

ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN

VITA ANTONII

LEBEN DES ANTONIUS

EINGELEITET, ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT
VON
PETER GEMEINHARDT



Abdruck des griechischen Textes von G. J. M. Bartelink (SCh 400).

Redaktion:
Horst Schneider

Zum Autor: Peter Gemeinhardt, geb. 1970, ist seit 2007 Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Patristik an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen und seit 2015 ebendort Sprecher des Sonderforschungsbereichs „Bildung und Religion“.

Umschlagbild: Marmorplatte,
Ravenna, S. Apollinare Nuovo, 6. Jh.

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2018

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Satz: Heidi Hein, Heidelberg – Michael Trauth, Trier

Herstellung: GGP Media, Pößneck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-30974-8

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

I. Athanasius von Alexandrien: Leben und Werk	7
1. Ein Heiliger und sein Hagiograph	7
2. Athanasius: Herkunft, Bildung, Prägung	9
3. Der „arianische“ Streit	11
4. Theologie und Kirchenpolitik	13
5. Der Bischof und das Mönchtum	16
II. Die <i>Vita Antonii</i> : Einleitungsfragen	22
1. Ort und Zeit der Abfassung	22
2. Zur Diskussion über die Verfasserfrage	23
3. Zur Frage der literarischen Form	26
4. Die Quellen und der historische Aussagegehalt der <i>Vita Antonii</i>	29
5. Die Adressaten der <i>Vita Antonii</i>	36
6. Antonius (<i>anti-</i>) <i>philosophicus</i> ?	39
7. Aufbau und Gliederung	44
III. Inhaltliche Grundlinien	48
1. Dorf, Wüste und Berg: Lebensstationen des Antonius	48
2. Martyrium, Dämonen und Askese	50
3. Der Rhythmus der Seele	54
4. Antonius als Lehrer der Mönche	57
5. Der Einsiedler und die Welt	61
6. Kontroversen in Kirche und Theologie	64
7. Das Vermächtnis des Antonius	68
IV. Antonius und die Anfänge des christlichen Mönchtums ...	72
1. Die Briefe des Antonius	72
2. Antonius in den <i>Apophthegmata Patrum</i>	76
3. Die frühen lateinischen Übersetzungen der <i>Vita Antonii</i>	82

4. Antonius im hagiographischen Diskurs der Spätantike	86
5. Die literaturgeschichtliche Bedeutung der <i>Vita Antonii</i>	93
V. Text und Übersetzung	94
1. Bemerkungen zur griechischen Textüberlieferung	94
2. Editionen der <i>Vita Antonii</i> – von Montfaucon zu Bartelink	95
3. Zur deutschen Übersetzung	97

TEXT UND ÜBERSETZUNG

Vita Antonii – Leben des Antonius	101
---	-----

ANHANG

Abkürzungen

Werkabkürzungen	313
Allgemeine Abkürzungen	320
Bibliographische Abkürzungen	321

Bibliographie

Quellen	324
Literatur	339

Register

Bibelstellen	349
Namen	354
Sachen	358
Griechische Begriffe	368

EINLEITUNG

I. Athanasius von Alexandrien: Leben und Werk

1. Ein Heiliger und sein Hagiograph

Athanasius von Alexandrien war ein „unbeugsamer Heiliger“.¹ Als solcher ist er in die Tradition der Ost- und Westkirche eingegangen, und er sah sich selbst als einen „Märtyrer im Gewissen“, der nicht durch seinen Tod, aber durch sein standhaftes Festhalten am orthodoxen Glauben „Zeugnis“ (μαρτύριον) abgelegt hatte² – so wie Antonius „der Große“³, der Protagonist der von Athanasius verfassten *Vita Antonii*, durch sein Leben als Einsiedler. Und so wie Antonius durch sein Leben zum „Lehrer für viele“⁴ wurde, so wurde Athanasius durch seine Lebensbeschreibung des Eremiten zum Lehrer, jener für Mönche und an der Askese Interessierte, dieser für Christen jenseits der Wüste, zunächst in Alexandrien und im Römischen Reich und darüber hinaus für viele Menschen bis heute. Die Lebensbeschreibung des Antonius wurde zum Prototyp christlicher Heiligenbiographien, und die darin beschriebene Lebensweise kann bis in die Gegenwart als ein Klassiker christlicher Spiritualität gelten.

Die *Vita Antonii* ist nur eine von zahlreichen Schriften aus der Feder des Athanasius (ca. 295–373), des Bischofs der ägyptischen Metropole Alexandrien. Und sie steht auf den ersten Blick isoliert neben den vielen Abhandlungen zur Trinitätslehre,

¹ So der Titel einer neueren Monographie: CLAUSS, *Athanasius*.

² ATHANASIUS, *ep. Aeg. Lib.* 21,2 (AW I/1,1,62); dazu GEMEINHARDT, *Kirche* 341–344, 350f. Dass Athanasius auch von den Zeitgenossen so wahrgenommen wurde, belegt z. B. V. Pachom. I 30 (SHG 19,20); vgl. BRAKKE, *Athanasius* 114.

³ So schon PALLADIUS, *b. Laus.* 10,7; 21,7f (FC 67, 122, 140) und JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *hom. in Mt.* 8,5 (PG 57,89): τὸν μακάριον καὶ μέγαν Ἀντώνιον. Vgl. auch SOZOMENUS, *h. e.* 3,13,6 (FC 73/2,376) u. ö.

⁴ VA 46,6: πολλοῖς διδάσκαλος γένηται; vgl. GEMEINHARDT, *Antonius* 118.

Christologie und Pneumatologie, mit denen Athanasius die Lehre des Konzils von Nizäa (325) verteidigen und anhand neuer argumentativer Herausforderungen forschreiben wollte.⁵ Athanasius' Lebens- und Amtszeit war selbst für die Verhältnisse des frühen Christentums eine besonders bewegte Zeit: In das 4. Jahrhundert n. Chr. fielen anhaltende innere Auseinandersetzungen des Christentums um die rechte Lehre von der Dreieinigkeit und der Erlösung des Menschen, um das Verhältnis von Christentum und Römischem Reich, um das Verständnis der Kirche und um die in ihr existierenden Lebensformen von Gemeinde bis Mönchtum. In seiner Person bündeln sich die Herausforderungen und Probleme, denen das Christentum in der Zeit nach dem Ende der Christenverfolgungen begegnete, und entsprechend agierte Athanasius in verschiedenen Rollen, als „Bischof, Theologe, Asket und Vater“⁶. Und auch wenn Athanasius keineswegs selbst für alle diese Probleme die Lösungen formulierte, wurde er doch zu einem Leitbild jener Zeit und darüber hinaus – für Kaiser Justinian (527–565) zum ersten der „heiligen Väter und Lehrer der heiligen Kirche Gottes“⁷, in der byzantinischen Hagiographie zur „großen Posaune der Kirche“⁸ und zusammen mit Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus zu einem der vier wichtigsten Kirchenväter, dessen Wirkung sich bis in heutige ökumenische Diskurse erstreckt.⁹ Athanasius war aber auch Verfasser der wohl meistverbreiteten Heiligenvita der Spätantike, mit der die christliche Hagiographie im Sinne der Lebensbeschreibungen heiliger Männer und Frauen beginnt. Wie ist dieser Text, die *Vita Antonii*, in der Biographie und im Werk seines Verfassers zu verorten?

⁵ Ein Verzeichnis der Schriften des Athanasius einschließlich ihm zugeschriebener Texte und Übersetzungen ins Lateinische enthält AH 465–472.

⁶ So der treffende Buchtitel von GWYNN, *Athanasius*.

⁷ JUSTINIANUS IMPERATOR, *Form. Just. 7* (ACO IV,12f).

⁸ V. *Athan. I 21* (PG 25, CCIV): ἡ μεγάλη σάλπιγξ τῆς ἐκκλησίας.

⁹ Vgl. GEMEINHARDT, *Kirchenvater*.

