

## Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert

Von Johannes Roldanus

### Einleitung

Die *Vita Antonii* (VA) hat eine breite und vielschichtige Wirkung ausgeübt. Noch zu Lebzeiten ihres Verfassers wurde sie bekanntlich zweimal ins Lateinische übersetzt. Im Westen hielt besonders die *Versio Evagrii* eine Art Triumphzug. Nach Hieronymus wäre sie mitverantwortlich für die Gründung einer Klostersgemeinschaft durch die römische Aristokratin Marcella 385<sup>1</sup>. Und aus Augustins *Confessiones* wissen wir, wie das von Athanasius geschilderte Mönchsideal in derselben Zeit auch schon in Trier bekannt war und zwei Hofbeamte zum Austritt aus dem Staatsdienst veranlaßt hat<sup>2</sup>. Neben solchen Anregungen zu einer asketischen und kontemplativen Lebensführung hat die VA auch ihre Wirkung als literarisches Vorbild gehabt. Vor Ende des 4. Jahrhunderts hatte ihre Darstellung und Form mindestens zwei lateinischen Heiligenviten als Vorbild gedient: der *Hilarionvita* des Hieronymus (391) und der *Vita Martini* des Sulpicius Severus (397)<sup>3</sup>. Im Osten war ihr Einfluß nicht geringer; der Verfasser der griechischen *Pachomiusvita* muß Athanasius' Werk gekannt haben. Dasselbe gilt auch von Kallinikos, der kurz nach 446 in der Nähe von Chalkedon das *Leben des Hypatios* beschrieben hat, das ich unten zu einem Vergleich heranziehen werde<sup>4</sup>.

So weit der Einfluß auch verbreitet gewesen sein mag, er war von ungleicher Intensität. Antonius wurde in der Tradition gefeiert als der Begründer des Eremitentums, bisweilen auch der mönchischen Askese überhaupt. Das bedeutet aber noch keine direkte Wirkung der *Vita*. Diese gibt es eher dort, wo man offensichtlich dem allgemeinen Plan des Werkes folgt und dieselben Themen behandelt. Am direktesten ist die Wirkung in solchen Viten, welche deutliche Anklänge enthalten und gewisse Formulierungen übernommen haben, während

<sup>1</sup> Ep. 127, 5.

<sup>2</sup> Conf. VIII 6, 15.

<sup>3</sup> Die *Vita Pauli* bezeugt, daß Hieronymus die VA schon um 375 kannte, da er doch dem Antonius Konkurrenz gemacht, ohne den Aufbau des Werkes nachzuahmen.

<sup>4</sup> Für den Osten verweist H. Dörries, neben der griechischen *Vita Pachomii*, auf eine Nachwirkung in der *Historia Lausiaca*, bei Chrysostomus und Sokrates, dem Kirchenhistoriker; s. „Die Vita Antonii als Geschichtsquelle“, in: H. Dörries, Wort und Stunde I, Göttingen 1966, 200 ff.

ein einziges Mal eine Vita ganz als Gegenstück konzipiert wurde, nämlich die *Martinusvita*, mit der wir uns nachher auch befassen werden.

Benjamin Kurtz hat 1926 die Wirkungsgeschichte der VA im Westen bis zur zwischen 720 und 749 in England verfaßten *Vita Guthlaci* verfolgt und dabei unterschieden zwischen oberflächlichen Beziehungen zu dem Werk des Athanasius und einer deutlichen Prägung. Kurtz rechnete dabei vier Züge zur genuinen Antoniustradition und zu dem typischen Erbauungsmodell, wie es dem Athanasius vorschwebt hat: 1. die Unterweisung über die Art und die Taktiken der Dämonen und über die psychologischen Einfallstore, die sie beim Asketen verschlossen finden sollten; 2. die Betonung der Gemütsruhe und des inneren Gleichgewichts des Asketen; 3. Hinweise auf maßvolle Askese; 4. den Einschub langer Reden des betreffenden Heiligen<sup>5</sup>. Von diesen Kriterien scheint mir das zweite besonders geeignet, einem typisch athanasischen Grundgedanken über die von Christus bewirkte Neuschöpfung des Menschen auf die Spur zu kommen und somit sein Antoniusbild als eine treffende Illustrierung seiner Theologie zu sehen. An diesem Kriterium läßt sich ablesen, inwieweit über das Formale hinaus ein theologisches Anliegen des großen Alexandriner weitergewirkt hat. Das 3. Kriterium, die maßvolle Askese, lasse ich beiseite, weil es für die Absicht, welche ich hier verfolge, nicht sehr wichtig scheint<sup>6</sup>. Die zwei übrigen hängen insofern zusammen, als die Unterweisung, wie der Asket den Dämonen und deren Tücken entgegentreten soll, sich größtenteils in der sog. langen Rede (c. 16–43) befindet. Die dort vorgeführten Dämonenvorstellungen interessieren uns hier auch weniger als die von Athanasius in diesem Zusammenhang als sehr wichtig angesehene Gabe der Unterscheidung der Geister<sup>7</sup>. Diese ist ihm sowohl ein wirksames Mittel der frommen Selbstverteidigung, als ein Zeichen geistlicher Reife und Bewährung. Eben darin zeigt sie sich dem zweiten Kriterium verwandt; denn die Fähigkeit, die Geisterscheinungen richtig unterscheiden zu können, hält den Asketen einerseits von jeder seelischen Verwirrung frei, und ist andererseits eine Frucht der Überwindung all dessen, was ihn verwirren könnte. So eignet sich also das zweite Merkmal, um so-

<sup>5</sup> B. P. Kurtz, *From St. Antony to St. Guthlac. A study in biography*, in: UCP.CS, vol. 12. no. 2, 103–146, bes. 128, Berkley-London 1926.

<sup>6</sup> Das Streben zur Mäßigung der Askese ist besonders im ägyptischen Mönchtum zu finden. Es geht nicht an, dieses zu charakterisieren mit „utmost austerity (..), unlimited personal liberty, excessive behaviour“, wie L. Th. A. Lorie, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with reference to fourth and fifth century monastic literature*, Nijmegen 1955, 70, getan hat.

<sup>7</sup> VA 44, PG 26, 908 A; 88, 965 B. Für die Dämonologie, s. W. Schneemelcher, *Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius*, in: *Pietas. Fs. f. B. Kötting*, hrsg. E. Dassmann u. K. Suso Frank, Münster 1980. JAC.E 8, 381–392.

wohl den Ort dieser Betonung der heiteren und ausgeglichenen Seelenverfassung<sup>8</sup> in Athanasius' soteriologischer Theologie festzustellen, als auch zu verfolgen, wie sich eben an diesem Punkt ein inhaltliches Charakteristikum in zeitlich nahen Viten durchgesetzt hat.

Im 1. Abschnitt versuche ich zu zeigen, wie die von Richard Reitzenstein so genannte „heitere Stille der Seele“<sup>9</sup>, trotz handgreiflicher Anklänge an hellenistisch-philosophische Idealbilder, mit Athanasius' Theologie der Inkarnation und Erlösung verknüpft ist und als deren Ausdruck angesehen werden muß. Letztendlich handelt es sich bei Antonius um einen durch Christi Menschwerdung innerlich und äußerlich *gefestigten* Menschen. Im 2. Abschnitt wird dann die Frage erörtert, inwiefern diese „Verankerung“ des Ideals der VA sich in einigen, von ihr deutlich abhängigen Viten durchgesetzt hat. Für diesen Vergleich kommen die oben schon erwähnten *Vita Martini* und *Vita Hypatii* in Betracht<sup>10</sup>.

Wer sich mit der VA beschäftigt, hat sich Rechenschaft zu geben, in welchem Ausmaß dieses Werk Athanasius' eigene Gedanken und Vorstellungen darbietet. Auf der Suche nach dem historischen Antonius hat K. Heussi in seinem „Ursprung des Mönchtums“ die beiden Reden (c. 16–43 und 72–80) ohne weiteres dem Verfasser zugeschrieben. Auch in der Schilderung des Lebenslaufes des Antonius habe Athanasius seinen Stoff im ganzen selber gestaltet, während die einzelnen Antoniusgeschichten von ihm mönchischen Überlieferungen entnommen sein müssen, spricht Athanasius in c. 65 doch selber von Gewährsmännern aus mönchischen Kreisen. In dieser Abstufung sei also der Anteil des Athanasius jedes Mal geringer, aber bei der ersten und der zweiten Gruppe doch ganz überwiegend.<sup>11</sup> Die langen Reden von Athanasius sind – antikem Brauch entsprechend – Antonius in den Mund gelegt. Das ist fast allgemeine Anschauung. Wenn Christine Mohrmann<sup>11a</sup> diese Reden demgegenüber als Gedankengut des

<sup>8</sup> Kurtz spricht von „the insistence upon intellectual serenity“ (128) und von „the fine, high note of tranquillity“ (130).

<sup>9</sup> R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, in: SHAW, PH 1914, Anh. 8, 32. Kurtz übernahm diesen Ausdruck mehrmals unübersetzt (107 *et passim*).

<sup>10</sup> Die zeitlich früheren *Vita Hilarionis* und *Vita Pachomii* scheiden aus: die erstere ist Kurtz nach, „a poor copy“ der VA, die zweite dient einem ganz verschiedenen Zweck (130, 134).

<sup>11</sup> K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, 87f. Vgl. dazu meine Ausführungen in *J. Roldanus, Le Christ et l'Homme dans la théologie d'Athanasie d'Alexandrie*, Leiden 1977, 186–294.

<sup>11a</sup> S. die Einleitung von Chr. Mohrmann in: G. J. M. Bartelink, *Vita di Antonio*, Mondadori 1974, LXXX. Andererseits kommt mir Dörries' Urteil zu pauschal vor, wenn er schreibt: „... die Reden, die dem Antonius von seinem Biographen in den Mund gelegt wurden, gehören ihm nicht an; für uns ist er stumm.“ – *ders.*, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen 1978, 456. Mit G. Bardy, Art. „Antoine“ in: DSp

Antonius ansieht und sich hierfür auf die Kraft und Treue mündlicher Überlieferung beruft, so wird man ihr kaum zustimmen können. Hinsichtlich kurzer Sprüche und Sentenzen mag Verlaß sein auf mündliche Überlieferung, mit langen ausgearbeiteten Reden wie im vorliegenden Fall ist sie überfordert. Was hier immer auch vom „wirklichen Antonius“ herrührt, hebt sich in der Wiedergabe des Athanasius von dessen eigenen Gedanken und Vorstellungen ab.

