

Staats, Reinhart, Antonius, in: Greschat, Martin (Hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte, Bd I, Alte Kirche I, Stuttgart 1993, 236 – 249.

Antonius

von Reinhart Staats

Die Geschichte des christlichen Mönchtums ist mit dem Namen Antonius ursprünglich verbunden. Zwar hat es schon vor Antonius, schon seit dem ältesten Christentum, eine Geschichte christlicher Askese gegeben, und Antonius selbst ist auch in seiner Zeit nicht der einzige Gestalter einer mönchischen Lebensweise gewesen. Dennoch erscheint in der Erinnerung immer wieder sein Name als der des Begründers des Mönchtums. Diese erstaunliche Tatsache ist aus der Wirkung nur eines einzigen Buches zu erklären, das für alle Zeiten das Bild des schlechthinigen Mönchsvaters festgehalten hat. Es ist die um das Jahr 360, unmittelbar nach dem Tod des Antonius, von Athanasius verfaßte Biographie. Athanasius war schon zu seiner Zeit in der ganzen damaligen Welt eine bekannte kirchenfürstliche Erscheinung als Patriarch zu Alexandrien. Sein Kampf für die Orthodoxie des nizänischen Glaubensbekenntnisses sicherte ihm einen festen Platz unter den Großen der christlichen Theologie. Auch seine »Vita Antonii« hat gleich nach ihrem Erscheinen weltweit gewirkt. Sie ist ein Stück christlicher Propagandaliteratur und will das Leben des Antonius zur Nachahmung empfehlen, was ihr zweifellos weithin gelungen ist. Denn gerade am Antonius, wie ihn Athanasius darstellt, sollten sich künftig unzählige Christen orientieren, denen am Mönchtum als einer überzeugenden Lebensform gelegen war. Für Ost- und Westkirche wurde der Antonius dieser Darstellung zum Mönchsvater schlechthin: der die bürgerliche Welt hinter sich zurücklassende Anachoret, der in der Einsamkeit der Wüste mit den Dämonen kämpfende und siegende Geistesmensch, der Seelsorger sowohl im engeren Kreis der Mitbrüder als auch in der großen Welt der Politiker, der Mann der Kirche gegen Unglauben und Ketzerei.

Noch in der Zurückweisung der »Vita Antonii« durch die moderne Kritik schwingt nicht nur äußerer Respekt vor der gewaltigen Wirkung des kleinen Buches mit, sondern auch innere Anteilnahme. Der aufgeklärte Neuprotestant hatte sich an der Sinnlichkeit der theologischen Grundaussagen, besonders an der Vorstellung einer Welt von leibhaftigen Dämonen und bösen Geistern gestoßen. So hatte Harnack gemeint, die »Vita Antonii« sei vielleicht »das verhängnisvollste Buch, das jemals geschrieben worden ist«. Kein Schriftwerk habe verdummender auf Ägypten, Westasien und Europa gewirkt als diese »Vita

Antonii«, obwohl man sie noch jetzt nicht ohne Anteilnahme lese. Aber dieses Werk habe neben dem Reliquienkult die »Hauptschuld an dem Einzug der Dämonen, der Mirakel und alles Spuks in der Kirche« (vgl. Tetz, 4). – Die eigenen geistigen Erfahrungen bestimmen freilich das Urteil des Historikers, weshalb nicht von ungefähr mit der Krise des Idealismus seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, mit der Erfahrung von dämonischer Gewalt in Politik und Kultur, mit dem Siegeszug des Expressionismus in der Kunst und dem der Psychologie in den Geisteswissenschaften, auch einem Antonius wieder mehr Achtung entgegengebracht wurde, auch in protestantischer Forschung. Der Geistesenthusiasmus des ältesten Mönchtums begann auch die protestantische theologische Wissenschaft zu interessieren (Holl, Heussi, Bousset, Dörries). Entsprechend darf man ja auch die seit dem 1. Weltkrieg zu beobachtende breite Begeisterung für den russischen Dichter Dostojewski als ein neues Ernstnehmen östlicher und somit auch altmönchischer Spiritualität interpretieren.

In jenen Krisenjahren, für die eines der signifikanten Schlagworte das vom »Untergang des Abendlandes« war, wurde auch Grünewalds Isenheimer Altar für viele sensible Zeitgenossen wiederentdeckt und wurde zum Symbol einer neuen innerseelischen Erfahrung von Leid, Versuchung und Erlösung. Der Isenheimer Altar war im frühen 16. Jahrhundert der Hochaltar einer Klosterkirche gewesen, deren Mönche sich im Orden sogenannter Antoniter versammelten. Natürlich waren die Antoniter auf ihren Ordenspatron besonders stolz. Deshalb auch bestimmen neben der bekannten Kreuzigungsszene zwei große Antonius-Bilder auf den Flügeln den Gesamteindruck. Auf einem Bild hat Grünewald geradezu kongenial die große Versuchungsszene der »Vita Antonii« erfaßt (Kap. 8–10). Der Romancier Gustave Flaubert war allerdings dem neuen Zeitalter des Expressionismus weit voraus, als er nach jahrzehntelanger Vorarbeit endlich 1874 ein Werk unter dem Titel »Die Versuchung des heiligen Antonius« herausbrachte. Es ist bezeichnend, daß damals zunächst kein Literat an diesem Lebenswerk so interessiert gewesen war wie Turgenjeff, der Dichter aus Rußland. Flauberts phantastisches Buch schildert die Visionen des Antonius in einer einzigen Nacht. Die Anlehnung auch hier an die große Versuchungsszene der »Vita Antonii« fällt ins Auge. Flauberts völliges Desinteresse an einer klerikalen Kirche und sein Bericht über die von Antonius am Ende geschaute Versöhnung der geschaffenen, sinnlich-materiellen Welt mit Jesus Christus könnte man auch bei manchen Mönchsgruppen später beobachten, die sich auf Antonius berufen haben. Jedenfalls verdient Flauberts »Versuchung des heiligen Antonius« als eine moderne Übertragung Beachtung.