2. Athanasius: Herkunft, Bildung, Prägung

Athanasius wurde am 8. Juni 328 als Nachfolger des verstorbenen Bischofs Alexander (313–328) zum Bischof von Alexandria und Metropoliten von Ägypten, Libyen und der Pentapolis gewählt. Zehn Jahre später beschrieb ein Synodalbrief aus Alexandria den entscheidenden Faktor bei seiner Bischofswahl: Das Kirchenvolk habe Athanasius als „eifrig, fromm, christlich, einen der Asketen und wahren Bischof“ wahrgenommen.¹⁰ Inwiefern er selbst „Asket“ war, ist unklar, da weder er selbst noch andere Quellen von einer Phase intraurbaner Askese vor der Bischofsweihe oder von engeren Kontakten zu Eremiten vor den 350er Jahren berichten. Was Athanasius damit meint, dass er Antonius dem Prolog der Vita zufolge „häufig gesehen“ habe, wird noch zu diskutieren sein.¹¹

„Die Erziehungsgeschichte des heiligen Athanasius verliert sich in ein nicht mehr aufzuhellendes Dunkel“.¹² Anders als Augustin hat er selbst sich nie dazu geäußert. Weder ist klar, ob er aus christlichem Elternhaus stammte, noch welche Bildung er erwarb. In einer 380 n. Chr. verfassten Gedenkrede erklärte Gregor von Nazianz:

Athanasius „wurde zunächst in den göttlichen Sitten und Kenntnissen unterwiesen, während er weltliche Bildung lediglich in geringem Maße erwarb, um nicht in den Ruf zu geraten, hierin völlig unbewandert zu sein, und um über das Bescheid zu wissen, was er zu vernachlässigen beschlossen hatte.“¹³

¹⁰ Brief der alexandrinischen Synode von 338, überliefert in ATHANASIUS, *apol. sec.* 6,5 (AW II,92): σπουδαῖον, εὐλαβῆ, Χριστιανόν, ἔνα τῶν ἀσκητῶν, ἀληθῶς ἐπίσκοπον.

¹¹ Siehe unten 30f.

¹² MÖHLER, *Athanasius* 106. Zum Folgenden vgl. GWYNN, *Athanasius* 1–6 und GEMEINHARDT, *Herkunft*.

¹³ GREGOR VON NAZIANZ, *or.* 21,6 (SCh 270,120): Ἐκεῖνος ἐτράφη μὲν εὐθὺς ἐν τοῖς θείοις ἥθεσι καὶ παιδεύμασιν, δλίγα τῶν ἐγκυρών φίλοσοφήσας, τοῦ μὴ δοκεῖν παντάπαι τῶν τοιούτων ἀπείρως ἔχειν, μηδὲ ἀγνοεῖν ὃν ὑπεροιδεῖν ἐδοκίμασεν. Zu diesem Panegyricus vgl. DE VOGÜÉ, *Histoire* 92f. List, *Antoniusleben* 10 paraphrasiert ungenau: „Nach Gregor von Nazianz besaß der hl. Athanasius hellenische Bildung“ – entscheidend

Nach Theodoret wurde er gleich „von Kindheit an in den göttlichen Lehren unterwiesen“¹⁴. Das passt gut dazu, dass Athanasius selbst Antonius attestierte, θεοδίδακτος, d. h. „von Gott selbst gelehrt“ worden zu sein.¹⁵ Anders als viele zeitgenössische Bischöfe hatte Athanasius wohl keine herkömmliche rhetorische Ausbildung genossen, und Zitate klassischer griechischer Autoren sind in seinem Gesamtwerk höchst selten. Auch die *Vita Antonii* macht hier sprachlich und stilistisch keine Ausnahme,¹⁶ sondern dokumentiert die tiefe Vertrautheit des Autors mit der Bibel, die für ihn das primäre Referenzwerk zu sein scheint.

Wenn er keine klassische Schulbildung erhielt – wo und wie wurde Athanasius ausgebildet? Die Legende kennt Athanasius als von Kindheit an designierten Bischof: Bischof Alexander beobachtete hiernach Kinder, die am Festtag des Märtyerbischofs Petrus „Taufe“ spielten, wobei „Bischof“ Athanasius mit so beachtlicher Kompetenz agierte, dass Alexander seinen Eltern auftrug, ihn „für die Kirche aufzuziehen“, und ihn später „wie einen zweiten Samuel“ in seinem Haus zum Kleriker ausbildete.¹⁷ Das entspricht einem gängigen Modell der Klerikerbildung in der Spätantike und kann insofern als grundsätzlich plausibel gelten – ob es wirklich so war, wissen wir freilich nicht.¹⁸

sind nicht die ihm attestierten Kenntnisse in den ἐγκύρωλια (*sc.* μαθήματα), sondern deren Qualifikation als δόκιμα!

¹⁴ THEODORET VON KYROS, *b. e.* 1,26,1 (GCS 80): ἀνὴρ παιδόθεν μὲν τοῖς Θείοις μαθήμασιν ἐντραφείς.

¹⁵ VA 66,2.

¹⁶ MORALES, *Vie d'Antoine* 185 betont „l'art littéraire d'Athanase qui, avec des moyens linguistiques assez élémentaires, parvient à composer un chef-d'œuvre dont la posterité a prouvé la valeur.“

¹⁷ RUFINUS, *b. e.* 10,15 (GCS 980f); vgl. GEMEINHARDT, *Historiographie* 373.

¹⁸ Zur spätantiken Klerikerbildung vgl. GEMEINHARDT, *Men of Letters*.

3. Der „arianische“ Streit

Athanasius gehörte schon in jungen Jahren dem alexandrinischen Klerus an, erlebte den Ausbruch des „arianischen“ Streites¹⁹ mit und begleitete Bischof Alexander 325 nach Nizäa zum ersten vom Kaiser einberufenen Konzil der Kirche im gesamten Römischen Reich. Die Auseinandersetzung um die Lehre des Arius († 336) wurde zu einem Hauptthema in Athanasius’ Leben, Wirken und Schreiben. Inhaltlich ging es um die Frage, ob Christus, der Sohn und Logos Gottes, dem Vater gleichrangig, ja „wesensgleich“ (όμοούσιος), sei oder ob man zwischen Vater und Sohn (und Heiligem Geist) eine irgendwie geartete Abstufung (Subordination) annehmen müsse. Arius vertrat – in Aufnahme früherer theologischer Positionen, insbesondere des Origenes (185 – ca. 253) – eine solche Subordination, da nur auf diese Weise die Einheit Gottes bewahrt bliebe. Der Sohn sei hinsichtlich seines Wesens dem Vater nicht gleich, wohl aber (als Schöpfungsmittler) von allem Geschaffenen unterschieden und in diesem Sinne ein erstes und singuläres „Geschöpf“ des Vaters (Spr 8,22 LXX). Das Konzil von Nizäa bekräftigte dagegen die Wesensgleichheit von Vater und Sohn: Letzterer sei mit Joh 1,14 der „Einziggeborene“ (μονογενῆς) und „Gott von Gott“, da er „aus dem Wesen des Vaters“ (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) geboren sei.²⁰ Damit war eine Lösung der aufgeworfenen Fragen gefunden, die die Einheit Gottes – und damit den Monotheismus in christlicher Form – betonte.

Die Debatte ging jedoch nach Nizäa weiter, ja wurde durch die von Kaiser Konstantin († 337) selbst forcierte Dogmatisierung der Homousie von Vater und Sohn erst recht befeuert: Wie die Rede von Gottes „Wesen“ (οὐσία) und den drei „Existenzweisen“ (ὑποστάσεις) von Vater, Sohn und Geist überein zu bringen sei und ob zwischen den Dreien ein Verhältnis der

¹⁹ Zur Problematik dieses Begriffs vgl. BRENNECKE, „Arianismus“ 23–25.

²⁰ *Symbolum Nicaenum* (COGD I,19). Zum Hintergrund dieser trinitäts-theologischen Bestimmungen vgl. RITTER, *Dogma* 144–170; AYRES, *Nicæa* 85–98.