Im folgenden werde ich auch manches der Beschreibung von Antonius' Lebenslauf entnehmen. Wie steht es damit? Man hat öfters auf die vielen Feststellungen und kommentarartigen Bemerkungen aufmerksam gemacht, die den Weg des Eremiten begleiten<sup>12</sup>. Man kann sagen, daß Athanasius hier die Schritte und Leistungen seines Helden interpretiert. Vor kurzem hat Martin Tetz versucht, einen „neuen Einblick in das innere Gefüge“ der VA zu gewinnen. Er schlägt vor, in dem im Prooemium genannten Gewährsmann den Bischof Serapion von Thmuis zu sehen. Er sei die Quelle für die Geschichten, in denen Antonius und seine Wundertaten im Mittelpunkt stehen. Athanasius, dem die Zeit für eine konsistente Überarbeitung fehlte, habe hier und da Korrektive angebracht, um seiner eigenen Überzeugung, daß Christus der durch Antonius wirkende Herr ist, Ausdruck zu verleihen. Denselben Sinn, nämlich Überarbeitung des Antoniusbildes seiner Quelle, habe auch die ständige Motivierung von Antonius' Taten und Unterweisungen durch Bibelstellen, worauf Hermann Dörries schon hingewiesen hatte<sup>13</sup>. Wir hätten damit ein weiteres

---

I col. 705, will ich nicht ausschließen, daß die Reden, besonders die lange, gewisse Unterrichtsthemen des Antonius wiedergeben. Man kann z. B. fragen, ob Athanasius wohl ganz und gar selber spricht, wenn in VA 20 Antonius den Schritt ins tugendhafte Leben als leicht vollziehbar vorstellt: dieses sei nur von unserem Willen abhängig; weil die Tugend in uns ist, besteht sie auch durch uns, nämlich wenn die Seele, der Natur entsprechend, das Vernünftige will (Οὐκοῦν ἡ ἀρετὴ τοῦ θέλειν ἡμῶν μόνου χρεῖαν ἔχει· ἐπειδήπερ ἐν ἡμῖν ἐστὶ, καὶ ἐξ ἡμῶν συνίσταται. Τῆς γὰρ ψυχῆς τὸ νοεῖν κατὰ φύσιν ἐκούσης, ἡ ἀρετὴ συνίσταται. – 873 AB). Es stimmt nicht sehr mit dem überein, was Athanasius sonst über das Wiedererreichen der ursprünglichen Reinheit sagt. In der kurzen Rede steht auf alle Fälle, daß „das Wort Gottes zur Rettung und zum Heil der Menschen einen menschlichen Leib angenommen hat, damit er, wie er selber am menschlichen Werden teilhat, so die Menschen der göttlichen und vernünftigen Natur teilhaftig mache“ – (74, 945 C). Hier erscheint die vernünftige Natur also nicht als mit bloßem Willen erreichbar. Und Antonius spricht der Seele ab, ein getreues Abbild des νοῦς zu sein (ebd., 948 B). Durch ihr Thema: ein Streitgespräch mit Philosophen über Christus und die Erlösung, steht diese Rede in großer Entfernung zur Welt des Antonius, die gekennzeichnet ist durch Askese und Dämonenkampf. Über die Unausgeglichenheiten in der VA s. die nächsten Anmerkungen.

<sup>12</sup> So R. C. Gregg and D. E. Groh, *Early Arianism – A View of Salvation*, London SCM Press 1981; „... tensions ... between particular actions attributed to Antony and the interpretative remarks which frame them and are recognizable as Athanasian themes“ (142); vgl. ebd. 134: „interpretative framework“ und 146 „Athanasian retelling“. Gregg und Groh meinen, daß der arianische Anspruch, Antonius sei ihren Ansichten zugetan gewesen (VA 69), „one of the primary reasons for the writing of the *Life*“ war (139).

<sup>13</sup> M. Tetz, Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen, in: ZNW 73 (1982) 1–30. Tetz stellt einen Gegensatz fest zwischen Serapions Ten-

Kriterium an der Hand, um den Anteil des Athanasius an der *VA* genauer bestimmen zu können: man begegnet ihm überall da, wo auf das Heilswerk Christi am Menschen als auf das eigentlich Spezielle des Asketen abgehoben wird.

Methodisch ergibt sich aus diesen Erwägungen, daß ein Vergleich der *VA* mit den dogmatischen Schriften des Athanasius sich auf die Reden, die Lebensgeschichte des Antonius und die kommentarartigen Bemerkungen stützen kann, die die Einzelgeschichten gelegentlich begleiten.

## I. Die Vita Antonii als Spiegel der Heilsauffassung ihres Verfassers

### 1. Antonius – ein erprobter und gefestigter Mensch

Es fällt auf, wie oft in der *Vita Antonius* als ein Mensch gezeichnet wird, dessen inneres Wesen und dessen Empfindungen *stabil* sind. Dieser Seelenzustand erscheint zunächst als ein Ergebnis seiner Askese und seiner Kämpfe mit den Dämonen. Gleich am Anfang seiner asketischen Anstrengungen, als Antonius sich noch in der Nähe des heimatlichen Dorfes aufhält, bestärkt er seine Absicht, weder zu den Besitzungen seiner Eltern zurückzukehren, noch der Verwandten zu gedenken<sup>14</sup>. Standhaftigkeit gehört zu den Äußerungen asketischen Eifers, worin er Ältere nachzuahmen sucht<sup>15</sup>. Als er nach einer 20jährigen „Klausur“ wieder vor die Leute tritt, hat er, von dem Logos gelenkt<sup>16</sup>, jenen ursprünglichen, „natürlichen“ Zustand wiedererlangt, in dem er sich selber völlig gleich ist: keineswegs ist er mehr ein Spielball der Traurigkeit oder der Lust, der Überschwenglichkeit oder der Niedergeschlagenheit, und durch den Anblick einer so großen Menge staunender Menschen wird er überhaupt nicht verwirrt (ἐταράχθη)<sup>17</sup>. Diese Unbeirrbarkeit wird in der langen Rede eine Wirkung und ein Kennzeichen gutartiger visionärer Erfahrungen genannt, denn: „eine Engelterscheinung wirkt ja nicht verwirrend (...) Sie vollzieht sich in Ruhe und Milde, so daß sofort Freude, Jubel und Mut in der Seele erweckt werden. Der Herr ist mit ihnen, und er ist unsere Freude und die Kraft von Gott, dem Vater. Deshalb bleiben die sonst unruhigen und leicht verführbaren Gedanken (λογισμοί) unverwirrt (ἀτάραχοι) und unumstößlich (ἀκύμαντοι) fest.“<sup>18</sup> Die Erscheinun-

---

denz, „sich von der Christologie zu emanzipieren“ (19), und dem „christologisch bestimmten athanasianischen Korrektiv, das in der *Vita Antonii* durchgehend begegnet ...“ (20). Für *Dörries*, s. Anm. 4, 164.

<sup>14</sup> VA 3, 844 B.      <sup>15</sup> VA 4, 845 A.

<sup>16</sup> VA 14, 865 A: ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος. Die Übersetzung mit „von der Vernunft gelenkt“ (so u. a. *B. Lavand*: „gouverné par la raison“) scheint mir unrichtig wegen des Artikels vor Logos, und weil Athanasius sonst dem Menschen ein abbildliches logikos-sein zuspricht.

<sup>17</sup> ebd.      <sup>18</sup> VA 35, 896 A.

gen von Dämonen dagegen bewirken psychische Verzagtheit (δειλία ψυχῆς), Verwirrung und Unordnung der Gedanken (τάραχος καὶ ἀταξία λογισμῶν), Niedergeschlagenheit, Widerwillen gegen Asketen, Trübsinn (ἀκηδία), Schmerz, Sehnsucht nach Verwandten, Todesfurcht, Verlangen nach dem Bösen, Geringschätzung der Tugend (ὀλιγωρία πρὸς τὴν ἀρετὴν) und sittliche Zerrüttung (τοῦ ἡθους ἀκαταστασία). Freude und seelische Ausgewogenheit zeigen die Heiligkeit dessen, der anwesend ist, d. h. des Herrn Christi: neben unaussprechlicher Freude bewirkt er heitere Stimmung, Mut, ein Wieder-zu-Kräften-kommen, Unverwirrtsein der Gedanken (τῶν λογισμῶν ἀταραξία), Mannhaftigkeit, und Liebe zu Gott<sup>19</sup>. Athanasius läßt den Antonius diesen Rat erteilen: sobald ein Asket eine Erscheinung hat, soll er nicht der Verzagtheit anheimfallen, sondern Mut fassen und zuerst fragen: ‚Wer bist du, und woher kommst du?‘ Vor einer festen Gesinnung wird eine teuflische Vision sofort weichen, denn die Frage zu stellen ist ein Zeichen des Unverwirrtseins<sup>20</sup>.

In seinem Verhalten ist Antonius selber ein leuchtendes Vorbild des Mutes und der Festigkeit. Während der Verfolgung Maximins nach Alexandrien gekommen, zeigt er dort unerschrocken „die Bereitschaft, die uns Christen eigen ist.“ Er tut Gefangenen und zur Bergarbeit verurteilten Kessoren Dienste und spricht im Gerichtssaal den zum Martyrium berufenen Mut zu<sup>21</sup>. Es gehen, außer dem Ruf zur Askese, von ihm Ermutigung und Stärkung aus, so daß der Mönch, dessen asketischer Ernst nachläßt, wieder gestärkt wird, der von einem Dämon versuchte Mensch zur Ruhe kommt, und der in seinen Gedanken erschütterte, ein innerliches Gleichgewicht erlangt<sup>22</sup>. Leute, die ihn zuvor nicht kannten, fanden ihn sofort aus einer Menge Mönche heraus; denn er unterschied sich von allen andern durch die besonnene Art seines Auftretens und die Reinheit seiner Seele. Da diese unverwirrt war, waren auch die von außen bei ihm geweckten Empfindungen nicht verwirrt. Die tiefe Freude und Ruhe in seiner Seele zeigten sich in einem heiteren Gesichtsausdruck und in beherrschten Körperbewegungen. „Niemals wurde er in Verwirrung gebracht, da seine Seele ruhig war; niemals wurde er mürrisch, da sein Geist sich immer freute.“<sup>23</sup> Antonius hat hier eine Reife erreicht, die

<sup>19</sup> VA 36, 896 BC.

<sup>20</sup> VA 43, 908 A.

<sup>21</sup> VA 46, 909 C. Obwohl Heussi, 94 ff. diese Episode bei den perikopenartigen Einzelerzählungen einreicht, ist – nach ihm – in der Schilderung von Antonius' mutigem Verhalten Athanasius' Hand deutlich erkennbar. In der Tat hat Athanasius öfters den Mut der Bekenner und Märtyrer gepriesen und ihn als direkte Folge der Menschwerdung und Auferstehung Christi erklärt; so z. B. De Inc. 27–29 und 52.

<sup>22</sup> VA 87–88, 965 AB.

<sup>23</sup> VA 67, 940 A: Er unterschied sich von anderen nicht nur durch eine imponierende Gestalt, sondern τῇ τῶν ἡθῶν καταστάσει, καὶ τῇ τῆς ψυχῆς καθαρότητι. Ἀθροῦ-  
βου γὰρ οὐσης τῆς ψυχῆς, ἀταράχους εἶχε καὶ τὰς ἐξῶθεν αἰσθησεις· ὡς ἀπὸ τῆς

ihn weit über andere Mönche erhebt: er wird gekennzeichnet durch die Ausstrahlung seines festen und unbeirraren Geistes.