Die »Vita Antonii« aus der Feder des alexandrinischen Patriarchen darf wirklich ein Stück Weltliteratur heißen. Ihr gegenüber haben sich die anderen Antonius-Zeugnisse bis heute kaum behauptet, mögen sie auch für den nach dem historischen Antonius fragenden modernen Forscher zu einiger Korrektur an der Darstellung des Athanasius veranlassen. Das gilt besonders für die dem Antonius

in den Mund gelegten Worte christlicher Weisheit, wie sie eine älteste Sammlung von Mönchsgeschichten in Anekdoten und Sprüchen, den sogenannten »Apophthegmen«, überliefert. Gegen das Buch des Athanasius konnten sich auch nicht einige erhaltene Briefe von Antonius selbst durchsetzen, deren Echtheit freilich umstritten ist, auch nicht die Briefe eines gewissen Serapion, der als Gefährte des Antonius über seinen Meister allerlei mitzuteilen weiß. Das gilt ebensowenig für das nur eine Generation nach Athanasius vom Kirchenvater Hieronymus gemalte Antonius-Bild. Wir finden hier eine Darstellung des Antonius ganz beiläufig in einer zu Ehren eines anderen ägyptischen Asketen, des Paulus von Theben, verfaßten Mönchsbiographie. Hieronymus veröffentlichte sein Heiligenleben hauptsächlich zu dem Zwecke, seinen Lieblingsasketen Paulus als einen Konkurrenten des Antonius und sich selbst als einen literarischen Konkurrenten des großen Athanasius vorzustellen. Aber mitnichten konnte er sich mit seiner ehrgeizigen These durchsetzen, daß jener Paulus anstelle des Antonius zum eigentlichen Begründer des Mönchtums erklärt werden müsse. Der Vergleich der beiden Biographien fällt auch in jeder Hinsicht zu Ungunsten des Hieronymus aus. Die literarische und asketische Eitelkeit des Hieronymus ist so durchdringend, daß man bei der Lektüre fast weniger an die Hauptperson Paulus als an ihren Lobredner denken möchte. Das ist bei Athanasius so ganz anders; kunstvoll hält er sich hinter seinem Helden versteckt, so daß die echt athanasianischen Züge nur bei einem genauen Studium deutlich zu werden scheinen. Und dann noch kann selbst ein intimer Kenner des Athanasius in seinem Urteil schwanken, ob nicht ein typisch athanasianischer Gedanke in der Darstellung auch zum wirklichen Antonius paßt.

Gleichwohl ist festzuhalten, daß hinter dem vergeblichen Bemühen des Hieronymus, die »Vita Antonii« des Athanasius gewissermaßen vom Spitzenplatz auf der christlichen Bestsellerliste des 4. Jahrhunderts zu verdrängen, auch ein gutes Stück historischer Wahrheit steckt: Neben Antonius sind nun einmal auch andere asketische Wundertäter zu berücksichtigen, die zur ersten Mönchsgeneration der ägyptischen Wüste gehören. Die schon erwähnte Spruchsammlung der »Apophthegmen« hat die meisten Väter in alphabetischer Reihenfolge vorgestellt, beginnend mit Antonius. Merkwürdige koptische Gestalten mit Namen, die in der Kirchengeschichte bald vergessen wurden, wie Anub, Paphnutius oder Theona, tauchen da auf. Mit eindrucksvoller sprachlicher Einfalt werden ihre Taten und Aussprüche (Logien) gerühmt, wobei auch ihre Worte für echte Taten zu nehmen sind, weil manch angefochtener Mensch, der bei den Wüstenvätern für seine Seele Rat suchte, durch ein ihm zugesprochenes einzelnes Wort so zurechtgewiesen wurde, daß er mit sich wirklich ins Reine kam. Da wird beispielsweise ein Abbas Hierakas um Rat angegangen: »Sage mir ein Wort, wie ich gerettet werden kann!« Der Greis sprach zu ihm: »Bleib in deiner Zelle sitzen, iß, wenn du Hunger hast, trink, wenn du Durst hast, aber sprich nicht abfällig von einem anderen, und du wirst das Heil finden.« – Keine asketische

Hochleistung verlangt dieses Wort. Es hilft einem Einzelnen, hier vermutlich einem unsteten, allzu mitteilungsbedürftigen Mitbruder, sein persönliches Problem zu erkennen; es darf darum nicht verallgemeinert werden, zeigt aber auch, wie sehr die Mönche der ägyptischen Wüste die Weltlichkeit des Christentums, eben seine Leibhaftigkeit bejahen konnten.

Im Kreis der ägyptischen Väter ist eine auffallende Erscheinung neben Antonius auch der Mönch Pachomius, weil er das asketische Leben in neuer Weise als Gemeinschaftserlebnis begreift. Der Christ als ein einzelner Erwählter und vor Gott ausgezeichnete Mensch, was im ursprünglichen Sinn des Wortes »Mönch« liegt, wird am ehesten die Angleichung an das Leben Christi in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten verwirklichen können. Dieses Ideal eines »gemeinsamen Lebens« (Koinobion) war die bedeutende Erkenntnis des Pachomius, die er dann auch nach langer praktischer Bewährung in einer eigenen Regel dargelegt hat. So steht Pachomius am Anfang der Geschichte der Mönchsregeln und der Geschichte des christlichen Klosters. Schon um das Jahr 340 gibt es in der oberen Thebais neben dem Gründungskloster des Dorfes Tabennisi neun Männerklöster und zwei Frauenklöster. Alle pachomianischen Klöster sind umgeben von einer Mauer, die wilde Tiere, Diebe und unerwünschte Besucher fernhalten soll. Die Klostermauer soll also erst einmal äußeren Schutz geben.