Gleichheit oder der Ähnlichkeit besteh – und wie jeweils Nähe und Distanz der Hypostasen zueinander zu bestimmen seien –, blieb bis zum Konzil von Konstantinopel (381), teils auch noch darüber hinaus umstritten. Das Glaubensbekenntnis dieses Konzils, das als „Nizäno-Konstantinopolitanum“ seit dem 5. Jahrhundert zur maßgeblichen Summe des Glaubens an den drei-einen Gott wurde²¹ und dies bis heute in den meisten Kirchen der Ökumene ist, wurde zwar (mit Ausnahme des ὄμοούσιος) ohne die umstrittenen *termini technici* formuliert, setzte aber das trinitätstheologische Denkmodell voraus, das die drei „kappadokischen“ Theologen Basilius von Caesarea († 379), Gregor von Nazianz († 390) und Gregor von Nyssa († nach 390) entwickelt hatten²²: Hiernach ist die eine Wesenheit (*οὐσία*) von den drei Existenzweisen (*ὑποστάσεις*) zu unterscheiden und zugleich mit ihnen zusammenzudenken, so dass alle drei – Vater, Sohn und Geist – gleichrangig der Schöpfung gegenüberstehen, sich aber durch Relationen voneinander unterscheiden – der Vater als ungezeugt (*ἀγέννητος*), der Sohn als gezeugt (*γεννητός*) und der Geist als hervorgegangen (*ἐκπορευόμενος*).²³ Damit gingen die Theologen dieser Generation einen entscheidenden Schritt über die Debatte zwischen den Vertretern einer Einhypostasen- (Athanasius, Markell) und einer Dreihypostasentheologie (die „Eusebianer“) hinaus. Athanasius hatte nicht unwe sentlich dazu beigetragen, indem er 362 in einem Synodalbrief, dem *Tomus ad Antiochenos*, bereits die Möglichkeit skizziert hatte, auf der Basis des Nizäums von einer *oder* von drei Hypostasen zu sprechen, sofern man nur die jeweils drohenden

²¹ *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* (COGD I,57; COGD I,53f auch weitere Literatur).

²² Dokumentiert u. a. im Synodalbrief der Synode von Konstantinopel (382) an Damasus von Rom und die Bischöfe des Westens (COGD I,58–64 = THEODORET VON KYROS, *h. e.* 5,9,1–18 [GCS 289–294]).

²³ Vgl. nur GREGOR VON NAZIANZ, *or.* 31,8 (FC 22,288); vgl. AYRES, *Nicaea* 244–251. Inwieweit die Rede von den „drei Kappadokiern“ angesichts der zwischen ihren Argumentationen bestehenden Unterschiede angemessen ist, ob in diesen Kreis noch andere Theologen aufgenommen werden sollten und mit welchen anderen begrifflichen Mitteln die Einheit der Dreheit Gottes dargestellt wurde, kann und muss hier nicht weiter vertieft werden.

häretischen Extreme vermiede.²⁴ Auch wenn Athanasius selbst zeitlebens ein Verfechter der Einhypostasentheologie blieb, bahnte er mit diesem Versuch einer Verflüssigung der Debatte einer zukunftsweisenden Interpretation des Nizäums den Weg.

4. Theologie und Kirchenpolitik

Die Dynamik dieser Auseinandersetzung hatte aber nicht nur mit theologischen Positionen, sondern auch damit zu tun, wie eine einmal getroffene Entscheidung durchgesetzt werden konnte und welche Rolle dabei der römische Kaiser mit seiner Administration spielen sollte. Kaiser Konstantin förderte das Christentum seit dem Mailänder Abkommen mit Licinius (313) und versuchte entsprechend, dessen innere Differenzen – den sog. Donatismus in Nordafrika und den „arianischen“ Streit im Osten des Reiches – einer Lösung zuzuführen. Den Widerstand gegen die Rehabilitierung des in Nizäa verurteilten Arius, der später einige seiner Spitzensätze *de facto* widerrufen hatte,²⁵ versuchte Konstantin durch weitere Synoden und schließlich durch Exilierung renitenter Bischöfe zu brechen; dies traf u. a. Eustathius von Antiochien († nach 337) und Markell von Ankyra († 374) sowie Athanasius.

Mit der Frage nach dem Umgang mit Arius verband sich bald ein zweiter, innerägyptischer kirchenpolitischer Konflikt: Athanasius' Bischofswahl war wegen des schwelenden Schismas zwischen den Anhängern seines Vorgängers und denen des Melitius von Lykopolis umstritten gewesen. Dieser hatte sich 306 n. Chr. mit Bischof Petrus von Alexandrien über die Frage der Wiederaufnahme von Christen, die unter der diokletianischen Verfolgung „abgefallen“ waren (sog. *lapsi*), zerstritten und eine eigene Kirchengemeinschaft gegründet; in diesem Konflikt spielte die Balance zwischen dem machtbewussten Bischof der Metropole und dem Klerus im ägyptischen Hinterland keine geringe Rolle.

²⁴ ATHANASIUS, *tom. Ant.* (AW II,340–351); vgl. hierzu GEMEINHARDT, *Tomas ad Antiochenos*; KARMANN, *Meletius* 193–305.

²⁵ So BRENNCKE, *Arius* 741.

Athanasius selbst war weder ein Einheits- noch ein Kompromisskandidat und sah sich mit dem Vorwurf konfrontiert, in kanonisch irregulärer Weise gewählt und geweiht worden zu sein.²⁶ 335 setzte eine Synode in Tyrus den Metropoliten ab, Konstantin schickte ihn ins Exil nach Trier. Nach Konstantins Tod übernahmen dessen drei Söhne Konstans († 350), Konstantius II. († 361) und Konstantin II. († 340) gemeinsam die Herrschaft. Letzterer gestattete Athanasius die Heimkehr nach Alexandrien, von wo ihn aber 339 die Anhänger des Euseb von Nikomedien – d. h. die Vertreter der Drei-Hypostasen-Lehre – wieder vertrieben; erst 346, nach dem Tod des Gegenbischofs Gregor, konnte Athanasius zurückkehren.

Als Bischof entfaltete er eine vielfältige literarische Tätigkeit, die er auch im Exil fortführte. Dazu gehörten sowohl die offiziellen Schreiben des Metropoliten an die christlichen Gemeinden in Ägypten, mit denen diesen der Termin des nächsten Osterfestes bekannt gegeben wurde, in denen Athanasius aber auch auf aktuelle theologische und kirchliche Fragen einging; dazu zählten weiterhin das apologetische Doppelwerk *Contra gentes* und *De incarnatione verbi*, dessen Argumentation in der *Vita Antonii* an vielen Stellen durchscheint, und polemische Werke wie die drei „Reden gegen die Arianer“. Athanasius bevorzugte scharf gezogene Grenzen: Theologische Positionen, die in der Forschung als „Eusebianer“ und „Homöer“ bezeichnet werden und die für eine Subordination innerhalb der drei Hypostasen argumentierten, sich dabei aber ausdrücklich nicht auf Arius beriefen, summierte Athanasius dennoch unter dem Schlagwort „Arianer“. Diese – und ebenso die „Melitianer“ – waren seine beiden Hauptgegner und begegnen entsprechend auch in der *Vita Antonii*.²⁷ Nach einer Zeit der Konsolidierung seiner Position

²⁶ Nach PHILOSTORGII, *b. e.* 2,11,1f (KFHist E 7/1, 190–192) wurde Athanasius nur von zwei Bischöfen – und damit nicht in gültiger Weise – geweiht; nach SOZOMENUS, *b. e.* 2,17,4; 2,25,6 (FC 73/1, 258–260. 290) wurden dabei zuvor geschlossene Absprachen unter den ägyptischen Bischöfen gebrochen. Zum melitianischen Schisma vgl. WIPSYCKA, *Alexandrian Church* 81–84. 87–91.