## 2. Funktion dieses Motivs

Warum insistiert Athanasius in einer Vielzahl von Formulierungen auf der genannten Eigenschaft seines Helden? Gehört die Stetigkeit zum klassischen Bild des weisen Gottesmannes, und wollte der Bischof von Alexandrien deutlich machen, daß sein Antonius, obwohl ungebildet und allen philosophischen Idealen fernstehend, sogar den allergrößten Vorbildern der hellenistischen Selbstdisziplin nicht nachsteht? In seinem Θεῖος ἀνὴρ hat Ludwig Bieler darauf hingewiesen, daß „die Stetigkeit des Charakters ein häufiger Zug im Bilde des göttlichen Menschen ist: dieser läßt sich vom äußeren Schicksal kaum etwas anhaben und zeigt eine auffallende Fähigkeit, Schmach und Unglück mit Gleichmut zu ertragen.“ Nach Bieler „sind die Parallelen zwischen der Antike und dem Christentum in diesem Punkte besonders zahlreich und augenfällig.“ In der Antike sei die Unerschütterlichkeit engstens verbunden mit Leidenschaftslosigkeit: „Zu fast völliger seelischer Gefühllosigkeit haben es sowohl Pythagoras wie der Einsiedler Antonius gebracht“<sup>24</sup>. Bieler wollte zeigen, daß die Spätantike und das frühe Christentum „das gleiche Bild des göttlichen Menschen“ kennen, stellte aber sodann fest, daß dieses Bild in der Hauptsache eine Form ist, und seine Einzelzüge „doch nur der Baustoff“ sind, so daß „es auf den Geist, der die Gestalten beseelt, auf ihre letzten Ziele und Absichten“ ankomme<sup>25</sup>. Nach der Funktion der Motive solle man immer fragen; nur wenn diese annähernd die gleiche ist, habe man es mit wirklichen Parallelen zu tun<sup>26</sup>. Gehört also der Akzent auf Antonius' Gleichmut und psychische Stabilität zu der festen Form, so muß man weiterfragen nach der speziellen und eigenen Botschaft, die Athanasius mit eben dieser Akzentuierung bringen wollte.

---

χαρᾶς τῆς ψυχῆς ἰλαρὸν ἔχειν καὶ τὸ πρόσωπον, καὶ ἀπὸ τῶν τοῦ σώματος κινήματων ἀισθῆσθαι καὶ νοεῖν τὴν τῆς ψυχῆς κατάστασιν . . ., was mit drei atl. Stellen begründet wird. Darauf folgt wie eine Zusammenfassung: Οὕτως καὶ ὁ Ἀντώνιος ἐπιγινώσκειτο· οὐδέποτε γὰρ ἐταράττετο, γαληνιώσης αὐτοῦ τῆς ψυχῆς· οὐδέποτε σκυθρωπὸς ἐγένετο, χαρούσης αὐτοῦ τῆς διανοίας (ebd. 940 B).

<sup>24</sup> L. Bieler, Θεῖος Ἀνὴρ Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, Darmstadt 1976, 57–59. Daß der letzte Satz nicht als Aussage über den wirklichen Antonius gemeint ist, zeigt Anm. 7, 144.

<sup>25</sup> Ders., 145, 148. Über den von mir hier untersuchten Zug des Gleichmutes sagt Bieler: „gerade das ist von jeher das Ziel aller praktischen Philosophie gewesen, das vorzüglichste Streben aller Askese, in der Antike so gut wie im Christentum oder im Buddhismus, in ihrem besonderen Charakter freilich wie im Geist und Motiv sehr verschieden.“ (57f.).

<sup>26</sup> Ders., 146.

In dem zur Feier des 1600. Todestages Antonii herausgegebenen Gedenkband *Antonius Magnus Eremita* haben sowohl E. T. Bettencourt als M. J. Marx in dem heiteren Gleichgewicht des Antonius das Motiv der Wiederherstellung des urständlichen Menschseins gesehen<sup>27</sup>. Marx hält den betreffenden Terminus für gleichbedeutend mit „Reinheit der Seele“, „Tugendhaftigkeit“, „das Gottesreich im Inneren des Menschen“ und „sichselbstbleiben“: miteinander „fassen sie den die Vita beherrschenden Leitgedanken zusammen.“<sup>28</sup> Nun klingt das Wiederherstellungsmotiv sicher an<sup>29</sup>. Und daß die Stetigkeit mit den von Marx angegebenen Synonymen ein beherrschender Leitgedanke sei, dem stimme ich hinsichtlich der Häufigkeit der Formulierungen einer „Festigung“ gerne zu. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß wir in der Vorstellung des Wiedererreichens der ursprünglichen Menschlichkeit das volle Anliegen des Athanasius getroffen hätten.

Um diesem Anliegen auf die Spur zu kommen, ist von drei Gegebenheiten auszugehen: Erstens fällt auf, daß jenes Wort, das man für die Beschreibung von Antonius' Unerschütterlichkeit erwartet, ἀπάθεια, in der VA völlig fehlt. Für dieses Fehlen machen Reitzenstein und Marx das spezifische Ziel der Askese bei Athanasius verantwortlich: dies sei eben die „Unterwerfung“ oder „Beherrschung“ des Körpers und seiner Leidenschaften, wodurch die ursprüngliche Harmonie zwischen Seele und Leib wiederhergestellt würde. Völlige Unempfindlichkeit sei Athanasius aber zu schroff und stoisch gewesen<sup>30</sup>. Offenbar hat Athanasius ganz bewußt die Vokabeln ἀπαθής und ἀπάθεια zur Beschreibung der geistlichen Festigkeit seines Helden vermieden. In seinen übrigen Schriften hat er sie nicht gescheut. Dort ist zu lesen, daß die ἀπάθεια in erster Linie eine Eigenschaft Gottes ist und Menschen nur insofern ἀπαθείς sind, als sie durch Christus der ἀφθαρσία teilhaftig werden<sup>31</sup>. Die ἀπάθεια scheint also für

<sup>27</sup> E. T. Bettencourt, L'idéal religieux de Saint Antoine et son actualité, in: StAns 38 (1956) (Antonius Magnus Eremita 356–1956), 55. M. J. Marx, Incessant prayer in the Vita Antonii. Ebd. 114f.

<sup>28</sup> Marx, 115.

<sup>29</sup> VA 20, 873 AB (s. oben Anm. 11 a). Vgl. Dörries, 197.

<sup>30</sup> Reitzenstein, 31. Marx, 119. Dieser sieht Verwandtschaft mit Origenes, der den ἀπάθεια-Begriff offenbar auch nicht geliebt hat. Statt dessen seien für die VA Ausdrücke wie ἀταραξία und γαλήνη charakteristisch. Das erste mag zutreffen, aber γαλήνη kommt als Substantivum nicht vor, das Verbum nur zweimal. – s. Müller, Lexicon athanasianum, s. v. Die ἀταραξία wurde von den Epikureern propagiert, schloß aber bei ihnen Mitleid nicht aus, das die Stoiker, gleichwie Vergebung, verwerflich fanden.

<sup>31</sup> 3 CA 34, 396 C – 397 A: „Von Natur leidensunfähig bleibt er, wie er ist, und nimmt an diesen Schwächen keinen Schaden, vielmehr vertilgt und vernichtet er sie. Die Menschen, aber, deren Leiden auf den Leidensunfähigen übergegangen und ausgegilt worden sind, werden nun auch ihrerseits auf ewig leidensunfähig und von den Leiden frei sein . . .“ – Menschen werden also ἀπαθείς, weil ihre πάθη auf ihn, der seiner Natur nach ἀπαθής ist, „hinübergegangen“ sind. Christus aber wurde durch die von ihm erduldeten menschlichen Schwächen und Leiden nicht geschadet, weil er ἀπαθής

Athanasius mehr mit Neuschöpfung jenseits des Todes verbunden zu sein. Bezeichnet sie zu „Endgültiges“, um für eine der Stadien in Antonius' geistlichem Werdegang brauchbar zu sein? Unversehrt (ἀβλαβής) ging Antonius schon aus schweren Kämpfen mit Dämonen hervor<sup>32</sup>, und er blieb es bis zum Ende, trotz seines hohen Alters<sup>33</sup>. Das dürfte wohl ein Zeichen oder eine Antizipation der Unverweslichkeit im Jenseits sein, schließt aber nicht aus, daß Athanasius ἀπαθής für die volle Partizipation an Gottes unvergänglichem Leben hat reservieren wollen. Wie wir noch sehen werden, rechnet Athanasius zu den πάθη, wovon die Menschen dank Christus befreit werden, auch die Angst; und eben davon zeigt sich Antonius doch ganz frei! Aber jene Angst ist wieder stark auf den Tod fixiert. Und Marcel Richard hat in seinem bekannten Aufsatz über die menschliche Seele Christi schon darauf hingewiesen, wie wenig psychologisch gefüllt die πάθη bei Athanasius sind<sup>34</sup>. Dann wäre ἀπάθεια nicht der richtige Terminus gewesen, um das zu sagen, was Athanasius ausdrücken wollte: Antonius leidet noch, ist dämonischer Angriffe und asketischer Anstrengungen nicht schon enthoben; er hat aber ein inneres Gleichgewicht, wodurch er standhält. So unerschrocken er auch, so sehr er „Arzt“ und Vorbild für die Menschen ist, er bleibt Kampf und Gefährdung, solange er lebt, nicht endgültig entzogen.

Zweitens: worauf das Fehlen des Terminus ἀπάθεια schon hindeutet, wird durch die tatsächlich vorkommenden Begriffe „Tugend“ und „Besonnenheit“ unterstrichen. Natürlich kennzeichnen auch ἀρετή und σωφροσύνη den göttlichen und weisen Menschen; bei Athanasius tragen sie jedoch ein stark asketisches Gepräge. In der langen Rede ist ἀρετή das entscheidende Motiv, alles hinter sich zu lassen<sup>35</sup>. Mit seinem Unterricht bewirkt Antonius ein zunehmendes Verlangen nach Tugend – die Rede handelt, wie man weiß, von Askese und den Taktiken der Dämonen<sup>36</sup>. Seit Christi Menschwerdung

---

καὶ ἄφρατος ist, d. h. das Wort selber und Gott; die leidenden Menschen, für die er jenes ertragen hat, behütet und rettet er in seiner ἀπαθεία (De Inc. 54, 3). Durch sein Leiden haben wir ἀπάθειαν καὶ ἀφρασίαν „angezogen“ und bleiben bis ins ewige Leben (ad Maximus 4, 1098 B). Christus hat uns ἀφρασίαν καὶ ἀπάθειαν in seinem Auferstehungsleib erworben (De Inc. 26, 1). Dadurch, daß er im Fleische gelitten hat, hat er dieses mit Leidensunfähigkeit und Unsterblichkeit ausgestattet (3 CA 58, 445 A). Außer diesen wenigen Stellen kommt ἀπάθεια in bezug auf Menschen bei Athanasius nicht vor. Die Bindung an Unsterblichkeit und ewiges Leben ist auffallend!