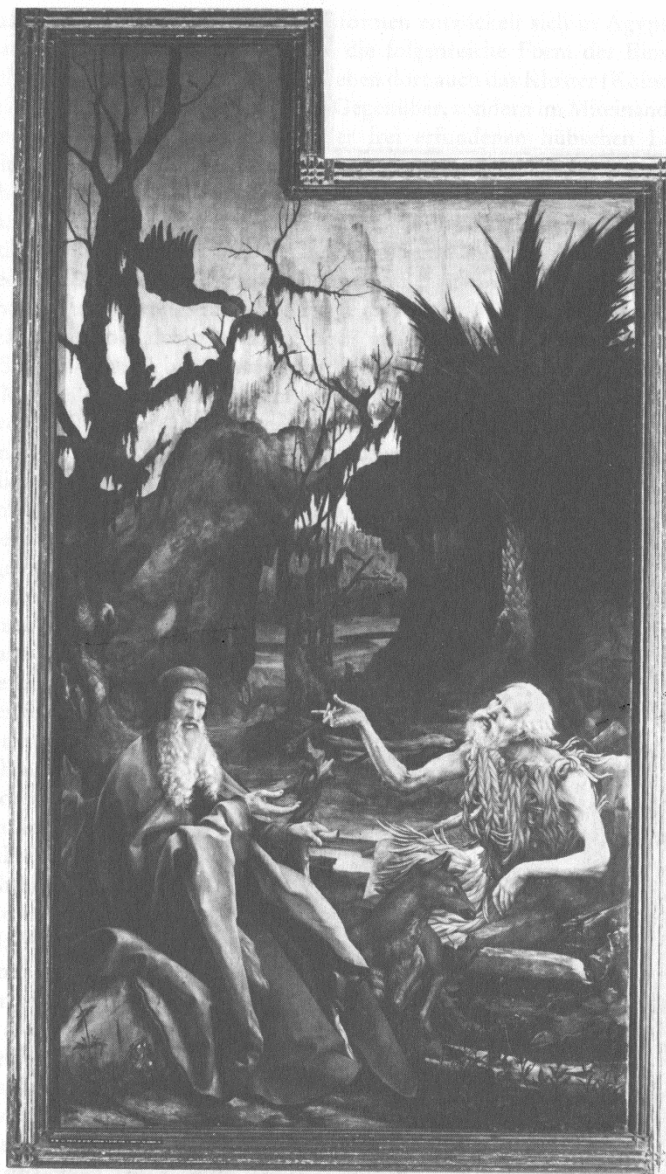
Das pachomianische Mönchtum ist übrigens wieder ein Beispiel dafür, daß das älteste Mönchtum Ägyptens nicht nach einzelnen asketischen Fanatikern beurteilt werden darf, wie man zumal nach dem Leben des Antonius vermuten könnte. Pachomius will die Kräfte des Einzelnen im Kampf um Vollkommenheit nicht überfordern. Maßvoll und nüchtern sucht seine Regel nicht den Weg radikaler Leibfeindschaft, wie es von etlichen asketischen Gruppen, besonders in Syrien, und später von den irischschottischen Mönchen bekannt ist. Beispielsweise soll der Asket nicht in vor Schmutz starrender Kleidung einhergehen; üblich ist tägliche Kleiderwäsche. Und auch die Bestimmungen über körperliche Züchtigungen bleiben den Zeitumständen gemäß relativ milde. Pachomius kennt zwar noch nicht den festen und intim familiären Zusammenschluß der Klostergemeinschaft. Noch überwiegt der Eindruck einer lockeren Gemeinschaft von einzelnen Asketen. Das Kloster als die womöglich beste Form von Kirche, wie bei den kappadozischen Mönchstheologen Basilios und den beiden Gregoren, ist noch nicht in Sicht. Doch allein wegen der Anwendbarkeit seiner Regel auch für den durchschnittlich veranlagten Menschen hat Pachomius einen ersten Grundstein in der Geschichte des Klosters gelegt, auf dem später weitergebaut werden konnte (vgl. Bacht bei Steidle).

Mochte Hieronymus der Kirchengeschichte weismachen wollen, daß dem Antonius der Einsiedler Paulus von Theben vorzuziehen sei, so ist seine Geschichte immerhin ein Hinweis auf den auch sonst gut bezeugten Sachverhalt, daß das christliche Mönchtum von Anfang an nicht in einem Einzelnen, sondern in einer größeren Gruppe in Erscheinung getreten ist. Aus den seit dem ältesten Chri-

stentum bekannten asketischen Lebensformen entwickelt sich in Ägypten seit dem ausgehenden dritten Jahrhundert die folgenreiche Form der Einsiedelei (Anachorese), und gleichzeitig entsteht eben dort auch das Kloster (Koinobion). Beide Formen entwickeln sich nicht im Gegenüber, sondern im Miteinander und Füreinander. Hieronymus hat in einer frei erfundenen hübschen Legende erzählt, wie eine das älteste Mönchtum durchaus kennzeichnende Geselligkeit aussehen konnte. Im hohen Alter von 90 Jahren soll sich Antonius aufgemacht haben, um den noch älteren, 113-jährigen Paulus zu besuchen. Nach einer mehrtägigen aufregenden und gefährlichen Reise gelangt Antonius bei der Einsiedelei des Paulus an, der sofort nach dem Begrüßungskuß das Gespräch mit einer weltlichen, zeitungshungrigen Frage eröffnet: »Weil die Liebe alles erträgt, so erzähle mir doch, ich bitte dich, wie es mit den Menschen steht. Sind in den alten Städten neue Gebäude aufgeführt worden? Wer regiert die Welt? Gibt es noch Menschen, die in teuflischem Irrtum gefangen sind?« Das Gespräch wird bald von oben gestört. Ein Rabe bringt Brot. Darauf kommt es zwischen den beiden Einsiedlern zu einem heiligen Streit, wer das Brot zu brechen habe. Jeder will diese fromme Handlung dem anderen überlassen. Paulus will dem Gast, Antonius dem angeblich Älteren die an das eucharistische Brotbrechen des Priesters erinnernde Handlung überlassen, bis sie sich schließlich einigen, das Brot gemeinsam zu brechen: »jeder solle das Brot an seiner Seite anfassen, an sich ziehen und den in der Hand zurückbleibenden Teil behalten«. Die Szene ist in die Antonius-Tradition voll eingegangen und hat ebenfalls sein Andenken geprägt, wie man allein in der christlichen Kunstgeschichte beobachten kann. Meister Grünewald hat die Legende auf dem anderen Antonius-Flügel des Isenheimer Altares wiedergegeben, in Treue zu seiner Vorlage, diesmal der »Vita Pauli« des Hieronymus. Der Wahrheitsgehalt der Legende für unsere Kenntnis des ältesten Mönchtums liegt eben darin, daß auch die christlichen Einsiedler die menschliche Kommunikation nicht verschmähten, sie vielmehr durch Konzentration auf Wesentliches zu kultivieren suchten. Das älteste christliche Mönchtum will nicht umweltfeindlich sein. Das lehren uns die erhaltenen Sprüche, die genannten Apophthegmen, ebenso wie auch die zahlreichen Heiligenleben der Frühzeit. Auch die Beziehung zur natürlichen Umwelt erscheint keineswegs als gestört. Wie das Wort, so wird auch die Natur als Mittleres, nämlich Vermittelndes, zwischen Gott und Mensch erfahren. Im Leben des Paulus findet sich die Beschreibung einer Landschaft, wie sie von den Mönchen des 4. Jahrhunderts als Ideal, sozusagen als »christliche« Landschaft, empfunden wurde (auch hier ist Grünewald auffallend detailgetreu): Auf der Suche nach einer Behausung hatte Paulus endlich am Fuße eines felsigen Berges eine Höhle gefunden, die mit einem Stein verschlossen war. Im Inneren bot die Höhle einen weiten Raum, über dem sich der Himmel öffnete, fast schon wie ein Klosterhof oder wie ein Burghof. Darin stand eine alte Palme, die ihre breiten Äste über einer sprudelnden Quelle ausbreitete. – In der »Vita Antonii«, die Hieronymus wahrscheinlich auch hier



