijn daarmee ook voor de leerlingen van Jezus.

Maar welke dromen kunnen als openbarend getypeerd worden? Bij het bestuderen van de drie bovenstaande droomvertellingen blijkt aandacht voor de rol van verwijzingen naar de schrift in de vorm van een citaat, een allusie of een meer algemene verwijzing een vruchtbaar instrument om de structuur en inhoud van de totale tekst helder te krijgen.

Wanneer we specifiek aandacht besteden aan de rol van de schrift in bovenstaande droomvertellingen blijkt aandacht voor de rol van verwijzingen naar de Schrift in de vorm van een citaat, een allusie of een meer algemene verwijzing een vruchtbaar instrument om de structuur en inhoud van de totale tekst helderder te krijgen.

Voor Joden uit de Tweede Tempelperiode en de leerlingen van Jezus zijn dromen geloofwaardig die op een of andere manier gerelateerd kunnen worden aan de openbaring van de schrift. In het Hellenistische Jodendom werd de wijsheid van dromen steeds meer afhankelijk van de wijsheid van de schrift.¹⁵² Die samenhang vinden we ook in de drie hier behandelde droomvertellingen.

... en nu Aan het eind van deze rede wil ik kort nagaan wat de relevantie van deze lees oefening is voor de huidige tijd.

De vraag of dromen wel of niet goddelijke openbaring zijn, lijkt tegenwoordig nauwelijks meer relevant.¹⁵³ Zeker in onze westerse wereld waar dromen zelfs vaak verdacht zijn en gezien worden als onsamenvangende nonsens.

De hier besproken droomverslagen laten zien dat dromen belangrijke wendingen in het verhaal of in de levens van de hoofdpersonen markeren. Ik ben niet ingegaan op de vraag of deze dromen echt gebeurd zijn, maar als we deze droomverslagen vooral literair bekijken, leren ze ons toch ook iets over historische opvattingen over de verwijzende functie van dromen in de tijd van Hiëronymus en Augustinus en zelfs ook over de wervende kracht van droomverhalen tot op de dag van vandaag.

¹⁵² Het zou goed zijn om na te denken over de vraag of de wijsheid van de schrift de wijsheid van dromen (in de ruimste zin van het woord) nodig heeft.

¹⁵³ Toch gaat de discussie tussen Freud enerzijds en C. Jung (en Frederik van Eeden) anderzijds op een soortgelijke problematiek terug. Is elke droom alleen maar verwerking van de dag of zijn er dromen die meer zijn? Jung noemt dat arche-typische dromen.

Droomverslagen trekken de aandacht. Plutarchus meldde al, enigszins schampend, dat door te verwijzen naar dromen een redenaar de aandacht van zijn publiek kreeg.¹⁵⁴ Men verwees echter niet alleen naar dromen om aandacht te krijgen. Dromen werden gezien als een bijzondere vorm van inspiratie en werden gebruikt als legitimatie van bijzondere wendingen.

Dat gebruik van dromen is niet beperkt gebleven tot de oudheid.

De Universiteit van Tilburg heeft als motto *Understanding Society*. Het is de traditie van onze Universiteit om bij de wetenschap veel aandacht te besteden aan normen en waarden. Zo heeft M.J.H. Cobbenhagen, een van de eerste hoogleraren van de toen nog Economische Hogeschool, steeds nadruk gelegd op ethische en moraaltheologische aspecten van het economische denken. Daarbij verwaarloosde hij de eis van wetenschappelijkheid van de economische opleiding niet.

Maar ook waarden zijn gebonden aan dromen en visioenen. We hebben gezien hoe dromen in samenhang met de overgeleverde wijsheid van de schrift bij het zoeken naar hun eigen identiteit in de teksten van Hiëronymus en Augustinus een belangrijke rol speelden. Telkens weer verwijzen geleerden, politici of kunstenaars naar hun dromen als bron van inspiratie. Bekend is de uitspraak van Martin Luther King: "I have a dream". Minder bekend is dat John F. Kennedy de dag voor zijn dood in een rede combinatie van de bovengenoemde Joël-tekst en Spreuken 29,18 ("Waar het visioen verdwijnt, verwildert het volk") citeerde.¹⁵⁵ De uitspraak van Martin Luther King is een schoolvoorbeeld van hoe een verwijzing naar een droom een verandering in sociale verhoudingen realiseerde. Kings uitspraak heeft mede zoveel invloed gehad omdat het verschil tussen een toekomstdroom en een echte droom niet altijd aan te geven is.¹⁵⁶

Ook bij de aanslag op de torens van het *World Trade Centre* speelden dromen een rol. Er bestaat een video-opname van een gesprek dat gehouden zou zijn met Osama bin Laden, waarin hij verwijst naar dromen.¹⁵⁷ De Engelse antropoloog Iain Edgar van de Engelse

¹⁵⁴ Plutarchus, *De recta ratione audiendi*, 39A.