<sup>32</sup> VA 5, 848 C; 13, 864 A; 52, 917 C.

<sup>33</sup> VA 93, 973 A.

<sup>34</sup> M. Richard, Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens, in: MSR IV, 1 (1947). πάθος hat in der VA nur einmal die Bedeutung von zügelloser Leidenschaft (74, 945 B). Schwachheit ist der Hauptklang in Athanasius' Verwendung von πάθη – s. Roldanus, 189, 272.

<sup>35</sup> VA 17, 869 A.

<sup>36</sup> VA 4, 908 A; vgl. 87, 965 AB: der Anblick des Antonius weckt in jungen Leuten Liebe zur Besonnenheit statt zu Lüsten.

zeigen Tugend und Besonnenheit sich wie nie zuvor, und zwar in unverletzter Jungfräulichkeit.<sup>37</sup> Σωφρονεῖν ist praktisch synonym mit ἐγκρατεῦεσθαι. So deuten ἀρετή und σωφροσύνη mehr auf Anstrengung und Askese, auf einen Weg und ein Wachstum, als auf eine statische Eigenschaft<sup>38</sup>. Dieser Befund könnte erklären, warum die als endgültiger Heilszustand aufgefaßte ἀπάθεια fehlt: das asketische Tugendstreben kommt in diesem Leben nicht zu Ende.

Drittens muß man aber auch wieder feststellen, daß dieses Streben nach Tugend und Besonnenheit bei Antonius von seinem Biographen wenig gelobt wird. Was gepriesen, jedenfalls stark akzentuiert wird, ist die Tatsache, daß Antonius seine Geisteskraft, besonders in dem Kampf mit den Dämonen, durch Meditation von Schriftworten und die beruhigende Vergewisserung des Sieges Christi vermehrt. An Antonius müsse jeder bewundern, daß er die einzig richtige und wirksame Art und Weise ergriffen hat, sich zu verteidigen. Er ummauert seinen Leib gleichsam mit Glauben, Beten und Fasten, und durch diese Unerschütterlichkeit sieht sich der Teufel niedergerungen. Dessen Täuschungen entlarvt er, indem er Christus ins Herz schließt und den seinetwegen geschenkten Adel und das Geistliche der Seele höher schätzt<sup>39</sup>. Antonius rät, die Seele durch Glauben und Hoffnung zu schützen<sup>40</sup>. Auch sagt er: „Lasset uns Mut fassen und uns immer freuen als solche, die gerettet werden; und in unserer Seele bedenken, daß der Herr mit uns ist, der sie (die Dämonen) verjagt und entkräftet hat. Und lasset uns immer erwägen und zu Herzen nehmen, daß, weil der Herr mit uns ist, uns diese Feinde nichts anhaben können.“ Was sie gegen uns vermögen oder nicht vermögen, wird durch das Maß unserer Festigkeit, in der sie uns finden, entschieden. Antonius selber hatte wegen seines Vertrauens einen unerschütterlichen und steten Geist<sup>41</sup>. Es handelt sich aber um mehr als um ein Sicheinschärfen zen-

<sup>37</sup> VA 79, 953 AB: πότε οὕτω σωφροσύνη καὶ ἀρετὴ παρθενίας ἐφάνη.

<sup>38</sup> VA 6, 849 B; 7, 853 A; 20, 872 B; 26, 881 B. Daß die ἀρετὴ auf die Askese bezogen wird, meint auch *Schneemelcher*, 386.

<sup>39</sup> VA 5, 848 AB: „... der Böse Feind sah seine Schwäche gegenüber dem festen Entschluß des Antonius, ja er merkte, wie er niedergerungen wurde durch seine Festigkeit, zur Flucht gezwungen durch seinen starken Glauben und niedergeworfen durch sein beständiges Gebet ... Als ihn der Teufel versuchte, „schirmte er seinen Leib durch den Glauben, durch Gebet und Fasten“; als er ihm in Gestalt einer Frau erschien, „dachte er an Christus und den durch ihn erlangten Adel der Seele, an ihre geistige Art und erstickte die glühende Kohle seines Wahnes“. Auch das Sich-Bekreuzigen bewirkt Mut und Schutz (13, 864 A); s. dazu *Schneemelcher*, 386.

<sup>40</sup> VA 9, 875 B: σφραγίς γὰρ ἡμῖν καὶ τεῖχος εἰς ἀσφάλειαν ἡ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν πίστις, ebenso 23, 877 B und 30, 888 C–889 A.

<sup>41</sup> VA 42, 905 A: Θαρράμεν δὲ μάλλον καὶ χαίρωμεν αἰεὶ ὡς σωζόμενοι· καὶ λογιζόμεθα τῇ ψυχῇ, ὅτι ὁ Κύριος μεθ' ἡμῶν ἐστίν, ὁ τροπώσας καὶ καταργήσας αὐτούς. Καὶ διανοώμεθα δὲ καὶ ἐνθυμώμεθα αἰεὶ, ὅτι, ὄντος τοῦ Κυρίου μεθ' ἡμῶν, οὐδὲν ἡμῖν οἱ ἐχθροὶ ποιήσουσιν. Ebd. 905 B: „Wenn sie uns dagegen freudig im Herrn finden, wie wir die zukünftigen Güter überdenken, die Gaben des Herrn, wie wir erwägen, daß alles in der Hand des Herrn liegt, daß ein Dämon nichts gegen einen

traler Glaubenswahrheiten; d. h. um einen religiös-psychologischen Vorgang. Dafür betont Athanasius zu oft und auch zu nachdrücklich, daß die Leistungen und Siege des Antonius nicht eben als dessen eigene angesehen werden dürfen, sondern als die des Herrn Christi selbst, der in und durch Antonius wirkt. Das Entlarven der Dämonen ist – nach Schneemelcher – „vom Sieg Christi und – in seiner Nachfolge – des Antonius bestimmt“<sup>42</sup>. Es geschieht mit Antonius nicht nur Subjektives, sondern der triumphierende Gottmensch ist bei ihm und hebt den Eremiten über seine bloß menschlichen Kräfte hinaus. Zurückschauend auf den ersten Sieg des Antonius gegen den Teufel meint Athanasius, „auch dies sei vielmehr in Antonius ein Erfolg des Heilands“<sup>43</sup>. Als ihm nach einer schweren Probe der Herr verspricht, immer sein Helfer zu sein, und Antonius daraufhin betet, spürt er in seinem Leib eine größere Kraft als vorher<sup>44</sup>. Durch sein Beten bringt der Herr die Dämonen zu Fall<sup>45</sup>; beten soll man, damit der Herr mit uns mitwirke zum Sieg gegen den Teufel<sup>46</sup>. Dadurch blieb Antonius, der hier seine Ratschläge auf eigene Erfahrungen stützt, in seinem Trachten unentwegt.<sup>47</sup> Es liegt Athanasius offenbar daran hervorzuheben, daß der alleinige Grund menschlicher Wehrhaftigkeit gegen den Teufel und seine Dämonen deren Entmachtung durch Christus ist, obwohl Askese und Gebet unumgänglich sind, um sich dieser göttlichen Siegeskraft zu öffnen. Athanasius präzisiert, daß es während seiner Inkarnation war, daß der Herr den Feind seiner Kräfte entblößt hat<sup>48</sup>. Und weil der Herr, der um unsertwillen Fleisch getra-

Christen vermag, daß er überhaupt keine Macht hat gegen jemand: wenn sie die Seele durch solche Gedanken behütet sehen, dann wenden sie sich beschämt ab“. Anders, wenn die Seele des Asketen voller Furcht ist.

VA 51, 917 B: „... Antonius vertraute wahrhaftig, wie geschrieben steht (Ps 124, 1), auf den Herrn, wie der Berg Sion, unbeweglichen und ruhigen Sinnes, sodaß die Dämonen flohen ...“

<sup>42</sup> Schneemelcher, 385.

<sup>43</sup> VA 7, 852 A: *μᾶλλον δὲ τοῦ Σωτῆρος καὶ τοῦτο γέρονες ἐν τῷ Ἀντωνίῳ τὸ κατόρθωμα*. Nach Tetz (20) wäre diese Bemerkung eine der „christologisch bestimmten Korrektive“ von Athanasius' Hand; dagegen halten Gregg und Groh (145) sie wegen der Übereinstimmung mit 5, 848 B (zit. in Anm. 39) nicht für einen „casual afterthought“, d. h. sie halten diese Reflexion ebensosehr für typisch athanasianisch.

<sup>44</sup> VA 10, 860 B: *infolgedessen ἔτι μᾶλλον προθυμότερος ἦν εἰς τὴν θεοσέβειαν*. Hier sehen Gregg und Groh (146) einen Fall von „Athanasian retelling“, nachdem zuerst Antonius vorgestellt ist als alleine kämpfend, ohne die Hilfe des Herrn. Tetz nennt diese Stelle nicht.

<sup>45</sup> VA 39, 900 B.

<sup>46</sup> VA 34, 893 A. Auf den Herrn als unseren *συνεργός* kommt Athanasius mehrfach zu sprechen, bisweilen unter Berufung auf Röm 8, 28 – s. z. B. 19, 872 A.

<sup>47</sup> VA 39, 900 B: „Ich aber betete und blieb unbeweglich in meinem Sinn“. Vgl. ebd. 901 A: „Ich aber pries den Herrn, der ihre Kühnheit und ihren Wahnsinn zunichte machte“.

<sup>48</sup> VA 28, 884 B: „Als der Herr auf die Erde kam, da stürzte der böse Feind nieder, und seine Kräfte wurden schwach;“ und 41, 904 B: „Denn Christus hat durch seine Ankunft dich zur Ohnmacht verdammt, er hat dich niedergeworfen und entwaffnet“.

gen hat und dadurch den Menschenleib mit Siegeskraft gegen den Teufel beschenkt hat, mit Antonius zusammenwirkte, wurde der Teufel von einem fleischtragenden Menschen niedergeworfen, so daß jeder, der wirklich mit ihm ringt, jetzt sagen muß: „Nicht ich bin's, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist“ (1 Kor. 15, 10)<sup>49</sup>.

Obwohl es Athanasius darum geht, den geistlichen Fortschritt des Antonius zu schildern, hindert ihn offenbar nichts daran, seinem Helden die Unerschütterlichkeit im Dämonenkampf schon in der ersten Phase zuzuschreiben. Die Festigkeit, die Antonius dabei zeigt, wird letzten Endes nicht auf ihn selbst zurückgeführt: Athanasius hat das immer wieder im Laufe seiner Biographie betont<sup>50</sup>. An diesem Punkte konvergieren die drei Linien, die ich oben skizziert habe: der in seinem Erdenleben noch nicht endende Kampf des Asketen wird sozusagen von einem objektiven Faktum getragen und ermöglicht, denn seit Christi Menschwerdung gibt es eine reale Zurüstung der leiblichen – und das heißt: schwachen, unsteten, verführbaren und vergänglichen – Existenz mit einer vollkommen erfolgreichen Wehrfähigkeit. Nicht nur mittels festen Glaubens und Selbstvergewisserung, auch dank seiner Leibgleichheit mit dem inkarnierten Gottessohn, wird Antonius gestärkt und siegreich gemacht. Weil sich seine Festigkeit und Unerschütterlichkeit in den Kämpfen mit Teufel und Dämonen gebildet und bewährt haben, liegt das eigentliche Geheimnis seiner Stetigkeit und seines Gleichmutes im Heilsfaktum der Menschwerdung Christi. Damit haben wir eine Brücke erreicht, die uns zur Theologie des Athanasius hinüberführen wird.