Isenheimer Altar, Antonius



Isenheimer Altar, Antonius

berücksichtigt hatte, findet Antonius nach schwersten Dämonenkämpfen endlich seinen Ruheplatz in der inneren Wüste am Fuße des Berges Kolzim, wo ebenfalls ein Quellwasser sprudelt, »das süß und sehr kalt war«. Weiter draußen in der Ebene standen einige dürftige Dattelpalmen. Vorbeziehende Karawanen und christliche Brüder bringen Antonius gelegentlich Brot. Bald aber macht sich Antonius wirtschaftlich unabhängig, auch um den benachbarten Vätern nicht lästig zu fallen: »Er bat einige von seinen Besuchern, ihm eine zweizinkige Hacke, ein Beil und ein wenig Getreidekorn zu bringen. Als er dies alles erhalten, da erforschte er die Umgebung des Berges, fand einen kleinen geeigneten Platz und bestellte das Land; und da er aus seiner Quelle reichlich begießen konnte, säte er aus. Nachdem er dies ein Jahr lang betrieben hatte, gewann er davon sein Brot; er freute sich, daß er keinem deswegen lästig falle und in allem anspruchslos bleibe. Als er dann wieder einige Besucher bei sich sah, baute er auch ein wenig Gemüse, damit sich die Gäste ein wenig nach der Mühsal des beschwerlichen Weges erfrischen könnten. Anfangs beschädigten die wilden Tiere der Wüste, die des Wassers wegen kamen, oft seine Saat und seinen Landbau. Er nahm freundlich eines von den Tieren gefangen und sagte zu allen: »Warum fügt ihr mir Schaden zu, der ich keinem von euch etwas zuleide tue? Gehet weg und im Namen des Herrn naht euch nicht mehr diesem Ort!« Von dieser Zeit an kam keines mehr dorthin, wie wenn sie sich vor dem Gebot fürchteten.«

Derartige Landschaftsschilderungen, dabei auch die wie zu einem Franziskus passende Rede an die Tiere, sind nicht zufällig; sie folgen einem Schema, das im altkirchlichen Mönchtum öfters begegnet und in seiner idealtypischen Form doch auch eine wirkliche Landschaft gestalten konnten. Ein eindrucksvolles Beispiel des 4. Jahrhunderts bietet Basilius in seinem 42. Brief, worin er seine Klosterkolonie als liebliche Kulturlandschaft inmitten einer wilden Einöde schildert. Die Beschreibung einer lieblichen Landschaft, des »locus amoenus« in der heidnisch-antiken Literatur, hat in der christlich-asketischen Literatur und auch in der tatsächlichen Siedlungsgeschichte des Mönchtums neu und anders weitergewirkt. Die Wüste als Gelegenheit zum wirklichen Leben, als »Paradiesesort«, dieses schon von den alttestamentlichen Propheten, besonders von Jesaja, bekannte Motiv, wird seit den Anfängen des Mönchtums in Ägypten nicht nur in beschönigender Darstellung benutzt, sondern scheint tatsächlich hier und dort eine schöne Landschaft geschaffen zu haben. Noch heute kann sich jeder Reisende in den monastischen Landschaften des Mittelmeerraumes davon ein Bild machen. Noch im neuzeitlichen Pietismus wirkt dieses Motiv nach, etwa in Gottfried Arnolds Verherrlichung des Eremitendaseins der ägyptischen Wüste als eines »anmutigen Lustgartens«, ohne freilich eine Landschaft in direkt natürlicher Weise, sondern nur in einem höheren geistigen Sinne zu meinen. Herders von mehreren Antonius-Traditionen angeregtes Gedicht »Das Paradies in der Wüste« sucht demgegenüber wieder die wirkliche Wüste. Aber das ist schon im Abschied von Antonius gesprochen: »Ich nehme mir sein fröhlich

Angesicht, sein fröhlich Herz aus dieser Wüste mit, durch sie wird jede Wüste Paradies.« Von der altkirchlichen Kulturkritik unterscheidet sich die neuzeitliche auch in dieser Hinsicht: Sie beklagt den Zustand einer Wüste und sucht darin, so gut es geht, wenigstens nicht umzukommen – der altkirchliche Mönch sucht die Wüste bewußt auf, um sie entdeckend zu verwandeln und sich selbst in ihr zu verwirklichen.