²⁷ Siehe unten 64–68.

wurde Athanasius in den 350er Jahren zunehmend zum Erzfeind des letzten verbliebenen Konstantinsohnes, Konstantius II., der die Kirche im römischen Reich einen und zu diesem Zweck individuelle Störenfriede kaltstellen wollte. Athanasius wurde von zwei Synoden in Arles (353) und Mailand (355) verurteilt und musste schließlich in der Nacht vom 8. auf den 9. Februar 356 aus der Theonas-Kirche fliehen, um nicht verhaftet zu werden. Erneut wurde ein Gegenbischof eingesetzt, der nach Konstantius' Tod Ende 361 inhaftiert und schließlich gelyncht wurde. Erst Anfang 362 konnte Athanasius zurückkehren. Fünf-einhalb Jahre hatte er in Verstecken zugebracht – nach späterer Tradition bei einer Jungfrau in Alexandrien,²⁸ nach eigener Auskunft zumindest in der ersten Zeit in der ägyptischen Wüste.²⁹ Dass er trotz solcher Konflikte 45 Jahre lang Bischof bleiben und nach insgesamt fünf Exilsphasen – zwei kürzere Exilierungen folgten in den 360er Jahren – immer wieder nach Alexandria zurückkehren konnte, begründete wesentlich seinen Nachruhm als Ikone der nizänischen Orthodoxie, deren Durchsetzung nach 381 er nicht mehr erleben sollte.

²⁸ So PALLADIUS, *b. Laus.* 63,1–4 (FC 67,310–313); SOZOMENUS, *b. e.* 5,6,4f (FC 73/2,588); V. *Athan.* III 13 (PG 25,CCXXI). CLAUSS, *Athanasius* 150 nennt dies (mit Verweis auf Sozomenus) „eine hübsche Geschichte“, geht aber ebenfalls davon aus, dass Athanasius sich zunächst in Alexandria versteckte. Der Tradition nach hätte Athanasius also notgedrungen das praktiziert, wovor er in seinen Briefen an weibliche Asketinnen wiederholt warnt, nämlich dass παρθένοι mit Männern zusammenlebten (vgl. BRAKKE, *Athanasius* 30–33).

²⁹ ATHANASIUS, *apol. Const.* 27,2 (AW II,300): τῆς ὁδοῦ μου ἐπιβάντος καὶ τὴν ἔρημον ἔξελθόντος. Vgl. auch *apol. Const.* 32,1; 34,2 (AW II, 305.308). Da diese Abschnitte der Apologie in der Regel der publizistischen Offensive des Bischofs im Jahr 357 zugeordnet werden, hätte Athanasius dem-nach bald nach seiner Vertreibung aus der Theonas-Kirche in der Wüste Zuflucht gesucht. Nach dem *Index epistularum festalium* (SCH 317,259) hielt er sich hingegen noch im Jahr 358 in Alexandria versteckt. Dies nimmt die eben erwähnte hagiographische Traditionsbildung vorweg, weshalb eher Athanasius' Selbstzeugnis Glauben zu schenken ist. Sein Exil in der Wüste spielt freilich für Athanasius' Selbststilisierung als Märtyrer des Glaubens (siehe oben 7) keine hervorgehobene Rolle und wird auch in der *Vita Antonii* nicht ausdrücklich ins Spiel gebracht.

5. Der Bischof und das Mönchtum

Athanasius war nicht nur Protagonist und Partei im „arianischen“ und melitianischen Streit, er war auch Metropolit der Kirchenprovinz, in der sich in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts das christliche Mönchtum entwickelte, das dann bald nach Palästina, Syrien und Kleinasiens sowie etwas später auch in die lateinischsprachige Hälfte des Reiches ausstrahlen sollte. Für Athanasius stellte sich damit die Herausforderung, das Mönchtum – Wüsteneinsiedler (Eremiten bzw. Anachoreten), Klosterbewohner (Koinobiten, insbesondere in der pachomianischen „Koinonia“ [„Gemeinschaft“]) und zahlreiche Mischformen – zur christlichen Kirche im urbanen und ländlichen Raum in Beziehung zu setzen.³⁰ Jesu Wort an den reichen Jüngling, seinen Besitz den Armen zu schenken und sich dem Reich Gottes zu widmen (Mt 19,21), oder Paulus' Empfehlung, angesichts der nahen Wiederkunft des Herrn sexuelle Enthaltsamkeit zu üben und womöglich aufs Heiraten zu verzichten (1 Kor 7,29–31), waren seit langem bei einzelnen Christen und Christinnen zu einer besonderen Lebensform geworden, die man als „Askese“ (ἀσκησις, wörtlich: „Einübung“) bezeichnet. Solche Askese war von ihren Ursprüngen her gesehen nicht spezifisch christlich, vielmehr herrschte bereits in der zeitgenössischen Philosophie die Überzeugung, dass die intellektuelle Betätigung einer entsprechenden Lebensform bedürfe³¹: Der echte Philosoph „verkörperte“ seine Lehre anschaulich in seinem Leben. Das Streben von Christen nach „Enthaltsamkeit“ (ἐγκράτεια) als konsequente Form der Entweltlichung fügte sich also in den Denkhorizont

³⁰ Zu Athanasius als Mentor und Gestalter der monastischen Bewegung vgl. GWYNN, *Athanasius* 105–130.

³¹ Hierzu vgl. HADOT, *Philosophie* 52, der betont (ebd. 50), dass philosophische Askese ausschließlich auf das Geistige ausgerichtet war, in dessen Dienst körperlicher Verzicht stand. Askese ist daher keineswegs nur als „jede religiös begründete Enthaltung oder Einschränkung von Speise und Trank, Wohnung und Schlaf, Kleidung und jeglichem Besitz“ zu verstehen (so aber HEUSSI, *Ursprung* 13). Zu den religionsgeschichtlichen Hintergründen der christlichen Askese vgl. auch MERKT, *Mönchtum* 22–25.

der Spätantike ein – und erlangte nicht zuletzt durch diese Zeitgemäßheit schnell Popularität als eine, ja vielleicht sogar *die* Form authentisch christlichen Lebens.

Neu waren im Christentum des 4. Jahrhunderts zum einen die Wüste als Ort der Askese (statt der Zurückgezogenheit eines Stadthauses oder einer Landvilla), zum anderen die Zahl der Asketen und Asketinnen, die ein solches „engelgleiches Leben“ (ἀγγελικὸς βίος) führen wollten.³² Insbesondere die seit der Gründung der ersten Klöster in den 320er Jahren schnell wachsende pachomianische „Koinonia“, ein Verbund von Männer- und Frauenklöstern,³³ setzte die Frage der Einbindung des Mönchtums in die Kirche auf die Agenda des Metropoliten von Alexandria. Athanasius begegnete dieser Herausforderung offensichtlich erfolgreich, denn er galt in der späteren Tradition als „Mittler und Versöhnner“ der eremitischen und der koinobitischen Lebensform, wie Gregor von Nazianz in seinem 380 verfassten Panegyricus auf Athanasius bekundet:

„Während er mit den Mönchen zusammenlebte, versöhnte der große Athanasius – wie er der Mittler und Versöhnner zwischen allen Menschen war und so den nachahmte, der mit seinem Blut das Unterschiedene befriedete – das vereinzelte mit dem gemeinschaftlichen Leben. Er zeigte, dass das Priestertum philosophisch ist und dass die Philosophie der geistlichen Anleitung bedarf. Er harmonisierte und vereinte beides – ruhige Tätigkeit und tätige Ruhe – dergestalt, dass er die Mönche überzeugte, dass das monastische Leben sich eher durch Beständigkeit in der Lebensführung auszeichnet als durch körperliche Auswanderung aus der Welt.“³⁴

³² *Hist. mon. praef.* 5 (SHG 53,7).

³³ Vgl. einführend HARMLESS, *Desert Christians* 115–163.