### 3. Christologie und Festigkeit des Menschen

Ich möchte jetzt die Untersuchung so weiterführen, daß aus den dogmatischen Schriften des Athanasius Stellen herangezogen werden, welche dem Gedanken der Festigung des Menschen und der Überwindung seiner Schwächen Ausdruck verleihen. Diese Stellen stehen außer im Fall von *Contra Gentes* (das könnte auch nicht anders sein) immer in einem christologischen Kontext, d. h. in jenen Passagen werden menschlicher Mut und menschliche Stetigkeit als Beweise der Göttlichkeit Christi interpretiert. Dörries hat gemeint, zum Vergleich „der die Vita Antonii bestimmenden Grundgedanken mit der Theologie des Athanasius“ bei der Christologie, und zwar nach dem

<sup>49</sup> VA 5, 849 A: ...ὁ (sc. ἐχθρὸς ὁ) σαρκὸς καὶ αἵματος κατακαυχόμενος ὑπὸ ἀνθρώπου σάρκα φοροῦντος ἀνετρέπετο; Συνήργει γὰρ ὁ Κύριος αὐτῷ, ὁ σάρκα δι' ἡμᾶς φορέσας, καὶ τῷ σώματι δοὺς τὴν κατὰ τοῦ διαβόλου νίκην· ὥστε τῶν ὄντων ἀγωνιζομένων ἕκαστον λέγειν. „Οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ ἣ σὺν ἐμοί“ (1 Kor 15, 10).

<sup>50</sup> So z. B. in 40, 901 B; 53, 920 A.

dogmatischen Hauptwerk, den drei *Orationes c. Arianos*, einsetzen zu müssen<sup>51</sup>. Ich will jetzt seiner Anregung folgen und sie mittels des von mir gewählten Ansatzpunktes überprüfen und ergänzen. Dabei bieten sich in der Tat die drei Reden gegen die Arianer als Hauptquelle an, obwohl *De Incarnatione* und auch die Briefe an *Serapion* nicht außer Betracht bleiben dürfen. Nach Dörries „erscheint die *Vita Antonii* wie die Ausführung eines Themas“, das in der 3. Rede gegen die Arianer als ein „Wachstum“ (αύξησης) oder „Vorwärtskommen“ (προκοπή) umschrieben wird<sup>52</sup>. Er hebt im besondern die Aussage des Athanasius hervor, nach der „unser Wachstum nichts anderes ist als die Ablösung von der Sinnenwelt, um zum Logos selbst zu werden“<sup>53</sup>. Parallel damit sagt Athanasius, daß das Vorwärtskommen „nichts anderes ist als die von der Σοφία den Menschen mitgeteilte Vergöttlichung und Gnade, da die Sünde in ihnen und die Vergänglichkeit in ihnen verschwinden, gemäß der Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit dem Fleisch des Logos“<sup>54</sup>.

Mit der hier genannten Erlösung von Sünde und Vergänglichkeit hängen nun aber, in der betreffenden Kapitelreihe der 3. Rede, zwei Vorstellungen zusammen, die m. E. eine wichtige Erläuterung zu Antonius' Festigung darbieten. Es sind: a) Durch das Menschsein Christi treten bei den mit ihm verbundenen Menschen Stetigkeit und Mut an die Stelle von Verwirrung und Angst. b) Die Inkarnation bedeutet selbst eine feste Grundlage für den Heilsweg der Menschen.

Fangen wir mit letzterem an. Häufig sind die Passagen, in denen Athanasius die Intensität und Endgültigkeit der Heilsgabe aus der Verbindung (συναφή) des Menschlichen mit der Gottheit folgert. Ein Geschöpf könnte uns nicht nützen<sup>55</sup>. Durch die Menschwerdung sind wir aber jetzt mit dem Logos vereinigt<sup>56</sup> und durch ihn zugleich mit dem Heiligen Geist<sup>57</sup>, dessen Gemeinschaft uns die Verbindung mit Gott gewährt<sup>58</sup>. Wäre der Geist, mit dem wir versiegelt werden, geschaffener Natur, so wären wir nur mit einem Geschöpf vereinigt worden und „der göttlichen Natur fremd geblieben, ohne Anteil an ihr zu haben. Aber nun, wenn von uns gesagt wird, daß wir an Christus und an Gott Teil haben, zeigt sich, daß die Salbung an uns und das Siegel nicht geschaffener Natur sind, sondern des Sohnes, durch

<sup>51</sup> Dörries, 181 ff.

<sup>52</sup> Dörries, 184.

<sup>53</sup> 3 CA 52, 432 C: Ἡ δὲ αὐξησης ἡμῶν οὐκ ἄλλη τις ἐστὶν ἢ τὸ ἀφίστασθαι μὲν τῶν αἰσθητῶν, εἰς αὐτὸν δὲ τὸν λόγον γενέσθαι.

<sup>54</sup> 3 CA 53, 433 B: Τίς δὲ ἐστὶν ἡ λεγομένη προκοπή ἢ ... ἡ παρὰ τῆς Σοφίας μεταδιδόμενη τοῖς ἀνθρώποις θεοποίησις καὶ χάρις, ἑξαφανιζομένης ἐν αὐτοῖς τῆς ἀμαρτίας καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς φθορᾶς κατὰ τὴν ὁμοιότητα καὶ συγγένειαν τῆς σαρκὸς τοῦ Λόγου;

<sup>55</sup> 2 CA 41, 41 233 B.

<sup>56</sup> 2 CA 69, 293 C.

<sup>57</sup> 1 CA 49, 113 B.      <sup>58</sup> 3 CA 24, 373 BC.

den in ihm anwesenden Geist, der uns mit dem Vater verbindet“.<sup>59</sup> Bei dieser Versiegelung wird uns das Bild des Sohnes aufgedrückt, so daß der versiegelte Mensch Christusgestalt hat<sup>60</sup>.

Von dieser Verbindung (συναφή) sagt Athanasius aber, daß sie das Heil und die Vergöttlichung des Menschen *fest*, dauerhaft (βεβαία) gemacht hat<sup>61</sup>. Der Logos ward Fleisch, damit um seinerwillen die Auferstehung und Erhöhung für uns dauerhaft blieben<sup>62</sup>. Die Gnadengaben, welche Christus als Mensch empfing, brauchte er als Logos für sich nicht zu empfangen; aber diese ruhen jetzt in seiner gottmenschlichen Person, wodurch die Gnade fest und dauerhaft geworden ist (βεβαία ... διαμείνη); sie ist für die Menschheit als solche unverlierbar geworden<sup>63</sup>. Denn was dem menschlichen Fleisch in der Einheit mit dem Logos zuteilgeworden ist, bleibt deswegen auch dauerhafte Gabe für uns<sup>64</sup>. Was Christus seiner Natur nach im Vater immer schon besessen hat, will er uns durch den Geist schenken, und zwar als unveräußerliche und unbereute Gnade (χάρις ... ἀδιάπτωτος καὶ ἀμεταμέλητος)<sup>65</sup>.

Zu dem, was wegen des mit dem menschlichen Fleisch verbundenen Wortes unveräußerlich und dauerhaft geworden ist, gehört nun auch jenes „Vorwärtskommen“, die προκοπή. Von Christus wird im Lukasevangelium gesagt, daß er Fortschritte machte, und das war wiederum nötig, damit die Fortschritte der Menschen beständig blieben διὰ τὸν συνόντα Λόγον<sup>66</sup>. In der VA werden προκοπή und προ-

<sup>59</sup> 1 Ser 24, 585 BC; 25, 589 B.      <sup>60</sup> 1 Ser 23, 585 A; 3 Ser 3, 629 A.

<sup>61</sup> 2 CA 70, 296 B: „Deshalb hat eine solche Verbindung stattgefunden, damit es mit der göttlichen Natur den natürlichen Menschen in Verbindung brächte und dessen Heil und Vergöttlichung gesichert wäre.“

<sup>62</sup> 1 CA 45, 105 A: ... ἡ δὲ ἀνάστασις καὶ ὕψωσις βεβαία δι' αὐτὸν εἰς ἡμᾶς διαμείνη.

<sup>63</sup> 3 CA 38, 405 B: „Denn wenn schon er kein Bedürfnis hatte, so heißt es doch von ihm, er habe empfangen, was er in menschlicher Weise empfangen hat, damit wieder, da der Herr empfing und auf ihm die Gabe ruhte, die Gnade festen Bestand habe. Wenn nämlich der Mensch allein empfängt, so kann er auch wieder beraubt werden, wie es sich bei Adam zeigte; denn er empfing und verlor. Damit aber die Gnade unentziehbar würde und den Menschen sicher gewahrt bleibe, deshalb eignet er sich die Gabe an ...“

<sup>64</sup> 3 CA 40, 409 AB: „Jetzt aber heißt es von ihm wie von einem Menschen, er habe empfangen, damit, wenn das Fleisch in ihm empfängt, die Gabe fortan durch dieses auch in uns beständig bleibe“.

1 CA 50, 117 B: „... das Wort sagte, es werde für uns mit dem Geiste gesalbt. Daher haben wir ihn gewiß erhalten, weil es von ihm heißt, daß es im Fleisch gesalbt sei.“

<sup>65</sup> 3 CA 25, 376 B.

<sup>66</sup> 3 CA 53, 436 A: „Denn in ihm war das Fleisch, das zunahm, und ihm wird es zugesprochen, und zwar, damit wieder die Zunahme der Menschen wegen des einwohnenden Wortes unerschütterlich verbleibe.“ – Athanasius' Vorgänger, Alexander, hatte das προκόπτειν ἀρεταῖς ἀσκούμενοι noch nicht so deutlich von der Inkarnation abhängig gemacht. Bei ihm steht ... ἀποθέμενοι τὸ πνεῦμα τῆς δουλείας, ἐξ ἀνδραγαθημάτων καὶ προκοπῆς τὸ τῆς υἰοθεσίας λαβόντες πνεῦμα, ziemlich lose neben διὰ τοῦ φύσει υἱοῦ εὐεργετούμενοι γίνονται αὐτοὶ θέσει υἱοί, ohne daß die Ermöglichung der προκοπή durch die Adoption angedeutet wird (Opitz, Urk. 14, 30f.).