Von Antonius erhält man nun einmal einen unzulänglichen Begriff, wenn man von seiner Umgebung absieht, weil er für diese beispielhaft steht. Die allgemein kulturgeschichtliche Bedeutung des christlichen Mönchtums in seiner ältesten Gestalt wird so auch deutlicher, wenn wir von vornherein vor der Darstellung seines äußeren Lebens auf die ihn prägende und von ihm geprägte Welt achten. Besonders die 38 Antonius-Sprüche in den Apophthegmen sind dafür wegweisend, weil sie sich sowohl korrigierend als auch bestätigend neben die Biographie des Athanasius stellen (vgl. Dörries, Schulz). Bemerkenswert ist hier wie dort die Zuordnung von körperlicher Arbeit einerseits und Meditation und Gebet andererseits, wobei unter Meditation in der älteren Kirchengeschichte keine gegenstandslose Innenschau, sondern zuerst ein äußeres Auswendiglernen und dann auch ein inneres Memorieren der Bibel gemeint ist; die völlige Beherrschung der biblischen Sprache und Gedanken wurde angestrebt und nicht selten auch erreicht. Derartiges Meditieren geschieht im Sitzen und kann die körperliche Arbeit begleiten, zum Gebet aber steht der Asket auf. Auch damit markiert schon das älteste Mönchtum, schon vor dem benediktinischen Prinzip des »Ora et labora«, einen für die Geschichte menschlicher Kultur bedeutenden Fortschritt. Gleich zu Beginn seiner Laufbahn – so erzählt die »Vita« (Kap. 3) –, als Antonius in der Nähe seines Heimatdorfes erste Schritte zu einem asketischen Leben tat, beschäftigte er sich mit Handarbeit, da er wußte: »Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen« (2. Thess. 3,10). »Er betete beständig, da er gelernt hatte, daß man für sich allein unaufhörlich beten müsse (vgl. 1. Thess. 5,17). Bei der Vorlesung der Schrift war er so aufmerksam, daß ihm kein Wort entfiel; vielmehr behielt er alles bei sich, und sein Gedächtnis ersetzte ihm so die Bücher.« Es ist bezeichnend, daß gleich das erste Apophthegma der ganzen Spruchsammlung mit einer Antonius-Anekdote aufwartet, die Arbeit und Gebet in der Ordnung eines Tages planvoll zusammenbindet: Antonius litt unter »Akedie«. Die später auch zu den 7 Todsünden rechnende »Akedie« ist die dem Zellenmönch wie auch dem modernen Schreibtischarbeiter nicht unbekannte Erfahrung, daß ihm die Decke über dem Kopf einzufallen droht, sie ist das Gefühl von Resignation und Trostlosigkeit, was alles im deutschen Wort »Verdrossenheit« liegt. Antonius ertrug die ständige geistige Gebetskonzentration nicht mehr. Da schaute er vor seiner Zelle die Gestalt eines Doppelgängers wie einen Engel, der sich abwechselnd von der sitzenden Tätigkeit des Körbeflechtens zum Gebet erhob. Ihn nahm er sich zum Vorbild. Wie allein diese Geschichte lehrt, ist die Arbeit als Sozialleistung im Mönchtum kein Selbstzweck. Eine sozial-politische These in

der Neuzeit, wonach die Arbeit »frei« mache, läuft darum der altchristlichen Arbeitsethik zuwider. Arbeit soll Entspannung neben geistiger Anspannung sein; Arbeit ohne diese Zuordnung wäre entfremdete Arbeit. Sie ist Beschäftigung und kann darum im Wortsinn als »Parergon« bezeichnet werden.

Freilich bleibt die eigentliche Leistung des Asketen die innere Anspannung und die »Bewahrung des Herzens«, so wie durchweg das altkirchliche Mönchtum in seinem Interesse am Doppelgebot der Liebe (Mt. 22,37–40) nicht das gleichgewichtige Nebeneinander von Gottesliebe und Nächstenliebe, sondern den Vorrang der ersteren kennt. Der Mönch braucht die Distanz von den vergänglichen Äußerungen des Zeitgeistes, von der Überinformation und der Bildinflation draußen in der Welt. Die Mönchszelle soll ihm Lebenselement sein, auch als ein Ort der Selbstbestrafung, aber hauptsächlich als der Ort der Selbstfindung. (Bekanntlich läßt sich der Begriff der Gefängniszelle zurückführen auf den der Mönchszelle, der im koptischen »Kellion« der Wüste zuerst auftaucht. Die ganze Problematik der Zeitstrafe im modernen Strafvollzug hätte darum auch in dieser Erbschaft einen Erklärungsgrund). Im 10. Apophthegma erzählt Antonius: »Wenn die Fische auf dem Trockenen liegenbleiben, dann verenden sie. So auch die Mönche. Trödeln sie außerhalb des Kellion herum oder geben sie sich mit Weltleuten ab, dann verlieren sie die Kraft zur Spannung und zur Strenge der Selbstruhe. Wie der Fisch in das Meerwasser, so müssen auch wir in das Kellion eilen, damit wir nicht, da wir draußen herumtrödeln, die innere Bewahrung versäumen.« Mit demselben Gleichnis begründet Antonius auch in der Vita des Athanasius seinen Rückzug, als er einmal draußen weilte und ihn ein hoher Offizier festhalten wollte, um von ihm noch mehr Heilsworte zu hören (Kap. 85). Nur ist dort aus der Zelle der »Berg« des Antonius geworden. Die einzigartige Parallele läßt nach der Priorität fragen. Man hat beobachtet, daß Antonius in den Apophthegmen als Repräsentant des Zellenmönchtums erscheint und daß überhaupt das asketische Heilswort (Logion) ein Leitmotiv der ganzen Sammlung ist. Aber die Vita steht dazu nicht im Widerspruch, mag sie Antonius auch nicht in der typischen Zelle, sondern konkret an seinem Ort sehen. Die Vita kann gerade deshalb historisch richtiger liegen (Heussi, 107; anders Dörries, 151). In jedem Fall findet hier schon die Ortsansässigkeit, die für das spätere abendländische Mönchtum so wichtige »stabilitas loci«, eine tiefe Begründung und diese hat keinen praktisch-technischen, sondern einen geistigen, seelsorgerlichen Sinn.

Das Mönchtum, wie es anfänglich bei den Vätern der ägyptischen Wüste mit Antonius als vornehmstem Repräsentanten erstand, ist also in seiner Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte zu würdigen. Es hat die Erlösungsbedürftigkeit der ganzen geschaffenen Natur herausgestellt. Auch daher ist übrigens begreiflich, warum Athanasius, der Vertreter einer oft kritisierten physischen Erlösungslehre, von Antonius fasziniert war. Die Wüstenväter haben ferner Meditation, Gebet und Arbeit in eine sinnvolle Ordnung zu bringen versucht und