³⁴ GREGOR VON NAZIANZ, *or.* 21,19f (SCh 270,148–150): Τούτοις ὁμιλήσας ὁ μέγας Ἀθανάσιος, ὃστερ τῶν ἄλλων ἀπάντων μεσίτης καὶ διαλλακτῆς ἦν, τὸν εἰρηνοποιήσαντα τῷ ἀματι τὰ διεστῶτα μιμούμενος· οὕτω καὶ τὸν ἐρημικὸν βίον τῷ κοινωνικῷ καταλλάττει· δεικνύς, ὅτι ἔστι καὶ ἱερωσύνη φιλόσοφος, καὶ φιλοσοφία δεομένη μυσταγωγίας. Οὕτω γάρ ἀμφότερα συνηρμόσατο, καὶ εἰς ἐν ἥγαγε, καὶ πρᾶξιν ἡσύχιον, καὶ ἡσυχίαν ἐμπρακτον, ὅπερ πεῖσαι τὸ μονάζειν ἐν τῇ εὐσταθείᾳ τοῦ τρόπου μᾶλλον, ἢ τῇ τοῦ σώματος ἀναχωρήσει χαρακτηρίζεσθαι. Vgl. BRAKKE *Athanasius* 14; GWYNN, *Athanasius* 107.

Athanasius hatte demnach erkannt, dass individuelles und gemeinschaftliches kontemplatives Leben nicht in Widerspruch zueinander stünden. Das bestätigte auch Theodor, von 361 bis 368 Vorsteher der pachomianischen Gemeinschaft:

„In unserem Geschlecht sehe ich in Ägypten dreierlei durch Gottes Gnade zum Nutzen aller verständigen Menschen erblühen: den Bischof Athanasius, den Athleten Christi um des Glaubens willen bis zum Tode; und den heiligen Abbas Antonius, das vollkommene Vorbild des anachoretischen Lebens; und diese Gemeinschaft, die ein Zeichen ist für alle, die wollen, dass die gottgefälligen Seelen vereinigt und bis zur Vollendung bewahrt werden.“³⁵

Athanasius wurde spätestens nach seinem zweiten Exil zum Mentor und Ratgeber des frühen ägyptischen Mönchtums in all seinen Schattierungen³⁶: Aus seiner Feder stammen Briefe an Horsiesi und Theodor, die Nachfolger des 346 verstorbenen Pachomius,³⁷ aber auch an asketisch lebende Jungfrauen. Athanasius war der erste griechische Autor, der nicht nur über das Ideal der Virginität schrieb, sondern sich auch direkt an Asketinnen wandte.³⁸ Er stand mit Eremiten und Semianachoreten – Mönchen, die in der Wüste, aber gewissermaßen in Halbdistanz zur Welt und zur Kirche lebten – in Kontakt. Als Bischof fühlte sich Athanasius in der Verantwortung für das monastische Leben, aber ebenso für andere Arten, in der Welt oder an deren

³⁵ V. *Pachom.* I 136 (SHG 19,86): Ἐν τῇ γενεᾷ ἡμῶν ἐν τῷ Αἰγύπτῳ τοίᾳ ὁρῷ κεφάλαια ὑπὸ τοῦ Θεοῦ αὐξανόμενα εἰς ὥφελειαν πάντων τῶν νοούντων· ὁ ἐπίσκοπος Ἀθανάσιος ὁ ἀθλητὴς τοῦ Χριστοῦ περὶ τῆς πίστεως ἔως θανάτου, καὶ ὁ ἄγιος ἀββᾶς Ἀντώνιος τέλειος ὑπογραμμὸς τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου, καὶ ἡ κοινωνία αὐτῆς, ἡ τύπος ἐστὶ πάντων τῶν θελόντων συνάγειν ψυχὰς κατὰ θεὸν ἀντιλαβέσθαι αὐτῶν ἔως ἃν τελειωθῶσιν. Vgl. hierzu DE VOGUÉ, *Histoire* 32.

³⁶ Vgl. zum Folgenden den Überblick bei A. MÜLLER, *Askese* 106–110; vgl. auch GWYNN, *Athanasius* 124–127 sowie bereits BRAKKE, *Athanasius* 111–129.

³⁷ Dazu BUMAZHNOV, *Monastische Schriften* 259f.

³⁸ So BUMAZHNOV, *Weibliche Askese* 265. Im Westen hatte bereits in der Mitte des 3. Jahrhunderts Bischof Cyprian von Karthago eine Schrift *De habitu virginum* verfasst. Zu Athanasius' Sicht der innerhalb der urbanen Kirche lebenden Jungfrauen und seiner diesbezüglichen Korrespondenz vgl. BRAKKE, *Athanasius* 21–57.

Rändern Christusnachfolge zu praktizieren.³⁹ Daher betonte er die Notwendigkeit der Kirchenverbundenheit des Mönchtums, ja seinen dienenden Charakter. Das Bischofsamt für ein Leben in der Abgeschiedenheit aufzugeben war für Athanasius keine Option. Als Dracontius, der zunächst Mönch gewesen und dann Bischof von Hermopolis parva geworden war, sich wieder in die Wüste zurückziehen wollte, versuchte ihn Athanasius daran zu hindern, indem er bestritt, dass man *nur* in der Wüste Heil und Seelenruhe finden würde: Den „Siegeskranz“ könne man ebenso als Bischof wie als Mönch erringen; und da die Mönche der Kirche bedürften, um die Liturgie zu feiern, seien sie umgekehrt dazu verpflichtet, der Kirche zu dienen, wenn diese sie brauche.⁴⁰ Die *Vita Antonii* lobt zwar das Leben des Einsiedlers in steter Verbundenheit mit Gott, legt aber Wert darauf, dass Antonius sich nicht vor der Welt verschließt, sondern auf dem „äußeren Berg“⁴¹ Besucher empfängt, Kranke heilt, Schüler unterweist und so in die Welt hineinwirkt; zudem begiebt er Bischöfen und Klerikern in vorbildlicher Weise demütig.⁴² Es ist freilich bemerkenswert, dass Athanasius über Antonius nach dessen Auswanderung aus der Dorfgemeinschaft keinen Kirchenbesuch mehr zu berichten weiß und auch nichts von gemeinsamen liturgischen Feiern in den von ihm gegründeten und geleiteten Eremitenkolonien erwähnt.⁴³ In diesem Punkt ist

³⁹ Vgl. A. MÜLLER, *Askese* 105.

⁴⁰ ATHANASIUS, *ep. Drac.* 9f (AW II,320f). Zum Kirchenverständnis des Athanasius im Hinblick auf das Mönchtum als integralen Teil dieser Kirche vgl. GEMEINHARDT, *Kirche* 105–109.

⁴¹ Siehe unten 49f.

⁴² VA 67,1f. Die μονάζοντες καὶ ἀσκηταί, die bereits Athanasius' Vorgänger und Mentor Alexander zu Bischöfen gemacht hatte (ATHANASIUS, *apol. Const.* 28,4 [AW II,302]), waren hingegen in urbanem Kontext asketisch lebende Menschen, keine Einsiedler oder Koinobiten *ante litteram* (so schon EICHHORN, *Testimonia* 12).

⁴³ VON HERTLING, *Antonius* 80–86 führt zahlreiche Belege dafür an, dass Erzählungen von einem isolierten Leben in der Wüste oder im Kellion nicht wörtlich zu nehmen sind, sondern „selbstverständlich Ausnahmen zulassen“, und „daß gerade der regelmäßige Besuch des Gottesdienstes zu diesen Ausnahmen gehört, die nicht weiter erwähnt zu werden brauchen“. Kann man dies aber aus der Nichterwähnung mit Sicherheit folgern? Rei-

die athanasianische Konzeption unvollständig, vorsichtiger gesagt: deutungsoffen – zusammen mit dem Brief an Dracontius belegt sie, dass eine Verständigung über das Miteinander von Kirche und Mönchtum und über des letzteren Einbindung in regelmäßige liturgische (und karitative) Vollzüge sich noch *in statu nascendi* befand.

