

# Zur Biographie des Athanasius von Alexandrien

Von Martin Tetz

Ἴσως γὰρ ἐκάστου λέγοντος  
ὑπερ οἶδε, μόγις ἐπαξίως ἢ περὶ  
ἐκείνου γένηται διήγησις.  
Athanasius, vita Antonii prooem.

»Die Kirchengeschichte ist die Geschichte der Gemeinschaft der Menschen, die durch Gottes Wort in Jesus Christus in Anspruch genommen worden sind und die sich nun bemühen, diesen Anspruch in ihrem Leben, in ihrer Theologie wie in ihrem kirchlichen Reden und Handeln zur Geltung zu bringen, zu realisieren und zu konkretisieren.« Mit dieser Sicht der Kirchengeschichte hat WILHELM SCHNEEMELCHER sich 1950 in seiner Habilitationsschrift »Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker«<sup>1</sup> insbesondere von der Auffassung distanziert, die der Athanasius-Editor HANS-GEORG OPITZ 1935 unter theologisch und politisch bedenklicher Option vertreten hatte<sup>2</sup>, die aber in der Hauptsache schon auf das Urteil des Altphilologen EDUARD SCHWARTZ zurückging. Bis auf den heutigen Tag findet der von Anfang an umstrittene Bischof von Alexandrien die unterschiedlichste Aufnahme als der Theologe, als der Kirchenpolitiker, als der Theologe *und* Kirchenpolitiker. Mit meinem Beitrag zur vorliegenden Geburtstagsgabe für den verehrten Fachkollegen möchte ich versuchen, zunächst die Athanasiuskonzeption seines vielgenannten Vortrages in den weiteren Rahmen der seit Schwartz geführten Diskussion zu stellen, indem ich die repräsentativsten Athanasiuswürdigungen dokumentierend und nur knapp erörternd in Erinnerung bringe (I). Durch eine – exemplarisch gestellte – Rückfrage nach dem Bild, das die entstehende Athanasiuslegende z. Z. der Alten Kirche entwarf, ist unter Anknüpfung an die Ergebnisse der neueren Darstellungen die Frage nach dem angemessenen Athanasiusbild noch zu präzisieren (II). Die Antwort muß in den Schriften des Athanasius selber gesucht werden: Um der Geschlossenheit im Wirken des »Theologen und Kirchenpolitikers« Athanasius, um der Verbindung bzw. der Sequenz athanasianischer Dogmatik und Ethik ansichtig zu werden, sind (III) be-

<sup>1</sup> ZNW 43 (1950/51), (242–256) 254 = W. Schneemelcher, Gesammelte Aufsätze. Hg. v. W. Bienert u. K. Schäferdiek. (Analecta Vlatadon 22), Thessaloniki 1974, (274–289, ohne den „Nachtrag“) 288 = Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende. Hg. v. G. Ruhbach. (Wege der Forschung CCCVI), Darmstadt 1976, (279–296) 294.

<sup>2</sup> H.-G. Opitz, Euseb von Cäsarea als Theologe: ZNW 34 (1935), 1–19.

sonders zwei der sog. kirchenpolitischen Schriften heranzuziehen; sie geben Aufschluß über das Selbstverständnis des alexandrinischen Bischofs und stellen zugleich die Aufgabe einer ersten Darlegung der offenbar Lehre und Leben des Athanasius prägenden Konzeption von der *Imitatio sanctorum* (Nachahmung biblischer Heiliger), die uns *vita Athanasii* als »Auslegung der Heiligen Schrift« verstehen läßt.<sup>3</sup>

## I

Eine Vorstellung der einschlägigen Würdigungen des Athanasius seit Eduard Schwartz muß als deren wichtigste Voraussetzung die prägnant formulierte Charakteristik einbeziehen, die der Basler Historiker JACOB BURCKHARDT in seinem epochemachenden Werk »Die Zeit Constantins des Großen« gab:

Athanasius »ist der erste, ganz konsequent durchgebildete von jenen Hierarchencharakteren der mittelalterlichen Kirche; von Kindheit auf durchdrungen von der Würde des priesterlichen Amtes, voll von großen Ideen und Zwecken, wie zum Beispiel die Bekehrung von Abessinien, ohne Menschenfurcht oder irgend eine Rücksicht auf Verhältnisse, die dem Prinzip in den Weg treten könnten, bereit zu jedem Opfer, sobald es die Sache gilt, zugleich aber hart gegen andere wie gegen sich, ohne Fähigkeit, ihren Standpunkt anzuerkennen, und in den Mitteln nicht immer bedenklich. Es ist gar nicht zu verkennen, daß das Schicksal der Orthodoxie die nächstfolgende Zeit über – so weit wir urteilen können – an seiner Person hing.«<sup>4</sup>

Unverkennbar an Burckhardts Athanasiuswürdigung angelehnt ist die glänzende Skizze, in der Eduard Schwartz sein bis zuletzt beibehaltenes Athanasiusbild zeichnet:<sup>5</sup>

Athanasius »war kein Denker und kein Schriftsteller, obgleich seine literarische Hinterlassenschaft mehr als einen stattlichen Folianten füllt. Weder in den Osterbriefen, einer Form, die Dionys von Alexandria zur reizvollsten Darstellung seiner Erlebnisse benutzt hatte, noch in den Pamphleten, die er in vorgerücktem Alter, meist in dem Versteck schrieb, in das er sich vor Constantius flüchtete, ist, soviel er auch von sich redet, ein persönlicher, menschlicher Zug zu finden, ganz zu schweigen von dem Mangel an künstlerischem Gefühl für die Form. Seine lang ausgesponnenen theologischen Debatten entbehren der philosophischen Tiefe ebensowohl wie der warmen Religiosität; man müßte denn einen realistischen Mysterienglauben und ein monotones Hämmern auf der vollen

<sup>3</sup> Zugleich nehme ich hier die Gelegenheit wahr, meinen im Druck befindlichen TRE-Artikel »Athanasius von Alexandria«, der aus Raumbeschränkung reichliche Askese abverlangte, zu ergänzen und fortzuführen; TRE 4, 333–349.