haben die Ortsgebundenheit als Ausdruck geistig seelischer Standfestigkeit entdeckt. Vor allem aber haben sie dem menschlichen Wort die seelsorgerliche Kraft und den Charakter des Trostes bewahrt. Die Einsiedeleien und Zellen in der Wüste bleiben nicht wortlos. Auch die Beichte hat dort ihren Ursprung. Zunächst ist sie nur Selbstgespräch: Antonius prägte seinen Besuchern das paulinische Wort ein: »Die Sonne möge nicht untergehen über eurem Zorn« (Eph. 4,26). Dementsprechend machte er sich selbst schriftliche Notizen über die Handlungen und Regungen seiner Seele. Sie sollten die Augen der Mitbrüder ersetzen, damit der Asket vor sich selbst erröte (Vita 55). Es ist folglich die Scham, welche diese in der Literaturgeschichte durchaus neuartige Gattung eines christlichen Tagebuches hervorbringt. Und die ägyptischen Väter waren aus unserer Sicht geradezu penetrant schamhaft. Eine der vielen Wundergeschichten der Vita handelt z. B. davon, wie Antonius die Himmelfahrt des weit entfernt siedelnden Asketen Amun geschaut habe und wie derselbe nachweislich zur Stunde dieser Vision gestorben sei; da wird jenem Asketen in einem Nekrolog nachgerühmt, er sei ein so vorzüglicher Asket gewesen, daß er sich geschämt habe, seinen eigenen Körper nackt zu sehen. Scham bestimmt also nun auch die Form der ältesten »Beichte« als Selbstgespräch. Schon eine Generation nach Antonius wird es in den kappadozischen Klöstern üblich, daß Asketen allabendlich vor einem geistlichen Vater ihrer Wahl beichten. Diskretion und persönliche Freiheit sind gewahrt. Der geweihte Priester als Beichtvater und überhaupt die sakramentale Ordnung der Beichte werden ja erst im Mittelalter verpflichtend. Nicht so sehr kulturgeschichtlich wie kirchengeschichtlich bedeutsam ist, daß mit der Entstehung des Mönchtums das Christentum aufhört, überwiegend eine städtische Religion zu sein. In der Provinz und unter der Landbevölkerung gewinnt die christliche Lehre fortan Boden. Seit der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts ergreift eine anachoretische Bewegung wie eine Erweckungsbewegung die fellachische Bevölkerung Ägyptens. Die entscheidenden Anstöße sind so gut wie nicht politisch, etwa mit einer Christenverfolgung, oder sozial, mit einer Massenarmut, zu erklären. Auch die frühere Erklärung, daß das Mönchtum im Zuge einer Reaktion auf die Vermassung und Verweltlichung des Christentums seit der konstantinischen Wende entstanden sei, ist nicht zutreffend. Das wäre zu sehr aus der späteren Geschichte geurteilt, als tatsächlich immer wieder Mönche als Anwälte urchristlicher Haltung der Kaiser- und Klerikerkirche reformatorisch entgegentraten. Offensichtlich war da am Anfang nur eine längst vorhandene asketische Grundströmung, die allmählich im christlichen Ägypten eine sehr starke Gewalt auf die primitive, dämonenfürchtige Landbevölkerung gewann. »Vermutlich genügte das Wohnen in der Nähe der Ortschaften, das sich bei den Asketen herausgebildet hatte, auf die Dauer nicht, weil es den Asketen nicht genügend von den Menschen, besonders vom Weibe, sonderte. So entstand der Trieb zu noch weitergehender Isolierung; man versuchte es mit dem Wohnen in Gräbern, in verlassenem und halb verfallenen menschlichen Behausungen, in

Höhlen, schließlich in der »großen« Wüste. Damit wurde der Dämonenkampf, eine Erbschaft schon aus frühchristlicher Zeit, womöglich noch gesteigert« (Heussi, 111). Nebenbei ist aber auch zu beachten, daß das Wüstenklima ein Überleben bei solcher Askese durchaus begünstigen konnte.

Auch für diese durchaus epochale Entwicklung ist das Leben des Antonius repräsentativ. Deshalb sei nun endlich das Wenige mitgeteilt, was sich zur äußeren Biographie als relativ sicher sagen läßt, wobei wir der Darstellung des Athanasius keineswegs entraten können: Antonius ist nach 260 in einem Landfleckchen Mittelägyptens geboren. Seine Eltern waren angesehene und wohlhabende Leute. Trotz seines sonderbar lateinischen Namens blieb Antonius zeitlebens unberührt von der spätantiken hellenistischen Kultur. Er war und blieb ein eingeborener Kopte ohne jede Bildung, was übrigens auch für die meisten Wüstenväter gilt. Auch als weltberühmter Asket benötigte er vor griechisch sprechenden Besuchern einen Dolmetscher. Nach dem Tode der Eltern kommt er zu dem plötzlichen Entschluß, Mönch zu werden. Er verschenkt sein beträchtliches Vermögen: Haus und Grundstücke an die Einwohner seines Dorfes, die bewegliche Habe an die Armen, d. h. an die kirchliche Armenfürsorge. Seine jüngere Schwester bringt er in einem christlichen »Jungfrauenhause« unter. Später wird er sie als Leiterin einer Gruppe von Asketinnen noch einmal wiedersehen (Vita 1–3, 54). In den ersten Jahren sucht Antonius ein Leben der Entsagung in der Nähe seines Dorfes, dann wandert er weiter weg zu Gräbern und geht schließlich immer tiefer hinein in die Wüste. Seit etwa 285 lebt er in einem verlassenem Kastell wie in einem Loch. Zweimal im Jahr läßt er sich Brot von oben reichen, das er für ein halbes Jahr jeweils speichert. Fast volle 20 Jahre soll er dort gelebt haben. Athanasius hat in eleganter Anspielung an eine gleichlautende Sentenz in der »Vita Pythagorae« des heidnischen Platonikers Porphyrius den Moment des Wiederauftauchens festgehalten: »Da trat Antonius wie aus einem Heiligtum hervor, eingeweiht in tiefe Geheimnisse und gottbegeistert« (Vita 14. Vgl. Tetz, 17f.). Athanasius versäumt auch nicht, dabei sein physisch-theologisches Interesse verratend, hinzuzufügen, daß der Leib des Antonius selbst nach so langer harter Askese das gleiche Aussehen gehabt habe wie vorher; sein Auftreten sei sicher, seine Rede freundlich, ja charmant gewesen. Danach siedelt Antonius unter den Mönchen der Gegend. Von da an, um das Jahr 305, wird er, schon über 50-jährig, eine Weltberühmtheit. Als er sich von den vielen Besuchern belästigt fühlt, zieht er mit einer Karawane fort und findet seine letzte Mönchszelle eben in jener von Athanasius wie eine typische Einsiedelei beschriebenen Landschaft am Fuße des Berges Kolzim in der thebaischen Wüste unweit des Roten Meeres (Vita 49).