¹⁵⁵ Vermeld in de lijkrede door mgr P.M. Hannan, zie United Press International, *Vier zwarte dagen. Historisch overzicht van de dood en begrafenis van President Kennedy*, Haarlem: De Spaarnestad, 1964, 142.

¹⁵⁶ In de VS is er een discussie of de droom van King louter literair is geweest. Er zijn aanwijzingen dat hij zijn visioen gedroomd heeft.

¹⁵⁷ http://www.greatdreams.com/osama_tape.htm; zie http://www.kellybulkeley.com/articles/article_bin_laden_dreams.htm; cfr. <http://www.csmonitor.com/2001/1010/p1s4-wosc.html>: "A Pakistani official arrived in Kandahar, Afghanistan, this spring, on a mission to save two towering 1,700-year-old mountain carvings of Buddha. He tried to dissuade the Taliban Supreme Leader, Mullah Mohammad Omar, from blowing up the statues. Mullah Omar replied by describing a dream he'd had about "a mountain falling down on him." Before it hit him, Allah appeared, asking Omar why he did nothing to get rid of the false idols. "I closed my attaché case," the Pakistani recalls, shoulders sagging. "There was nothing left to say."

regering heeft onderzoek gedaan naar die droominterpretaties van Islamitische leiders, speciaal van de Taliban.¹⁵⁸

Ik ben ervan overtuigd dat aandacht voor dromen en visioenen en oude wijsheid in de breedste zin van het woord meer betrokken zouden kunnen worden bij de discussies over waarden in onze maatschappij. Immers, juist dromen en visioenen zijn medebepalend voor onze opvattingen. Het zou wel eens zo kunnen zijn dat waar discussies over verschillen tussen mensen over waarden vastlopen, een uitwisseling van dromen en visioenen nieuwe kansen zou kunnen bieden.¹⁵⁹

Dankwoord Een van de voorrechten van het uitspreken van een oratie is dat men in het openbaar een dankwoord mag uitspreken. Ik zou hier allereerst u, Mgr Jan van Burgsteden, willen danken. In bisdom Haarlem-Amsterdam bent u geliefd om uw diakonale kwaliteiten en dan diakonaal in de zin van verbindingen leggend. Ik vermoed dat u die kwaliteiten ook ingezet hebt bij het oprichten van mijn leerstoel. Ik dank hier de oprichters van mijn bijzondere leerstoel: Het bisdom Haarlem-Amsterdam en de Nederlandse Jezuïeten. Ik ben ook dr Leo Aarts, drs E. Duijsens, de econoom van het voornoemde bisdom en de provinciaal en de econoom van de Jezuïeten, drs ing. J.C.M. Bentvelzen en prof. dr Eduard Kimman, S.J., zeer erkentelijk.

Niet minder dank ik het College van Bestuur van deze Universiteit, dat welwillend de oprichting van deze leerstoel heeft toegestaan. Ik noem hierbij vooral de voorzitter Mr. Hein van Oorschot. Ik ben de leden van het College van Bestuur dankbaar dat ik met mijn onderzoek een bijdrage kan leveren aan het bovengenoemde “Understanding society”. Hun steun is een teken dat ze de Faculteit Katholieke Theologie de ruimte geven om een bijdrage te leveren aan het onderzoeken en begrijpen van onze maatschappij. De theologie en de filosofie moeten in hun onderzoek steeds weer de verbinding leggen tussen oude bronnen en moderne levensvragen en wel in een wisselwerking. Een begrijpen van onze maatschappij zoals die nu is, zonder kennis van de wijsheid en onwijsheid van vorige

¹⁵⁸ Voor een verslag zie I. Edgar, “Encountering the ‘True Dream’ in Islam: A Journey to Turkey and Pakistan”, in: *British Academy Review* 9 (2006), 7-9; zie *Id.*, “The Inspirational Night Dream in the Motivation and Justification of Jihad”, in: *Nova Religio* 11, (2007) 59–76, en *Id.*, “Overtures of Paradise: Night Dreams and Islamic Jihadist Militancy”, in: *Curare. Journal of Medical Anthropology/ Zeitschrift für Medizin ethnologie*, 31 (2008) 87-98; ik kreeg van dr. Edgar (Durham) inzage in zijn nog te verschijnen boek: *The Inspirational Night Dream in Islam: from the Qur’an to al-Qaeda and the Taliban: an anthropological enquiry* (With an introductory essay by S. Lyon).