κόπτειν mehrmals verwendet zur Bezeichnung des Fortschritts in asketischer Selbstbeherrschung und frommer Bereitschaft. Das ist aber nicht die einzige Verbindung. Wir haben gesehen, wie oft in der *Vita* auf das Unverwirrtsein des Antonius hingewiesen wurde. Ebenfalls in der 3. Rede sagt Athanasius, daß verwirrt werden eine Eigenschaft des menschlichen Fleisches ist; als Christus sagte, seine Seele sei verwirrt, empfand er das nicht als Logos, sondern als Mensch, „damit er, indem er selber dieses Leiden auf sich nahm, ihr (der Menschen) Fleisch davon freimache“<sup>67</sup>. So ging es auch mit der Angst vor Leiden und Sterben: als Mensch hatte Christus ein Fleisch, das Angst kannte; als Gott wollte er sterben für die Menschen. „Er mischte diesen festen Willen zusammen mit der menschlichen Schwäche, um auch diese wieder auszutreiben und den Menschen dem Tode gegenüber wieder unverzagt zu machen.“ Er hat also durch seine vermeintliche Angst die Menschen mutig und unerschrocken gemacht<sup>68</sup>. Diesen Mut kann man besonders an seinen Dienern, den Aposteln und Märtyrern bewundern: ihr beharrlicher Entschluß und ihre Tapferkeit sind ein Beweis, daß der Heiland unsere Feigheit und Todesangst weggenommen hat<sup>69</sup>. Das tat er nicht sosehr durch seine Lehre, als eher dadurch, daß er das menschliche Fleisch angenommen und über seine Schwächen und Leidensfähigkeit hinausgehoben hat.

Nun könnte man allerdings einwenden, daß die ganze Gedankenführung in der 3. Rede Athanasius von seinen Gegnern aufgezwungen worden sei: er mußte erklären, warum Verwirrung, Todesangst und dergleichen im Evangelium von Christus ausgesagt werden, während es seiner festen Überzeugung nach ausgeschlossen war, daß diese „Schwachheiten“ (πάθη) dem göttlichen Logos zugeschrieben werden könnten. Seine Antwort lautete: „Für uns“ hat er dies alles angenommen. Dem aber ist entgegenzuhalten, daß die genannte Denk-

<sup>67</sup> 2 CA 56, 440 C–441 A: „Wenn er also weinte und sich betrübte, so war es nicht das Wort als solches, das weinte und sich betrübte, sondern dies war dem Fleische eigen ... Denn der Herr ist auch Mensch geworden und wie von einem Menschen geschieht und sagt man dies, ἵνα καὶ, ταῦτα τὰ παθήματα τῆς σαρκὸς κουφίσας αὐτός, ἐλευθέρων αὐτῶν ταύτην κατασκευάσῃ. Vgl. 57, 444 B.

<sup>68</sup> 3 CA 57, 441 C: Τῆς δὲ σαρκὸς ἦν τὸ δειλιᾶν· διὸ καὶ ὡς ἄνθρωπος ἔλεγε τὴν τοιαύτην φωνήν. καὶ ἀμφοτέρα πάλιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ ἐλέγετο, ἵνα δείξῃ, ὅτι Θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτός, γενόμενος δὲ ἄνθρωπος εἶχε δειλιώσαν τὴν σάρκα, δι’ ἣν συνεκέρασε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ, ἵνα καὶ τοῦτο πάλιν ἀφανίσας, θαρράλεον τὸν ἄνθρωπον πάλιν πρὸς τὸν θάνατον κατασκευάσῃ (...)

Christus ... τῇ νομιζομένῃ δειλίᾳ θαρράλεους καὶ ἀφόβους τοὺς ἄνθρώπους κατασκευάζεν.

<sup>69</sup> 3 CA 57, 444 A: „Denn Betrübterwerden war dem Fleische eigen ... Wie ist es also nicht ungereimt, die Mannhaftigkeit der Diener des Wortes zu bewundern, vom Worte selbst aber zu sagen, es zage, in dem doch auch jene den Tod verachteten? Aus der unbesiegtten Willenskraft und Mannhaftigkeit der heiligen Märtyrer geht aber hervor, daß es nicht die Gottheit war, die zage, sondern daß der Heiland unsere Zaghaftigkeit wegnahm ...“

art Athanasius so sehr eigen ist und von ihm so konsequent beibehalten wird, daß für die fraglichen Kapitel aus der 3. Rede eine Gelegenheitserklärung sehr unwahrscheinlich ist. Dazu kommt, daß sich der gleiche Gedanke schon in *De Incarnatione* finden läßt. Athanasius rühmt dort Christus, der durch seinen Tod die Dämonen vertrieben und gestürzt, die ψυχικά πάθη der Menschen weggenommen hat, so daß Unzüchtige fortan züchtig leben, Mörder nicht länger das Schwert ergreifen und Ängstliche sich tapfer betragen<sup>70</sup>. Auch hier wird die Wahrheit über Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, offenbar durch das tugendhafte Leben von Jungfrauen und Jünglingen, die sich keusch und besonnen verhalten, und seine Auferstehung wird bezeugt durch die große Schar von Märtyrern<sup>71</sup>. Zwar führt Athanasius an diesen Stellen den Entschluß zu einem asketischen und tugendhaften Leben auf Christi *Lehre* zurück<sup>72</sup>. Aber auch in *De Incarnatione* hat er ausgesprochen, daß Christus den Schwachheiten der Menschen durch seine leibliche Existenz Kraft verleiht<sup>73</sup>. Den Mut, auf Erden ein engelgleiches, keusches Leben zu führen, sieht er als eine Wirkung der *leiblichen* Auferstehung Christi<sup>74</sup>. Schließlich vollzieht sich die neue Lebensgestaltung, so sehr sie im freien Willen des Menschen gründet, nicht ohne die in den menschlichen Bereich eingetretene göttliche Kraft der Neuschöpfung. Diese zeigt sich besonders in der asketischen Hingabe, in der Distanz dem Besitz gegenüber, der Standhaftigkeit bei Versuchungen, dem Ausharren in der Mühsal und der Unerschrockenheit vor dem gewaltsamen Tod<sup>75</sup>. Wie wir gesehen haben, wird Antonius in der *Vita* in alledem als ein Vorbild gezeichnet.

<sup>70</sup> De Inc. 50, 4: „Wer hat die Menschen von den Leidenschaften des Herzens so frei gemacht, daß die Unkeuschen jetzt keusch leben, die Mörder nicht mehr zum Mordstahl greifen, und die männlich stark werden, die zuvor im Banne feiger Furcht standen?“ – Die πάθη werden hier ausnahmsweise ψυχικά genannt, was dem oben auf S. 202, Anm. 34 Gesagten zu widersprechen scheint. Aber meint Athanasius wohl richtige „Leidenschaften“? Es kommt mir vor, als ob wir in den drei Beispielen einen Nachhall der drei Todsünden der altkirchlichen Disziplin hörten: πόρνος, ἀνδροφόνος und δειλιά προκατεχομένους korrespondieren mit Unzucht, Blutvergießen und Abfall vom Bekennen. Eine solche Reminiszenz wäre bei einem Kirchenmann wie Athanasius nicht unwahrscheinlich. Dann sind aber die πάθη ψυχικά keine Affekte und Leidenschaften im stoischen Sinn, d. h. vernunft- und naturwidrige Triebe, sondern eher Schwachheiten der geschaffenen Natur, die Athanasius an anderer Stelle ebensogut als πάθη σαρκός qualifiziert.

<sup>71</sup> De Inc. 48, 2.

<sup>72</sup> De Inc. 49, 3; 51, 2; 53, 2.

<sup>73</sup> De Inc. 21, 6: ... οὐδὲ ἐξασθενῆσαι ἔδει πάλιν τὸ σῶμα, ἐν ᾧ καὶ τὰς τῶν ἄλλων ἀσθενείας ἰσχυροποιεῖ. Vgl. 8, 4 mit VA 7, 852 A: das Gesetz der Vergänglichkeit hat keinen Grund mehr, die Menschen zu seinen Opfern zu machen, weil es sich ein für allemal erfüllt hat im Leibe des Herrn, der dem unsrigen gleich ist – während bei Antonius die Sünde in seinem Fleisch verurteilt wurde (aus Röm. 8, 3, für Athanasius aber hierdurch bewahrheitet, daß der Teufel ihm nichts anhaben kann).

<sup>74</sup> De Inc. 27, 1–2; Apol. ad Const. 33, 640 AB.

<sup>75</sup> De Inc. 52, 5.

C. *Gentes-De Incarnatione* kennt auch die Verwirrung (ταράττεσθαι) durch den dämonischen Betrug und die Illusion der Idole<sup>76</sup>. Die Seele stellt sich Gott in leiblicher und sinnlich-wahrnehmbarer Gestalt vor, weil sie sich durch die Scheinwelt der fleischlichen Begierden beirren läßt<sup>77</sup>. Nachdem Athanasius in C. *Gentes* dazu aufgerufen hat, sich von dieser falschen Gottesvorstellung zu lösen, versucht er in *De Incarnatione* klarzumachen, daß es dazu der Präsenz des Logos im Fleisch bedurfte. Dabei lenkt er die Aufmerksamkeit wieder auf das, was den Menschen Heilssicherheit bringt und ihnen deshalb wirklich nützt<sup>78</sup>. Die Unterweisung, die zu Gott führt, mußte erneuert werden, und dazu nahm der Logos einen Leib an, der dem unsrigen gleich war. Denn nur das Herabsteigen Gottes zu den Menschen konnte die Gotteserkenntnis wieder möglich machen und sichern<sup>79</sup>. Parallel hierzu ist die Vorstellung, daß der unkörperliche Logos durch seine Menschwerdung die Leiblichkeit als solche gegen Tod und Verderben gesichert hat<sup>80</sup>. „Zuverlässigkeit“ (ἀσφαλής etc.) besagt in diesem Zusammenhang offenbar dasselbe wie „Festigung“ (βέβαιος etc.) in den *Orationes*. Als Christus durch seine Lehre die nachlässigen Menschen wieder auf den richtigen Weg brachte (διωρθώσατο), war das ein Bestandteil der gesamten Wiederherstellung des Menschseins durch seine Kraft (κατορθώσας)<sup>81</sup>. All diese schönen Erfolge des Heilands sind durch seine Menschwerdung zustande gekommen<sup>82</sup>.

Es läßt sich also zeigen, wie ein Hauptzug des Antoniusbildes, nämlich seine moralische und geistliche Festigkeit, ein ebenso zentrales christologisches wie soteriologisches Thema widerspiegelt. Antonius ist ein Beispiel dafür, wie ein Mensch die Verkörperung heilsamer Kraftausstrahlung werden kann, ohne daß deren Geheimnis und Quelle je sein verfügbares Eigentum würde. Mit Recht hat Schneemelcher von der „inkarnationstheologischen Begründung“ des Antoniuslebens gesprochen<sup>83</sup>. Man soll dann „Inkarnation“ im weitesten Sinne verstehen als den ganzen Siegeszug Christi, sein Kreuz

<sup>76</sup> De Inc. 14, 4; vgl. C. *Gentes* 3, 8 C.

<sup>77</sup> C. *Gentes*, 8, 17 A.