Athanasius zufolge soll Antonius um 310 auch einmal nach Alexandrien gekommen sein, um dort während einer Christenverfolgung das Martyrium zu suchen, später noch einmal, um eben dort Arianern zu trotzen. Doch das ist wahrscheinlich Tendenzlegende. Anders steht es mit seiner Beziehung zu Kaiser Konstan-

tin. Im Jahr 335 muß er ein so berühmter Asket gewesen sein, daß es zu einem Briefwechsel zwischen dem Kaiser und Antonius gekommen ist. Diese Korrespondenz hat so, wie sie zweimal verschieden überliefert wird, einen historischen Kern, wobei offenbleibt, ob Konstantin und seine Söhne bei Antonius seelsorgerlichen Rat suchten (Vita 81), oder ob der große Einsiedler von sich aus mehrere Briefe an den Kaiser diktiert hatte, um auf melitianische Häretiker zu schimpfen, welche seinem Verehrer Athanasius gefährlich wurden (Sozomenos, Kirchengeschichte 2, 31). In sehr hohem Alter ist Antonius um 356 gestorben. Sein Biograph weiß noch vom Sterben soviel Schönes zu berichten, daß es einem schwer fällt, hier nach historischen Tatsachen zu fragen. Fast 105 Jahre alt soll er geworden sein, unverseht am ganzen Körper, mit guten Augen und sogar noch mit sämtlichen Zähnen. Ein letztes Mal hatte er die benachbarten Brüder auf dem »äußeren Berg« besucht, um Abschied zu nehmen und ihnen aufzutragen, daß er nach seinem Tode keine Aufbahrung, sondern eine sofortige Beerdigung wünsche. Zwei treue Gefährten durften ihn zu seinem »inneren Berg« begleiten. Dort machte er sein Testament: Sein härenes Unterhemd behielten die beiden Treuen, sein eines Schaffell sollte Serapion, sein anderes mit seinem Mantel sollte Athanasius erben. Er verschied »mit heiterem Gesicht«, und die Gefährten bestatteten ihn an unbekanntem Orte, wie er gewollt, ein Heiliger, der als Lebender die Welt begeistert hatte und darum einen Heiligenkult um einen Toten ablehnte.

Unser Bild von Antonius bleibt also sogar heute noch von Athanasius maßgeblich bestimmt. Doch damit haben wir kein falsches Bild. Athanasius ist auch nicht abzusprechen, daß er als persönlicher Freund des Asketen vortrefflichen Bericht geben konnte und daß er außerdem eine schriftliche Darstellung aus der Feder des treuesten Schülers des Heiligen verwertet hat, hinter dem sich sehr wahrscheinlich Serapion von Thmuis verbirgt (so die beachtenswerte These von Tetz). Aber abgesehen davon hat sich unser Heiliger gerade in diesem Heiligenleben verselbständigt und eben darin Geschichte gemacht. Auch das ist historisch bedeutsam. Vermutlich hatte Athanasius bei der Niederschrift besonders an Christen im Westen des Reiches gedacht, worauf der überseeische Ort des Adressatenkreises und merkwürdige Äußerungen hindeuten wie die, daß es »auch bei euch jetzt Klöster gibt und der Name »Mönch« Geltung hat«, und daß zur Zeit viele Christen in Spanien, Gallien, Rom und Afrika von Antonius begeistert erzählen würden (Proöm., Kap. 93). Sofort nach Bekanntwerden wurde das Buch in Italien von einem Unbekannten ins Lateinische übersetzt, mehr noch verbreitete sich im Abendland die lateinische Übersetzung eines Euagrius von Antiochien (vgl. Bartelink). Um 380 finden in Trier zwei hohe kaiserliche Beamte so viel Gefallen an der »Vita Antonii«, daß sie sich ihre Lehre zu eigen machen und ein monchisches Leben in der Nachfolge des großen Vorbildes beginnen. Das bezeugt kein geringerer als der Kirchenvater Augustin, der dabei offen bekennt, daß seine eigene Heimkehr in den Schoß der katholi-

schen Kirche auch durch die Antonius-Begeisterung jener Trierer Brüder motiviert wurde (Conf. VIII, 6, 14/15; 12,29). Nicht auszuschließen ist, daß sogar Augustins berühmte Vorstellung von der Zeit als einer im Grunde nicht meßbaren Größe, sondern als Ausdruck subjektiver seelischer Erfahrung auf eine von Athanasius festgehaltene Theorie des Antonius zurückgeht (Conf. X; vgl. Vita 7).

Die »Vita Antonii« des Athanasius ist aber nicht nur das wahrscheinlich erfolgreichste Exempel einer christlichen Hagiographie; sie setzt auch in der allgemeinen Literaturgeschichte ein epochales Datum, denn mit ihr beginnt überhaupt die Geschichte der »Hagiographie«. Unzählige Heiligenleben danach haben sich nicht nur den Inhalt dieser »Vita«, sondern auch ihre äußere literarische Form zum Muster genommen. Aus der frühbyzantinischen Geschichte sei dafür die »Vita Hypatii« von Callinicus genannt, die ein Heiligenleben aus den Anfängen der Klostergeschichte Konstantinopels zeichnet. Aus der frühmittelalterlichen Geschichte sei dafür hingewiesen auf das von Sulpicius Severus verfaßte Leben des heiligen Martin von Tours, mit großer Wirkung auf den abendländischen Martinskult (vgl. Roldanus). Nun wäre diese gewaltige Wirkungsgeschichte vielleicht nicht gerade als ein literaturgeschichtlicher Fortschritt zu werten, wenn man, früheren Untersuchungen folgend, in der »Vita Antonii« einen billigen Abklatsch von heidnisch-antiken Biographien im Stile Plutarchs annehmen wollte. Aber dafür ist das Buch nach Stil und Inhalt zu originell. Zwar ist die Herausstellung der geistigen Standfestigkeit des Helden und seines seelischen Adels ein Grundzug in der Darstellung des Athanasius, den man ähnlich auch in einem griechischen Heldenleben finden könnte. Das gilt ebenso für die fast nebensächliche Bedeutung der Sexualität im Leben des Antonius. Sexuelle Versuchungen sind vergleichsweise harmlos, sind bloße Anfängerkrankheiten eines echten Asketen (vgl. Kap. 5 und 6). Ganz und gar ungriechisch ist jedoch der christliche Nachfolgegedanke in der stilistischen Ausprägung dieser »Vita«. Antonius soll nachgeahmt werden, er soll nicht nur bewundert werden wie ein Heroe, sondern soll ein Exempel für jeden Einzelnen sein. So hat auch das Leben des Antonius eine missionarische Funktion und entsprechend gerät seine Vita zu einem Stück christlicher Propaganda, wie sie typisch ist für altchristliche Literatur als »Apologetik«, nun aber in der neuartigen Form eines Heiligenlebens. Athanasius hat kunstvoll an die ältere apologetische und noch mehr an die martyrologische Literatur angeknüpft, indem er im Leben des Antonius eine dichte Nähe zum Leben Jesu, wie es die Evangelien berichten, nachzuweisen sucht. Daher erklären sich die zahlreichen biblischen Bezüge, von denen wenigstens drei in der Erinnerung niemals vergessen werden sollten: Einmal ist es die Geschichte vom Reichen Jüngling, die Antonius als junger Mann im Gottesdienst der heimatlichen Dorfkirche hörte, die wie ein Blitz in ihn einschlug und seinem Leben die neue Richtung gab: »Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im