¹⁵⁹ Zie bijvoorbeeld Koet: “Maar zij hebben onze droom afgenomen: interculturele gespreksgroepen in een bajes context”, *Tijdschrift voor Humanistiek*, 10, no. 36 (2009) 61-70. Dit artikel is een bewerking van: *Id.*, “Discussing Dreams in a Prison in Amsterdam” in: Bulkeley, *Dreaming in Christianity and Islam*, 226-235.

generaties, lijkt mij bijzonder moeilijk. De schrift, de geschriften van Hiëronymus en Augustinus maar ook de economische ideeën van Cobbenhagen en Kaag zijn medebepalend geweest voor de wording van onze maatschappij.

Hooggeleerde Denaux, waarde decaan Adelbert, ik ben er zeker van dat het mede aan uw inzet te danken is dat ik hier vandaag mag staan. Ik wil u graag daarvoor danken. Het is voor mij overigens een exponent van de manier waarop u onze faculteit leidt. Ik heb in de loop van de jaren vaak goede leidinggevers gehad. Ik heb echter nog nooit iemand gezien die dankzij natuurlijk gezag gecombineerd met een dosis gezonde bescheidenheid zo snel geliefd werd bij alle geledingen van een organisatie.

Hooggeleerde Paul van Geest, beste directeur van het Centrum voor Patristisch Onderzoek, goede Paul, u combineert een paar eigenschappen die zelden in deze combinatie bij een geleerde aangetroffen worden. Inhoudelijk zet u uw vakgebied goed op de kaart. Niet voor niets vond ik laatst in een reformatorisch tijdschrift vermeld dat uw boek het beste theologische boek van de laatste jaren was. Een andere kwaliteit van u is dat u met het CPO een infrastructuur van vakgenoten creëerde, waardoor die gaan bloeien. Uw media-optreden doet begrijpen waardoor u bij studenten geliefd ben als docent. Ik dank u voor de inspiratie, maar zeker ook voor de inzet voor mijn leerstoel.

Ik wil van deze bijzondere gelegenheid gebruik maken om nog een aantal mensen te bedanken die van belang zijn geweest voor mijn wetenschappelijke vorming. Ik beperk me tot die mensen die onder de levenden zijn. Zij die gestorven zijn, bewaar ik wel in mijn hart.

Allereerst wil ik danken prof. Yehuda Aschkenasy, onze rabbijn, voor zijn inspiratie, prof. dr Piet van Hooijdonk, mijn eerste theologische werkgever, voor zijn trouw en prof. dr Wim Beuken, S.J., bij wie ik mijn eerste exegetische werk schreef. Ik noem hier ook de naam van de professoren James Swetnam en Reinhard Neudecker, beiden van het Pauselijk Bijbelinstituut in Rome. Vooral de eerste is bepalend geweest voor de invalshoek van mijn latere werk.

Vervolgens wil ik u danken, hooggeleerde Maarten Menken. Er zijn veel dingen die ik van u geleerd heb. Ik noem er twee. Dat je nooit zorgvuldig genoeg kunt zijn. En: Er is ook nog iets anders in de wereld dan exegese.

Er zijn vele andere mensen die ik hier wil danken: collega's van de faculteit, vroeger en nu, collega's van het justitiepastaat, collega's en management van de Hogeschool Leiden (met name drs Robert Viëtor, drs Jacqueline van Werkhoven en drs Elly van der Geest).

Ik heb veel van mijn leraren en collega's geleerd. Het meest heb ik echter geleerd van mijn parochianen in Wateringen en in de Bijlmerbajes en van al die studenten die ik in de loop der jaren ontmoet heb, in het verleden aan de MO in Amsterdam, aan de UTP te Heerlen, aan de KTU, en – dankzij prof. dr Ulrich Busse – aan de Universiteit van Essen-Duisburg en tegenwoordig aan de FKT, aan de Pabo in Leiden en op de Tiltenberg in Vogelenzang.

Ten slotte: ik ben echt blij dat zowel mijn moeder als mijn schoonmoeder, beiden als jonge tachtigers, hier vandaag aanwezig kunnen zijn. Ik verheug me dat ik niet alleen broers, schoonzussen en één van mijn bijzondere zwagers mag zien, maar ook neven en nichten: van mijn markante oudste neef Bart van Bunningen tot Simône Laoût, van Gijs Koet tot mijn jongste nichtje, het vinkenkind Rosa, alsmede vele andere mensen met wie ik in de loop der jaren mee verbonden ben. De aanwezigheid van elk van u is voor mij belangrijk.