Trotz oder wegen dieser Offenheit wurde eine solche Kirchenaffinität, wie sie in der *Vita Antonii* und anderen Texten des Athanasius zur Askese propagiert wurde, in zeitgenössischen Milieus teils sehr kritisch beäugt: Nach einem bekannten Dik-tum Johannes Cassians († 435) „muss der Mönch vor allen Dingen den Bischof und die Frau fliehen“⁴⁴, sich also nicht nur in sexueller Hinsicht enthaltsam zeigen, sondern auch der kirchlichen Hierarchie aus dem Weg gehen, die der Askese nur hinderlich ist. In den *Apophthegmata Patrum*⁴⁵ wird über Bischöfe und Kirche weitgehend geschwiegen. Und ein späteres, nur in koptischer Sprache überliefertes Antonius-Apophthegma postuliert: „Es ist recht, dass jeder Mensch zu dieser Zeit seine eigene Kirche ist – d. h. es ist recht, dass jedermann all seine Kraft zur Reinigung seiner Seele, der Kirche Gottes, nutzt.“⁴⁶ Die Frage, inwieweit das Mönchtum Teil der Kirche ist und in deren Liturgie und Hierarchie eingebunden sein muss oder ob ein „enggleiches Leben“ nur in bewusster Distanzierung von der „Kirche der Vielen“ möglich ist, sollte als roter Faden die weitere Geschichte des Christentums durchziehen – die Texte, die sich mit Antonius beschäftigen, zeigen, wie Faszination und Unbehagen schon im 4. Jahrhundert Hand in Hand gingen.

Athanasius war einer der ersten Bischöfe, die der Herausforde-rung durch die dynamische, aber unübersichtliche monastische

nes Postulat bleibt in jedem Fall die Ansicht, es sei „ganz undenkbar, daß Antonius, den doch der Großteil der ägyptischen Mönche direkt oder indirekt als Gründer, Vater und Lehrer verehrte, in einem wesentlichen Punkt von der allgemeinen kirchlichen und mönchischen Praxis abgewichen sei“ (ebd. 83).

⁴⁴ JOHANNES CASSIANUS, *inst.* 11,18 (CSEL 17, 203).

⁴⁵ Siehe unten 76–81.

⁴⁶ VIVIAN, *Macarius* 108. Diesen Hinweis verdanke ich Dmitrij Bumazhnov.

Bewegung begegneten.⁴⁷ Weder theologisch noch terminologisch gab es hinreichende Sicherheit, wie mit dieser komplexen Form christlicher Frömmigkeit umgegangen werden sollte; spätere Theoretiker der monastischen Praxis griffen dankbar auf Athanasius' Denkversuche zurück und entwickelten sie weiter. Neben Briefen, die sich an konkrete Individuen oder Gruppen von Asketinnen und Mönchen richteten, und neben seinen jährlichen Osterfestbriefen, in denen er allen Christen eine lebensdienliche asketische Praxis zu vermitteln suchte, verfasste Athanasius die Lebensbeschreibung des Einsiedlers Antonius, die, so Gregor von Nazianz, als „Mönchsregel in narrativer Form“⁴⁸ gedacht war und von der Athanasius einleitend selbst schrieb: „Für Mönche ist das Leben des Antonius ein geeignetes Leitbild der Übung.“⁴⁹ Dieser Text, der praktisch alle im Vorigen behandelten Themen aufgreift und insofern nicht nur ein Kompendium des monastischen Lebens ist, sondern auch die dogmatischen, apologetischen und ekklesiologischen Debatten seiner Zeit widerspiegelt⁵⁰, ist im Folgenden genauer vorzustellen.

⁴⁷ Neben dem Märtyrerbischof Petrus (VA 47,1) ist der einzige namentlich genannte Bischof Serapion von Thmuis, der mit den Eremiten engen Umgang pflegte (siehe unten 31f); er war in Athanasius' Augen „der Musterbischof für alle anderen, die sich ebenfalls um die Anachoreten bemühen sollen“ (FITSCHEN, *Serapion* 122).

⁴⁸ GREGOR VON NAZIANZ, *or.* 21,5 (SCh 270,118): τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως.

⁴⁹ VA prooem. 3.

⁵⁰ Vgl. ALEXANDRE, *Construction* 64: „Bien que la vie solitaire ait été pratiquée avant Antoine ..., l'éclat de sa réputation en fait un héros privilégié, en ce temps de paix de l'Église, où, après les grandes persécutions, malgré les conflits théologiques, le phénomène érémitique, puis cénobitique, se diffuse dans l'enthousiasme avec une rapidité prodigieuse.“

II. Die *Vita Antonii*: Einleitungsfragen⁵¹

1. Ort und Zeit der Abfassung

Die *Vita Antonii* entstand unmittelbar nach dem Tod des Protagonisten. Antonius starb 356 n. Chr. im Alter von einhundert-fünf Jahren; Athanasius, der diese Lebensspanne bezeugt und von dessen Darstellung die Notiz in Hieronymus' Chronik abhängig ist, schrieb die Vita wohl während seines dritten Exils (356–362), das er mindestens zum Teil in der Wüste verbrachte, wo er von Antonius überlieferte Geschichten und Aussprüche gesammelt haben dürfte. Liegt der *terminus a quo* mit Antonius' Tod fest, so ergibt sich der *terminus ad quem* aus Athanasius' Lebensende im Jahr 373. Wenige Jahre später weist Hieronymus in seiner *Vita Pauli* darauf hin, dass die *Vita Antonii* bereits in griechischer *und* lateinischer Sprache Verbreitung gefunden habe.⁵² Gemeint ist die lateinische Übersetzung, die Hieronymus' Freund und Mentor Evagrius von Antiochien vor diesem Zeitpunkt angefertigt haben muss, weshalb es wahrscheinlich ist, dass die griechische *Vita Antonii* vor 370 entstanden ist. Eine weitere, anonyme lateinische Übersetzung von minderer sprachlicher Qualität wird üblicherweise zeitlich vor Evagrius angesetzt, da dieser auf die Problematik einer (ihm anscheinend vorliegenden) sehr wörtlichen Übertragung eingeht und selbst erheblich freier interpretiert.⁵³ Für die Chronologie bedeutet dies, dass der Anonymus Mitte oder Ende der 360er Jahre geschrieben haben muss und das griechische Original entsprechend früher anzusetzen ist.⁵⁴ Ob es Ende der 350er oder Anfang der 360er Jahre, in der Wüste oder in Alexandrien entstand, kann nach Lage der Dinge

⁵¹ In diesem und den folgenden Abschnitten greife ich auf Ergebnisse meiner Antonius-Monographie (GEMEINHARDT, *Antonius*) zurück.

⁵² HIERONYMUS, *v. Pauli* 1,4 (SCh 508,146).

⁵³ Siehe unten 84.

⁵⁴ Für eine Abfassung (bald) nach 365 sprach sich VON HERTLING, *Antonius* 6 Anm. 2 aus, da das Exil des Bischofs in der Wüste in der *Vita Antonii* nicht erwähnt werde und eine ungestörte Schreibsituation vorauszusetzen sei. Freilich konzediert von Hertling (ebd.): „Einem so unverwüstlichen

nicht endgültig entschieden werden; die zeitlichen Abstände zwischen dem Original und den frühen Übersetzungen bleiben hypothetisch.⁵⁵ Während Athanasius' Schriften im Zusammenhang des trinitarischen Streits teils sehr konkret auf einzelne Synoden eingehen und daher präzise zu datieren sind, ist das bei der *Vita Antonii* nicht möglich, wobei eine Unsicherheit in der Datierung von fünf bis maximal zehn Jahren für einen spätantiken hagiographischen Text durchaus als gering gelten darf.

2. Zur Diskussion über die Verfasserfrage

Athanasius von Alexandrien ist der Autor der *Vita Antonii*, der die Vita im uns erhaltenen Umfang auf Griechisch niederschrieb. Das war in der hagiographischen Tradition unbestritten, aber auch in der wissenschaftlichen Erforschung dieses Textes in der Neuzeit stets die Mehrheitsmeinung.⁵⁶ Zweifel daran, dass Athanasius die *Vita Antonii* verfasst habe, wurden erstmals 1877 von Hermann Weingarten geäußert, da zwischen der Vita und den übrigen athanasianischen Schriften gravierende sprachliche und theologische Diskrepanzen bestünden.⁵⁷ Dieser Kritik, die sich mit der These von der „Abstammung des Mönchtums vom Serapisklausnertum“⁵⁸ verband, wurde bald und nachhaltig widersprochen.⁵⁹

Mann wie Athanasius wäre es auch zuzutrauen, daß er mitten in den Abenteuern eines Exils ein so abgeklärtes Buch schreibt.“

⁵⁵ Rubenson postuliert eine Verbindung zwischen der paganen Restauration Kaiser Julians (361–363) und dem apologetischen Ziel der *Vita Antonii*, dem erblühenden Neupythagoreismus zu widersprechen (RUBENSON, *Asceticism* 88). Die Bedeutung dieser apologetischen Dimension ist m. E. aber zu relativieren (siehe unten 43f); dies kann entsprechend nicht als Begründung für eine Spätdatierung der *Vita Antonii* in die 360er Jahre dienen.