Himmel haben« (Mt. 19, 21). Das andere Leitwort seines Lebens vernahm er kurz danach wiederum im Gottesdienst seiner Kirche: »Sorget nicht für den anderen Morgen« (Mt. 6,34; Vita 2 u. 3). Die dritte große Erfahrung, die ihn in unmittelbare Nähe des Evangeliums stellte, ist sein Kampf gegen die Dämonen. Nur bei einer oberflächlichen Lektüre des Neuen Testaments kann man ja auch übersehen, wie konsequent der Kampf gegen eine Welt voll böser Dämonen zur Nachfolge Christi gehört. Für den Fellachensohn Antonius nehmen die Dämonen vornehmlich die Gestalt von wilden Tieren der Wüste an. Das zeigt die bekannte schauerliche Versuchungsszene in den Gräbern (Kap. 8–10). Antonius erlebte dort physische Schläge, Halluzinationen und Wahnvorstellungen, die einem an Epilepsie oder Schizophrenie erkrankten Menschen wohl ähnlich widerfahren können. Aber er nimmt den Kampf auf im Bewußtsein der festen Gemeinschaft mit Christus: »Hier bin ich wieder, Antonius; ich fürchte eure Schläge nicht; wenn ihr mich auch noch ärger quält, nichts wird mich trennen von der Liebe zu Christus.« So mag Antonius stellvertretend auch für das Leiden der geistig Angefochtenen, geistig Verwirrten, sogar der Geisteskranken stehen, weil sie alle von Erlösung nicht ausgeschlossen sein sollen.

Der leidenschaftliche Kampf im Leben des Antonius und sein Streben nach persönlicher Vollkommenheit lassen bei ihm den Gegensatz zu einer Auffassung von Gnade und Rechtfertigung erkennen, wie sie Augustin und die Reformatoren im westlichen Europa vertraten. Tatsächlich rührt die fast pelagianische Schlagseite der gesamten östlichen Frömmigkeitsgeschichte auch daher, daß ein Antonius am Anfang der Geschichte ihres Mönchtums steht. Dennoch bleibt zu würdigen, daß im Leben des Antonius mehrere urchristliche und überkonfessionelle Wahrheiten deutlich werden: Ein Christ wird das Böse auch in seiner scheußlichsten Erscheinung bezwingen können. Ferner: Das Christentum ist keine Religion des Kollektivs, keine Religion der anonymen Masse, sondern eine Religion für den Einzelnen, der persönliches, seelisches Heil und auch leibliches Heil finden soll. Und schließlich zeigt das Leben des Antonius, daß die Kirchen- und Theologiegeschichte gerade den Ungebildeten, den Laien, den Nichtklerikern und den Nichttheologen, überhaupt ihren Außenseitern, stärkste Anregungen verdankt.

Quellen

- Athanasius, Vita Antonii. In: Migne [Hg.], Patrologia Graeca, Bd. 26, 835–976. Eine kritische Ausgabe wird vorbereitet von G. J. M. Bartelink.
Eine Ausgabe der ältesten lateinischen Übersetzung besorgten Ch. Mohrmann u. G.J.M. Bartelink, Mailand 1974.
Lateinische Übersetzung des Euagrius in: Migne [Hg.], Patrologia Latina, Bd. 73, 125–170.
Koptische (hg. von G. Garitte) und syrische (Hg. von R. Draguet) Übersetzung im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 117/8 (Rom 1949) und Bd. 418 (Rom 1980).

Über eine breite altslavische Überlieferung informiert A. de Santos Otero in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 90 (1979), 242–252. Für eine deutsche Übersetzung bleibt man angewiesen auf H. Mertel: Athanasius. München 1917, 11–101.

Zahlreiche Briefe, Reden und eine »Regel« des Antonius sind unecht, doch ist bei 7 Briefen (Patrologia Graeca, Bd. 40, 977–1000), die schon Hieronymus erwähnt (De vir. ill. 88), die Echtheit diskutabel.

Antonius-Sprüche in den »Apophtegmata patrum«. In: Migne (Hg.) Patrologia Graeca, Bd. 65, 71–440. Eine kritische Ausgabe fehlt. Deutsche Übersetzung von B. Miller: Weisung der Väter, Freiburg 1965.

Hieronymus, Vita Pauli. In: Migne (Hg.): Patrologia Latina. Bd. 23, 17–28. Deutsche Übersetzung von L. Schade: Hieronymus I. München 1914, 21–33.

Darstellungen

- Altaner, B., Stuiber, A.: Patrologie. 9. Aufl. Freiburg 1978, 261 f., 276 und 604 (Bibliographie).
Dörries, H.: Die Vita Antonii als Geschichtsquelle. In: ders., Wort und Stunde. Bd. I, Göttingen 1966, 145–224 (mit ausführlicher Forschungsgeschichte).
Flaubert, G.: Die Versuchung des heiligen Antonius (1874). Frankfurt 1966.
Hertling, L. v.: Antonius der Einsiedler. Innsbruck 1929.
Heussi, K.: Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen 1936.
Holl, K.: Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898.
Roldanus, J.: Die Vita Antonii als Spiegel der Theologie des Athanasius und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jahrhundert. In: Theologie und Philosophie 58 (1983), 194–216.
Sauser, E.: Ikonographie der Heiligen. In: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 5, 1973, 205–217 (Zur Antonius-Ikonographie bis in die Moderne).
Schulz, G.: Was tat »Antonius, als er in der Wüste saß«? Manuskript Naumburg 1982.
Steidle, B. (Hg.): Antonius magnus eremita. Rom 1956.
Tetz, M.: Athanasius und die Vita Antonii. In: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 73 (1982), 1–30.