Maar u neemt me vast niet kwalijk dat ik het meest gelukkig ben dat ik vanaf deze plaats mag danken: creatieve Josefien, vriendelijk kind, Benjamin, hulpvaardige held, charman- te Beatrijs, mijn ereprijs, Lukas, prettige en lichtbrengende zoon, en Marie-José, mijn vrouw.¹⁶⁰

Ik heb gezegd

¹⁶⁰ Ik wil de collega's van het FKT onderzoeksproject "Droomverhalen bij Christelijke, Spirituele leiders in late oudheid en Middeleeuwen" bedanken voor hun meedenken, met name prof. dr Gerard Pieter Freeman en dr Marten van Willigen. Daarnaast wil ik dr Barbara Roukema-Kooning bedanken voor haar grote hulp bij het schrijven van deze rede. Ik dank ook dr Ton Koet voor zijn correctie van de laatste versie.

Bijlage

Hiëronymus'

droomverslag (*Ep. 22*; vertaling: Chris Tazelaar; zowel voor het gebruik van deze vertaling als die van het droomverslag van Monica, dank ik uitgeverij Damon)

Vorbereidingen voor mijn begrafenis werden al getroffen; de warmte van mijn levensadem klopte, terwijl mijn hele lichaam al verkilde, nog amper in mijn nog lauwwarme borst, toen ik plotseling in de geest werd meegevoerd naar de troon van de Rechter. Daar was zoveel licht en straalde zoveel schittering af van hen die eromheen stonden dat ik languit voorover op de grond viel en mijn ogen niet durfde opslaan. Mij werd gevraagd hoe ik mezelf zag: ik antwoordde dat ik een volgeling van Christus was. Maar hij die daar troonde zei: Je liegt! Je bent een volgeling van Cicero (*Ciceronianus*), niet van Christus (*Christianus*): waar je schat is, daar is ook je hart (*ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*)!

Ik verstomde op dat zelfde moment. Tijdens de geseling – hij had bevel gegeven mij te geselen – werd ik nog meer gefolterd door het vuur van mijn geweten. Constant herhaalde ik bij mezelf de regel: 'Wie zal aan u zijn schuld belijden in het dodenrijk? Toen begon ik te roepen en te jammeren: 'Wees mij genadig, Heer, wees mij genadig'. Luid klonken mijn kreten onder zwiepende zweepslagen. Ten slotte wierpen degenen die erbij stonden zich voor de voeten van hem die het gericht voorzat. Ze smeekten hem om genade te schenken aan mijn jeugd en een kans tot berouw te gunnen aan mijn dwaling, met de bepaling dat de folterstraf later zou worden voltooid, mocht ik ooit weer boeken uit heidense literatuur lezen.

Ik voelde me in zulke benarde omstandigheden, dat ik bereid was nog wel grotere beloften te doen, en onder aanroeping van zijn naam zwoer ik: 'Heer, indien ik ooit nog profane geschriften zal hebben of lezen, dan heb ik u verloochend.' Nadat ik deze eed had gezworen, werd ik weggezonden en keerde ik terug naar de bovenwereld. Daar opende ik tot verbazing van allen mijn ogen, die zo nat waren van de tranen dat zelfs de meeste sceptischen onder hen overtuigd werden van de oprechtheid van mijn smart. Toch was hier geen sprake van diepe slaap geweest of van ijdele dromen waardoor mensen vaak worden misleid.

Mijn getuige is de troon waarvoor ik op de grond lag, mijn getuige is het oordeel waarvoor ik vreesde – moge het me nooit meer overkomen dat ik aan zo'n gerechtelijk onderzoek word onderworpen! – , dat ik de slagen ook na mijn ontwaken nog voelde, en dat ik sindsdien de goddelijke teksten met veel grotere toewijding heb gelezen dan ik daarvoor voor de profane had opgebracht.

Monica's droom

 (*Conf. 3,19*; vertaling: Wim Sleddens)

In die droom zag ze zichzelf op een houten meetlat (*in quadam regula lignea*) staan. Er kwam een knappe opgewekte jongeman naar haar toe die haar blij toelachte. Zelf was ze verdrietig, heel verdrietig. Hij vroeg haar de reden van haar verdriet en van haar tranen, elke dag opnieuw. Een gebruikelijke vraag, geen vraag om informatie maar om haar de weg te wijzen. Ze antwoordde dat ze huilde omdat ik verloren was. Hij zij haar geen zorgen te hebben en goed te kijken, want dat ik ook was waar zij was (*ubi esset illa, ibi esset et me*). En toen ze goed keek, zag ze mij naast haar staan op dezelfde meetlat (*in eadem regula*).

Colofon

vormgeving

Beelenkamp Ontwerpers, Tilburg

foto omslag

Ton Toemen

print

PrismaPrint, Tilburg