<sup>78</sup> De Inc. 14, 7: nach dem Sündenfall wäre eine erneute Offenbarung durch die Werke der Schöpfung nicht mehr ἀσφαλές.

<sup>79</sup> s. die ganze Ausführung in De Inc. 13–15 und 47, besonders den Nachdruck auf das Nützliche und Effektive.

<sup>80</sup> De Inc. 44, 7–8: ... ἔχουσα τὴν ἀσφάλειαν ἐκ τοῦ ἐνδύματος ... τὸν αὐτὸν ἢ τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ σώματος καὶ ἐπὶ τοῦ θανάτου ἂν τις εἴποι ... daß der Gedanke an die Zuverlässigkeit des von Gott für die Menschen beabsichtigten Heils Athanasius oft beschäftigt hat, zeigen auch De Inc. 3, 4 und 1 Ser 30, 600 A.

<sup>81</sup> De Inc. 10, 1; vgl. 3 CA 32, 392 B.

<sup>82</sup> De Inc. 54, 4: καὶ ὅλως τὰ κατορθώματα τοῦ Σωτῆρος τὰ διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως αὐτοῦ γενόμενα ...

<sup>83</sup> *Schneemelcher*, 389; s. auch *Gregg-Groh*, 144.

und seine Auferstehung inbegriffen. Es ist eben dieser Sieg über all das Dämonische, Sündhafte und „Schwankende“, den Christus durch Antonius demonstriert und ausbreitet. In seiner Festigkeit ist dieser mehr als ein klassischer Weiser und ein göttlicher Mann: in ihr zeigt sich die Glorie Christi, dessen Heilswerk die Festigung des sündhaften und schwachen Menschen in einer bleibenden und dauerhaften Gottesbeziehung zum Ziele hat. Die Gnade fällt mit dem Erprobtsein des Asketen zusammen und verleiht ihrer Zielsetzung in diesem Menschen einen Ausdruck, der es verdient, überall bekannt gemacht zu werden. In Antonius ist aller Welt sichtbar, was die Gnadenkraft Jesu Christi vermag.

## II. Das Weiterwirken der Vita Antonii in der nächsten Zeit (bis etwa 450)

### 1. Beziehungen zur *Vita Martini*

Was Athanasius gewünscht hat, hat sich erfüllt: der Ruf des Antonius drang bald in den Westen vor. Athanasius sah darin die Hand Gottes, der Historiker sieht darin vor allem die des Verfassers. Es würde den Rahmen dieser Abhandlung überschreiten, die Wege zu beschreiben, die die *VA* gegangen ist. Ich beschränke mich und ziehe nur zwei Viten, die eine aus dem lateinischen Westen, die andere aus dem griechischen Osten, zu einem an sich auch wieder beschränkten Vergleich heran. Wenn wir nämlich wiederum die Festigkeit als Ausgangspunkt nehmen, so läßt sich feststellen, daß sich dieser Zug zwar durchgesetzt hat<sup>84</sup>, andererseits aber die spezifische Verbindung mit der Inkarnationstheologie nicht übernommen wurde, bzw. hierfür das Verständnis gefehlt hat<sup>85</sup>.

Lorié zitiert Väter wie Hieronymus und Augustinus, Evagrius Ponticus und Cassianus, bei denen Termini der geistlichen Festigkeit häufig vorkommen: *stabilitas, tranquillitas, securitas, puritas, imperturbatio, impassibilitas*.<sup>86</sup> Er hätte seine Leser auch zu Sulpicius Severus' *Vita Martini* führen können, wo, nach Jacques Fontaine, die heitere Uner-schütterlichkeit des Heiligen mit *constantia* und den Adjektiven *constans* und *intrepidus* bezeichnet wird<sup>87</sup>, und diese Eigenschaften mehrfach dem Martinus nachgesagt werden. Obwohl das Maß der Nachahmung der *VA* durch Sulpicius Severus für seinen Martinus noch diskutiert wird, wird ein gewisser Einfluß nicht verneint; aber dieser liegt nach Fontaine vor allem in einem Vergleich der großen

<sup>84</sup> Lorié, 119 ff.

<sup>85</sup> Marx, 135.

<sup>86</sup> Lorié, 121 ff.

<sup>87</sup> S. Sévère, Vie de Saint Martin t. II. Comm. par J. Fontaine (SC 134), 526 f. Vgl. Kurtz, 132.

Taten, denn Sulpicius wolle den Martinus mit Antonius rivalisieren lassen<sup>88</sup>. Diese Vorstellung genügt für unseren Zweck, da es mir an erster Stelle darum geht, das Thema der Festigkeit und des Gleichmutes zu untersuchen, nicht literarischen Abhängigkeiten nachzugehen.

Sulpicius sagt am Anfang, er wolle das Leben des Martinus beschreiben, sowohl wie dieser sich vor als auch während seines Episkopats verhalten hat<sup>89</sup>. Das werde seine Leser zur wahren Weisheit, himmlischen *Militia* und göttlichen Tugend anspornen<sup>90</sup>. Offenbar hat es nicht an Kritik gefehlt, daß Martinus sich als Asket zum Bischofsamt hatte rufen lassen. Sulpicius hat vor, seinen Helden gegen diese Mißbilligung zu schützen, indem er besonders hervorhebt, daß der Bischof Martinus dem Mönch Martinus völlig gleich geblieben ist: Er habe keinen Verrat an sich selbst geübt, und die erforderliche Demut immer beibehalten<sup>91</sup>. Wir hören, wie unerschrocken er schon in seiner Militärzeit war, als er nach der Taufe die Entlassung verlangte, und er, als diese ihm von Kaiser Julian verweigert wurde, ankündigte, dem Feind unbewaffnet entgentreten zu wollen, im Namen des Herrn Jesus, und gewiß im Schutz des Kreuzzeichens unversehrt zu bleiben<sup>92</sup>. Später will er bei den Heiden einen von diesen verehrten Baum umhauen. Die Heiden sagen aber, sie würden selber den Baum umhauen und ihn dabei in Martinus' Richtung umfallen lassen. Finge er ihn auf, ohne zerschmettert zu werden, dann sei das ein Zeichen, daß der von ihm verkündigte Herr tatsächlich mächtig und mit ihm ist. In seinem Gottesvertrauen ist Martinus wieder unerschrocken. Durch das Zeichen des Kreuzes bewirkt er, daß der schon in seine Richtung fallende Baum zurückgehoben wird und auf die entgegengesetzte Seite fällt, und die sich sicher wahnenden Heiden fast zerschmettert<sup>93</sup>. Auch gegenüber Räubern und Dämonen fühlt Martinus sich ganz sicher und von Gottes Barmherzigkeit geschützt<sup>94</sup>. Er verjagt den als Menschen verummten Teufel mit den Worten: „Der Herr ist mein Beschützer; ich fürchte mich nicht vor dem, was ein Mensch mir antun könnte“.<sup>95</sup> Martinus wehrt die verkappten Angriffe des Dämons ab, indem er sich unerschrocken mit Kreuzzeichen und Gebet schützt. Ihre Machenschaften haben keinen Einfluß auf ihn<sup>96</sup>. Er durchschaut den Teufel immer sehr leicht<sup>97</sup>.

<sup>88</sup> H. Delehay, Saint Martin et Sulpice Sévère, in: AnBoll XXXVII (1920) 41–47. Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin t. I. Introd. et trad. par J. Fontaine (SC 133), 70f. Ebd. 60, Anm. 2; t. II, 640.

<sup>89</sup> VM 2, 7.

<sup>90</sup> VM 1, 6.

<sup>91</sup> VM10, 1–2: Idem enim constantissime perseuerabat qui prius fuerat; s. für die Demut 2, 5 und 25, 2.

<sup>92</sup> VM 4, 5: At Martinus intrepidus, immo inlato sibi terrore constantior ...

<sup>93</sup> VM 13, 4–8.

<sup>94</sup> VM 5, 5; 22, 4. <sup>95</sup> VM 6, 1–2.

<sup>96</sup> VM 22, 1–2. <sup>97</sup> VM 21, 1.

Sein völliger Gleichmut erinnert stark an Antonius<sup>98</sup>: beharrlich und zugleich mäßig ist seine Askese, ohne jemals nachzulassen und doch nicht das Naturnotwendige verneinend<sup>99</sup>. Schließlich beschreibt sein Biograph ihn als jemanden, den keiner je zornig, nervös, traurig oder lachend gesehen hat. Immer war er ein und derselbe. Sein Gesicht strahlte – könnte man sagen – eine himmlische Freude aus, und er schien nicht beherrscht von dem, was bei einem Menschen natürlich ist. Nur von Christus sprach er, und in seinem Herzen lebten Frömmigkeit, Friede und Barmherzigkeit<sup>100</sup>.

Diese Beschreibungen erinnern an das, was Athanasius über Antonius geschrieben hat. Nur hat man den Eindruck, daß bei Martinus alles viel „glatter“ geht. Er wird nicht gefestigt, er ist es einfach. Er hat ja nur sein Gottesvertrauen, das ihn stärkt. Aber nie wird gesagt, daß er dies durch Erprobungen errungen habe! Standhaftigkeit und Wunder erwirbt er anscheinend ohne Mühe, aber auch ohne eine wirkliche Abhängigkeit von Christus. Als sich Martinus bereit erklärt hat, dem Feind unbewaffnet entgegenzutreten, bittet dieser um Friedensverhandlungen, so daß es nicht zu einem Treffen kommt. Es heißt dann: Christus war verpflichtet, seinem Soldaten einen Sieg ohne Blutvergießen zu gewähren<sup>101</sup>. Die Initiative liegt jedenfalls beim Heiligen, der seinen Herrn moralisch zum Einschreiten zwingt! Er schützt sich selber durch Gottvertrauen, Gebet und Kreuzzeichen, und diese wirken, ohne daß ein in seiner Gnade wirkender Herr auf dem Plan erscheint. Martinus verfügt über Kräfte, er empfängt sie kaum. Das wird sehr anschaulich dargestellt an der Art, wie er Heilungen und Wundertaten vornimmt. Während es nach Athanasius der Herr ist, der den im Berg wohnenden Antonius schauen läßt, was in weiter Entfernung geschieht, sieht Martinus allerlei Ereignisse voraus<sup>102</sup>. Zwar wird zweimal auf die Rolle des Heiligen Geistes hingewiesen<sup>103</sup>, und bekennt sich Martinus einmal ohnmächtig und unwürdig zu sein für eine von ihm verlangte Heilung, aber das sind Ausnahmen. Öfters erscheint Martinus selber als die Kraftquelle<sup>104</sup>. „Wer würde zweifeln – fragt Sulpicius – daß Martinus’ Kraft so groß war, daß das Blendwerk des Teufels vor ihm nicht standhalten

<sup>98</sup> s. *Fontaine*, t. III (SC 135), 1105: „... égalité d’âme comparable à celle d’Antoine“, und *Kurtz*, 132: „... the very sort of servant that Athanasius had exalted“.

<sup>99</sup> VM 26, 2.