⁵⁶ Zum Folgenden vgl. BARTELINK, *Introduction* 27–35; WYRWA, *Gestaltungselemente* 13f mit Anm. 5f. Eine Skizze der Forschungsgeschichte von der Frühen Neuzeit bis ins erste Viertel des 20. Jahrhunderts bietet VON HERTLING, *Antonius* IV–XVI.

⁵⁷ WEINGARTEN, *Ursprung* 14–22.

⁵⁸ Vgl. dazu auch VON HERTLING, *Antonius* VII.

⁵⁹ Zuerst von MAYER, *Echtheit* und EICHHORN, *Testimonia*. Vgl. SCHWARTZ, *Osterbriefe* 7 Anm. 1: „Nur die platteste Tendenzkritik kann an der Echtheit dieses Werkes zweifeln.“

Athanasius' Autorschaft ist nicht nur in der handschriftlichen Überlieferung gut bezeugt, sie war auch schon den Zeitgenossen nicht fraglich: Das zeigen sowohl die bald nach 370 n. Chr. entstandene lateinische Übersetzung durch Evagrius von Antiochien als auch die Gedenkrede auf Athanasius, die Gregor von Nazianz 380 in Konstantinopel hielt.⁶⁰ Die Bedeutung dieser frühen Zeugnisse, denen weitere spätantike Testimonien hinzugefügt werden können⁶¹, hat bereits Albert Eichhorn gegen Weingarten betont.⁶² So konnte Ludwig von Hertling 1929 nicht ohne Pathos schreiben: „Achilles hat seinen Homer gefunden; das Leben des großen Antonius hat Athanasius geschrieben.“⁶³ Festzuhalten ist freilich, dass schon in der Debatte des späten 19. Jahrhunderts die äußere Bezeugung wie auch die innere Übereinstimmung von Sprache, Duktus und Inhalt der *Vita Antonii* mit dem übrigen athanasianischen Schrifttum kritisch diskutiert wurden – und teils auch heute noch werden.

Gegen die Annahme, dass es sich bei dem weit verbreiteten griechischen Text auch um das Original der Vita handelt, votierte René Draguet 1980 im Zusammenhang mit der Edition der

⁶⁰ EVAGRIUS VON ANTIOCHIEN, VA praef. (160 BERTRAND); GREGOR VON NAZIANZ, or. 21,5 (SCh 270,118–120). Die noch von TETZ, *Athanasius* 16–19 als Beweis für die Existenz einer schriftlichen *Vita Antonii* herangezogene *Epistula ad monachos* des Serapion von Thmuis (CPG 2487; vgl. besonders ep. mon. 13 [PG 40,940]: οὐ καὶ ὁ βίος ἔγγραπτος παρ’ ὑμῖν διασώζεται) hat FITSCHEN, *Serapion* 80–84 als pseudepigraph erwiesen und ins 5. Jahrhundert datiert.

⁶¹ RUFINUS, *b. e.* X 8 (GCS 971), PAULINUS VON MAILAND, *v. Ambr.* 1,1 (54 BASTIAENSEN) und PALLADIUS, *b. Laus.* 8,6 (FC 67,118) nennen ausdrücklich Athanasius als Autor der *Vita Antonii*; weitere Verweise bei BARTELINK, *Introduction* 37–42.

⁶² EICHHORN, *Testimonia* 41. Dass das um 500 n. Chr. entstandene *Decretum Gelasianum* die *Vita Antonii* Hieronymus zuschrieb (*Decr.* IV 4,2 [TU 38/4,9]: *vitas patrum Pauli Antonii Hilarionis heremitarum, quas tam vir beatissimus descripsit Hieronymus*), dürfte als Irrtum des anonymen Kompilators zu erklären sein (vgl. schon MAYER, *Aechtheit* 512f). Die Fehlzuschreibung hat sich aber in der Textüberlieferung der anonymen Übersetzung der *Vita Antonii* niedergeschlagen (4 BARTELINK): *Incipit vita sancti Antonii monachi edita a sancto Hieronymo presbytero*.

⁶³ VON HERTLING, *Antonius* 4.

syrischen Fassung der *Vita Antonii*: Nicht der Bischof von Alexandrien, sondern ein hellenistisch geprägter Kopte habe den griechischen Text der *Vita Antonii* verfasst.⁶⁴ Dieser Originaltext, der in Länge und Inhalt vom *textus receptus*⁶⁵ signifikant abweiche, sei in syrischer Übersetzung erhalten, während deren griechische Übertragung und Überarbeitung später fälschlich Athanasius zugewiesen worden sei. Diese These hat sich freilich nicht durchsetzen können, so dass die Ursprünglichkeit des griechischen Textes derzeit (wieder) als gesichert gilt.⁶⁶

Eine andere Frage ist, inwieweit Athanasius mündliche Traditionen, Apophthegmen oder ihm schriftlich vorliegende Quellenstücke verarbeitete.⁶⁷ Die Verwendung von solchem Material bedeutet aber nicht, dass Athanasius die Autorschaft an der *Vita Antonii* abzusprechen wäre, obwohl diese Konsequenz in der neueren Diskussion gelegentlich gezogen worden ist.⁶⁸ Gerade die oft kritisch vermerkte Einarbeitung „athanasianischer“ Theologumena zeigt, dass Athanasius als Autor den gesamten Text geprägt hat. Ob er damit ein literarisches Meisterwerk vollbracht habe, darüber gehen und gingen die Meinungen auseinander: Der protestantische Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851–1930) nannte die *Vita Antonii*, an deren Zugehörigkeit zum Schrifttum des Athanasius er nicht zweifelte, das „vielleicht verhängnisvollste Buch, das jemals geschrieben worden ist“:

„Kein Schriftwerk (hat) verdummender auf Ägypten, Westasien und Europa gewirkt ... als diese ‚Vita Antonii‘, obwohl man sie jetzt noch nicht ohne Anteil liest. Aber dieses Werk, welches mit Recht den Namen

⁶⁴ DRAGUET, *Introduction* 102*f.

⁶⁵ Zu diesem Begriff siehe unten 97.

⁶⁶ Einen Überblick über die Diskussion bieten HARLESS, *Desert Christians* 111f und BUMAZHNOV, *Monastische Schriften* 255f. Die Zurückweisung von Draguets These erfolgte fast zeitgleich durch ABRAMOWSKI, *Syrische Fassung* und LORENZ, *Vita Antonii*. Zuletzt vertrat PERCZEL, *Intellectual Substance* 209f die Priorität der syrischen Fassung. Die Modifikation von Draguets These durch BARNES, *Angel of Light*, wonach die *Vita Antonii* zuerst auf Koptisch – und nicht von Athanasius – verfasst worden sei, hat kaum Zustimmung gefunden, vgl. bereits LORENZ, *Vita Antonii* 83f.

⁶⁷ Siehe unten 31–33.

⁶⁸ So zuletzt von BARNES, *Hagiography* 160–170.

des gefeiertsten Helden der Orthodoxie trägt, hat neben dem Reliquien-cult die Hauptschuld an dem Einzug der Dämonen, der Mirakel und alles Spuks in die Kirche.“⁶⁹

Auch dies ist nie die Mehrheitsmeinung der Forschung gewesen – Harnacks harsche Worte lassen aber fragen, was das Ziel der *Vita Antonii* ist und worin ihr literarischer Erfolg begründet ist.