<sup>100</sup> VM 27, 1: *Nemo umquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem; unus idemque fuit semper: caelestem quodammodo laetitiam vultu praeferens, extra naturam hominis videbatur* ... den Beschreibungen von Antonius in VA 36, 896 C und 67, 940 AB sehr ähnlich (s. oben Anm. 23).

<sup>101</sup> VM 4, 9.

<sup>102</sup> VA 59, 929 A gegenüber VM 21, 5.

<sup>103</sup> VM 7, 3, anlässlich einer Totenerweckung, und 24, 7, bei der Entlarvung einer Teufelerscheinung.

<sup>104</sup> VM 14, 1–2; 16, 1; 19, 2 gegenüber VA 84, 961 A.

konnte?“<sup>105</sup> So stark wirkt er mit seinen Wunderkräften und seinem Vorbild, daß jeder Ort mit Kirchen oder Einsiedeleien gefüllt ward, während Athanasius’ Heiliger es Christi Gnade und Sieg nennt, daß der Teufel keinen Ort mehr hat, und sogar die Wüste von Mönchen besiedelt ist<sup>106</sup>. Und während Antonius fortdauernd den durch seine Hilfe geheilten Menschen einschärft, daß nicht er, sondern Gott allein dies getan hat und deswegen Ihm die Ehre gebührt<sup>107</sup>, zeigt Sulpicius kein Bedenken, seinen Heiligen als *auctor salutis* eines geheilten Besessenen zu bezeichnen<sup>108</sup>.

Nach alledem nimmt es nicht wunder, daß Christus in der *Vita Martini* kaum als Urheber des menschlichen Heils und als Wiederhersteller der reinen Gottesbeziehung erscheint. Seine Einwirkung auf den Heiligen beschränkt sich auf *velle* und *imperare*. Es fehlt jede Anspielung an das von Christus ein für allemal realisierte Heil, das aus Überwindung der Sündhaftigkeit und Schwächen, aus schon jetzt sichtbarem und wirklichem Auferstehungsleben besteht<sup>109</sup>. Es fehlen auch die Hinweise, daß der Heilige exemplarisch für das von Christus wieder in urständlicher Harmonie hergestellte Menschsein ist.

## 2. Beziehungen zur *Vita Hypatii*

Wenden wir uns zum Schluß der *Vita Hypatii* zu. Auch hier handelt es sich um ein Heiligenleben, das sehr wahrscheinlich der *VA* direkt nachgebildet wurde<sup>110</sup>. Ihre Entstehungszeit fällt etwa 50 Jahre nach der der *Martinusvita*. Ein besonderer Punkt der Übereinstimmung mit der *VA* liegt in einer langen Rede des Hypatios (c. 24); einige Stellen daraus bieten sich zu einem Vergleich an. G. J. M. Bartelink hat in seiner Textausgabe eine Liste von Parallelen zwischen der *Vita Hypatii* und der *VA* gegeben<sup>111</sup>, aus der ich einige entnehmen werde.

Auch Hypatios zeigt sich ohne Furcht vor den Dämonen. Als er auf eine Reise geht, womit er gegen ein Tabu verstößt, hat er keine Angst, denn: „Ich habe Christus als Mitreisenden!“ Er verjagt eine furchtbare Erscheinung durch das Kreuzzeichen und ein Gebet zu Gott<sup>112</sup>.

<sup>105</sup> VM 23, 11: Unde quis dubitet hanc etiam Martini fuisse uirtutem, ut fantasiam suam diabolus, cum erat Martini oculis ingerenda, dissimulare diutius aut tegere non posset?

<sup>106</sup> VM 13, 9 gegenüber VA 41, 904 AB.

<sup>107</sup> VA 56, 925 A; 48, 913 A; 84, 916 A.

<sup>108</sup> VM 17, 4: ... semperque Martinum salutis suae auctorem miro coluit affectu.

<sup>109</sup> Worte wie *gratia* und *salus* sind selten und haben kaum die Bedeutung, die sie in der *VA* haben. Begriffe wie *corruptio*, *peccatum*, *incarnatio* und *renovatio* sucht man vergebens – s. den Index IV bei Fontaine, t. III.

<sup>110</sup> Callinicos, Vie d’Hypatios. Introd., Texte crit., Trad. et Notes par G. J. M. Bartelink (SC 177), 34.

<sup>111</sup> Id., 33–38.

<sup>112</sup> VHyp. 45, 4–5; vgl. 8, 8.

Über ihn und zwei Brüder wird gesagt, daß der Teufel sie nicht verjagen konnte, weil sie in ihrer Beharrlichkeit standhielten<sup>113</sup>. In der Rede, die Kallinikos seinen Heiligen halten läßt, ruft dieser selbstverständlich auch zu einer festen Haltung auf: „Ihr habt ein Leben wie die Engel auf euch genommen, wenn ihr während dieser kurzen Zeit kämpft und durch die Gnade Christi die Listen des Feindes überwindet, die Leidenschaften (παθῶν) des Fleisches besiegt und Gott wohlgefällig seid.“<sup>114</sup> Dabei steht dem Kämpfenden die Hilfe Gottes zur Verfügung; keiner darf darum Feigheit oder Widerwillen zeigen<sup>115</sup>. Hypatios empfiehlt die Demut als eine unüberwindliche Schutzmauer und als den Kranz aller Tugenden; wir sollten uns nur nicht die Askese zuwider werden lassen, sondern vielmehr unsere Bereitwilligkeit vergrößern<sup>116</sup>. Gottes erste Gabe an den Mönch ist, daß er „uns befreit hat aus der Knechtschaft der Welt und der Verwirrungen (θορύβων), und uns in Ruhe und ohne Sorgen leben läßt“<sup>117</sup>. Am Schluß der Rede behauptet auch Hypatios, daß der Teufel den Gläubigen nichts anhaben könne, weil die Parusie des Herrn (gemeint ist natürlich seine Menschwerdung) ihn kraftlos gemacht hat. Wir brauchen also nicht sein Blendwerk zu fürchten, da wir den Herrn zum Helfer haben<sup>118</sup>. Kallinikos steht dem Athanasius insofern auch nah, als er mehrmals betont, Heilungen seien des Herrn Werk, der seine Diener nur als Werkzeug benützt. Gott gebühre daher die Ehre für diese Wunder<sup>119</sup>. Genau wie bei Antonius wird über Hypatios von seinem Biographen geschrieben, Gott habe ihn als einen Arzt seinem Lande gegeben<sup>120</sup>. Ein Arzt ist er sicher nicht nur in seiner Rolle als Vermittler von Heilungswundern, sondern auch als Seelenführer. Väterliche Anspornungen zum geistlichen Kampf nehmen einen großen Raum ein, das geistliche Wachstum wird skizziert – alles wie bei Antonius.

Dennoch gibt es innerhalb dieses Werkes, das so viele Verbindungen zur *VA* aufzeigt, nur wenige Analogien zu der Vorstellung vom gefestigten Menschen. Die typischen Ausdrücke für die Festigkeit, den Gleichmut und die Unbeirrbarkeit, die wir in der *VA* fanden, begegnen nicht oder kaum in der *Vita Hypatii*. Nur die ἡσυχία tritt in etwa an deren Stelle. Auch ist die Askese zwar Ziel der vielen Anspor-

<sup>113</sup> VHyp. 9, 1.

<sup>114</sup> VHyp. 24, 39.

<sup>115</sup> VHyp. 24, 93–94.

<sup>116</sup> VHyp. 24, 90–91; vgl. VA 9, 857 B.

<sup>117</sup> VHyp. 24, 44: ἡλευθέρωσεν ἡμᾶς ἐκ τῆς δουλείας τοῦ κόσμου καὶ τῶν θορύβων καὶ ἐν ἡσυχίᾳ διάγοντας ἡμᾶς ποιεῖ μηδεμίαν μέριμναν ἔχειν.

<sup>118</sup> VHyp. 24, 103–104: Ἡ γὰρ παρουσία τοῦ κυρίου ἀσθενῆ αὐτὸν ἐποίησεν καὶ μηδὲν ἰσχύειν κατὰ τῶν πιστῶν. Μὴ οὖν ἀκούσωμεν αὐτοῦ, ἀλλὰ μάλλον τοῦ κυρίου (...) μήτε δειλιώμεν τὰς φαντασίας αὐτοῦ ἔχοντες τὸν κύριον βοηθοῦντα ἡμῖν; vgl. VA 24, 880 B und 27, 884 B.

<sup>119</sup> VHyp. 22, 6; 47, 1; 9, 7–8; 44, 39–41.

<sup>120</sup> VHyp. 44, 37; vgl. VA 87, 965 A.

nungen, nicht aber tritt der typisch athanasianische Gedanke hervor, daß sie erst recht ermöglicht werde, weil Christus durch sein Menschsein den Menschen zum Gotteskind gemacht hat und ihm seine Kräfte hat zuteil werden lassen. Expliziert wird nur, daß alles Gute Gottes Gabe sei.

### 3. Zusammenfassung

Zusammenfassend läßt sich folgendes sagen: In der *Vita Martini* und der *Vita Hypatii* haben wir zwei Heiligenleben vor uns, die zeitlich dem Werk des Athanasius nah sind, und die in einem viel stärkeren Maß als andere, bei denen Bekanntschaft vorliegt, von seinen Themen und Vorbildern beeinflusst sind. Wir müssen aber feststellen, daß beide nicht die typisch athanasianische Konzeption der Askese, nämlich die *Verwirklichung* der von Christus bewirkten Gotteskindschaft übernommen haben. So viel auch das Antoniusbild der VA zur asketischen Nachahmung und asketischen Leistungen angeregt haben mag, das *Geheimnis* der Gestalt des Antonius als Ausdruck und Spiegel einer Theologie der Erlösung und Neuschöpfung ist hier nicht in seiner Breite und Tiefe erfaßt worden. Von der Wirkungsgeschichte der VA sagt Tetz, daß sie „sich eindeutig als Rezeption vornehmlich ihrer nicht-athanasianischen Teile“ präsentiert: „seine theologische Intention, sein Einbringen christologisch orientierter und orientierender ‚Sachkritik‘ wurde ignoriert.“<sup>121</sup> Auch wenn über die Herkunft jener „nicht-athanasianischen Teile“ in der VA das letzte Wort noch nicht gesagt sein dürfte<sup>122</sup>, ist die Tendenz der sich immer deutlicher als „athanasianisch“ herausstellenden Teile klar: Antonius sollte als lebendiger Beweis dafür dastehen, daß nur Christus in seiner Gottmenschlichkeit menschliche Heiligkeit und Festigkeit verbürgt. Athanasius hat posthum mehr erlangt, als er sich hätte wünschen können: einen Antonius, der als Vater des Mönchtums verehrt wurde. Der Antonius als Spiegel einer prägnanten soteriologischen Vision ist leider dahinter zurückgetreten.

<sup>121</sup> Tetz, 28.

<sup>122</sup> Tetz hat die Identifikation von Athanasius' Gewährsmann mit Serapion von Thmuis lediglich als einen Vorschlag vorgelegt.