3. Zur Frage der literarischen Form

Der gängige Titel *Vita Antonii* suggeriert, dass es sich um einen biographischen Text handelt. Das ist allerdings nicht so eindeutig, denn formal präsentiert sich der Text als *Brief* an nicht präzise benannte Adressaten „in der Fremde“⁷⁰, die den Bischof um Auskunft „über den Lebenswandel des seligen Antonius“ gebeten hatten.⁷¹ Freilich tauchen im Verlauf der Schilderung keine weiteren epistolographischen Elemente – z. B. direkte Anreden an die Leser – auf, aber nach spätantikem Verständnis galt ein Text als Brief, „wenn am Anfang steht, wer an wen schreibt“⁷². Aber auch wenn man von der brieflichen Rahmung absieht, ist eine Zuordnung zu antiken biographischen Genera problematisch, schon deshalb, weil Athanasius niemals von $\betaίος$ im Sinne einer Gattungsangabe spricht, sondern damit stets Antonius’ individuelles – vorbildliches – Leben meint. Die literarische Beobachtung stimmt mit dem theologischen *cantus firmus* des Textes überein: Antonius’ Leben soll *inhaltlich* ein „Leitbild“ ($\chiαρακτήρ$) für andere Mönche abgeben, doch geht es *formal* nicht

⁶⁹ HARNACK, *Leben Cyprians* 81 Anm. 2; der *Vita Antonii* wird hier Pontius’ *Vita et Passio S. Cypriani* (geschrieben um 265) gegenübergestellt, die als „ein Typus von durchsichtiger und eindrucksvoller Rationalität“ zu gelten habe. Schon WEINGARTEN, *Ursprung* 10 attestierte der *Vita Antonii* „Dämonenspuk und Aberglauben“.

⁷⁰ Siehe unten 36–39.

⁷¹ VA prooem. 2: περὶ τῆς πολιτείας τοῦ μακαρίου Ἀντωνίου. Vgl. TETZ, *Athanasius* 6.

⁷² AUGUSTINUS, retr. 2,46 (CSEL 36,155): ... *quorum librorum prior epistula est, habet quippe in capite quis ad quem scribat.*

darum, seine Biographie zu schreiben, sondern von Gottes Wirken *in diesem und durch diesen Menschen* zu erzählen.

Dennoch hat die Gattungsfrage die Forschung über lange Zeit beschäftigt. Seit Friedrich Leo 1901 zwei Grundtypen antiker Biographien (den „peripatetisch-plutarchischen“ und den „alexandrinisch-suetonischen“ Typ) postulierte, die sich in der Schilderung des *βίος* in *chronologischer* Abfolge (Plutarch) bzw. nach *sachlichen* Rubriken (Sueton) unterschieden⁷³, wurde dieses Schema auf christliche Heiligenvitae im Allgemeinen und auf die *Vita Antonii* im Besonderen angewendet. Ohne die Diskussion über die Gattung der *Vita Antonii*, die vor allem im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts lebhaft geführt wurde, im Einzelnen nachzuzeichnen⁷⁴, sei festgehalten, dass letztlich weder die Rekonstruktion eines „plutarchischen“ Grundgepräges mit „suetonischen“ Einschlägen⁷⁵ noch als Alternative die rhetorische Gattung des Enkomium⁷⁶ zu überzeugen vermochte, zumal Athanasius keine rhetorische Ausbildung besaß⁷⁷ und daher die Verwendung entsprechender Gattungen nicht unbedingt nahe lag. Dietmar Wyrwa wies auf „Erzählung“ (*διήγησις*) als „leitende literarische Kategorie“ hin⁷⁸ – gemeint sei „eine zusammenhängende und geordnete Darstellung insbesondere geschichtlicher Ereignisse, als deren wesentliche Eigenschaften Klarheit, Kürze und Glaubwürdigkeit zu fordern sind“⁷⁹. Doch

⁷³ Hierzu knapp BARTELINK, *Gattung* 39f sowie GEMEINHARDT, *Pagane Bildung* 247 (mit weiterer Literatur).

⁷⁴ Zusammengefasst bei BARTELINK, *Gattung* 44–48.54–58; vgl. auch DERS., *Introduction* 62–64.66 f.

⁷⁵ So MERTEL, *Form* 19.98; in seinem Gefolge REITZENSTEIN, *Leben des Antonius* 30 und PRIESSNIG, *Formen* 23–35; kritisch gegenüber Mertel äußerte sich HOLL, *Form* 249.

⁷⁶ LIST, *Antoniusleben* 22f; FRANCIS, *Philosophy* 101.

⁷⁷ Siehe oben 10.

⁷⁸ WYRWA, *Gestaltungselemente* 19 mit Verweis auf VA prooem. 3 und GREGOR VON NAZIANZ, *or.* 21,5 (SCH 270,118–120). Nach LIST, *Antoniusleben* 6 habe Gregor mit *διήγησις* „eine ganz bestimmte Art des Enkomions“ gemeint.

⁷⁹ WYRWA, *Gestaltungselemente* 20 mit Bezug auf MARTIN, *Rhetorik* 82 (zu den geforderten darstellerischen Tugenden: *σαφής* – *σύντομος* – *πιθανή*) und RAPP, *Storytelling* 436f (zu *διήγησις* als Grundform spiritueller Kom-

reichen m. E. die wenigen Belege im Prooemium⁸⁰ und die Verwendung des Begriffs διήγησις für die *Vita Antonii* bei Gregor von Nazianz nicht hin, um die *Vita Antonii* einer (einzelnen) Gattung zuzuordnen. Freilich verweist der Begriff darauf, dass von Heiligkeit angemessenereweise im Modus der Narration, nicht der Definition zu sprechen ist und dass eine so gestaltete Erzählung Verlässlichkeit beanspruchen kann. So kündigt (um ein etwas späteres Beispiel anzuführen) Theodoret von Kyros († 466) in seiner „Mönchsgeschichte“ einleitend an, „ganz kunstlos“ (ἀτεχνῶς) eine Erzählung (διήγησις) zu bieten“,⁸¹ und überliefert z. B. über Symeon den Älteren „eine Erzählung von seinem irdischen Wandel“ (τῆς τοῦδε πολιτείας τὴν διήγησιν), die niemand als bloß „mythisch“ (μυθῶδες) ansehen möge.⁸²

Als Alternative zu den letztlich aporetischen Versuchen, christliche hagiographische Texte auf antike Gattungsvorbilder zurückzuführen, brachte Marc van Uytfanghe den Begriff des „hagiographischen Diskurses“ in die Diskussion ein. Damit beschreibt er eine kommunikative Strategie, die sich unterschiedlicher literarischer Formen bedient, um ihr Ziel – die Darstellung einzelner Menschen oder Menschengruppen, die in besonderer Beziehung zu Gott oder zum Göttlichen stehen, was sich in außeralltäglichen Ereignissen, Eigenschaften oder Taten erweist – zu erreichen.⁸³ In der Tat enthält die *Vita Antonii* neben narrativen („plutarchischen“) und rubrikalen („suetonischen“) Passagen auch andere literarische Formen wie Dialoge, Reden und Apophthegmen, so dass das Grundgerüst nicht in *einer* antiken literarischen Gattung

munikation). Doch vermag diese literarische Gattung allenfalls die ersten 14 Kapitel der *Vita Antonii* in ihrem Aufbau zu erklären, während der Rest – also der größte Teil des Textes – keiner stringenten Narrationslogik folgt; zumal die große Rede an die Mönche „sprengt eigentlich die Form einer διήγησις“, wie WYRWA, *Gestaltungselemente* 32f selbst konzediert.

⁸⁰ Nur in VA prooem. 4 begegnet das Substantiv, davor in prooem. 3 das Verb (aber in Bezug auf andere Erzähler vor Athanasius); die restlichen Belege im Corpus der Vita spiegeln den umgangssprachlichen, nicht den rhetorisch-technischen Gebrauch von διηγέουμαι.

⁸¹ THEODORET VON KYROS, *h. rel. prol.* 9 (SCh 234,140).

⁸² THEODORET VON KYROS, *h. rel.* 6,1,3 (SCh 234,346,350).

⁸³ Vgl. dazu grundlegend VAN UYTFANGHE, *Heiligenverehrung* 155–157.