<sup>4</sup> Jacob Burckhardt, *Gesammelte Werke*, Bd. I, Basel, 1955, 294 f.

<sup>5</sup> E. Schwartz, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*. 2. Aufl. Leipzig/Berlin 1936, 147–149; im Wortlaut fast unverändert übernommen aus 1. Aufl., 1913, 158–160.

Gottheit des Sohnes für religiös halten. Aber der Satz, daß der Stil der Mann ist, trifft auf ihn nicht zu: denn er hat nie aus innerem Bedürfnis zur Feder gegriffen; sie ist ihm stets nur ein Werkzeug seiner Politik gewesen. Erst als streitbarer Kirchenfürst betrachtet, steigt er zu imponanter Größe empor. Kaum hatte der blutjunge Diakon, dessen Erinnerung nicht über die Verfolgung zurückreichte, den nichts mit der geistigen Tradition Alexandriens verband, den mächtigsten Bischofssitz, den es damals gab, bestiegen, so entwickelte er sich zu einem Hierarchen ersten Ranges und ist, auch darin den echten Vertretern dieser Gattung vergleichbar, durch alle Leiden und Anfechtungen hindurch von einem Triumph zum andern geschritten, weil er sich nie für unterlegen gehalten, immer an den Sieg der eigenen Sache geglaubt hat. Nicht nur ein unbeugsamer Mut und die Verachtung materieller Vorteile, sondern auch alle Mängel dieser menschlich abstoßenden, geschichtlich großartigen Natur, die Monotonie des Denkens und Empfindens, die Unfähigkeit, zwischen Moral und Politik einen Unterschied zu machen, das Fehlen jeglichen Zweifels an der eigenen Gerechtigkeit, kamen dem stahlharten, hierarchischen Machtwillen zugute, der in ihm zum erstenmal, seitdem es eine Kirche gab, rein und klar zum Ausdruck kommt, sofort nachdem die Reichskirche diesem Typus den Boden bereitet hatte. Zu ihrer vollen Höhe gelangt allerdings die Persönlichkeit des Athanasius unter Constantin noch nicht; die Sonne der unbeschränkten Kaisermacht mußte erst in dem nach Constantins Tode geteilten Reich und unter Constantius' unsicher schwankendem Regiment gesunken sein, damit der Stern des gewaltigen Kirchenfürsten in seinem vollen, unheimlichen Glanze erstrahlte.«

Fragestellung und Kriterien des Literaturhistorikers Schwartz bestimmen das vor allem an den »Pamphleten«<sup>6</sup> gewonnene Bild vom reinen Hierarchen Athanasius. Der Glanz dieser faszinierenden Darstellung zehrt auch vom protestantischen Feuer eines Antipapalismus und vom inneren Licht eines neuzeitlich spiritualisierenden Rationalismus. Da unter solchen Voraussetzungen vor allem die sog. dogmatischen Schriften des Athanasius »philosophischer Tiefe« wie »warmer Religiosität« zu entbehren scheinen, meint Schwartz, die theologische Seite des athanasianischen Wirkens für die Charakteristik des alexandrinischen Bischofs nicht ernsthaft in Betracht ziehen zu müssen. Das von ihm gezeichnete Bild des Athanasius übte in der Folgezeit auch bei denjenigen Kirchenhistorikern seinen Einfluß aus, die für die athanasianische Theologie mehr Verständnis aufzubringen vermochten.

In HANS LIETZMANN'S Skizze<sup>7</sup> stehen die Flugschriften des kämpfenden Bischofs ebenfalls im Vordergrund; zugleich können aber auch die dogmatischen Schriften und mit ihnen besonders die athanasianische Erlösungslehre hervorgehoben werden. Damit ergibt sich eine entsprechende Modifikation des Athanasiusbildes:

<sup>6</sup> Kritisch hierzu W. Schneemelcher, Ges. Aufs. (Anm. 1), 290 ff.

<sup>7</sup> H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, Bd. 3, Berlin 1938, 247–252.

»Es kann kein Zweifel darüber sein, daß Athanasius zwar kein schulgerechter Theolog ist und auch nur bedingt als wirkungsvoller Schriftsteller bezeichnet werden darf, daß er aber nicht nur als unbeugsamer Politiker, sondern auch als starke religiöse Persönlichkeit der überragende Geist dieser nachkonstantinischen Epoche ist. Die Spur seines Wirkens ist der politischen und theologischen Entwicklung der Folgezeit unverkennbar aufgeprägt.«<sup>8</sup>

Interessant ist hier die Kennzeichnung »starke religiöse Persönlichkeit«, die zwar noch an den Kriterien von Schwartz orientiert zu sein scheint, aber bei Lietzmann nunmehr als ein lichtiges Element in das Athanasiusbild eingebracht wird. Allerdings bleibt unsicher, wieweit die Inblicknahme der athanasianischen Religiosität nur allgemeine Züge der Erlösungstheologie (und Erlösungsfrömmigkeit?) oder dazu auch speziellere Merkmale athanasianischer Spiritualität zu erfassen sucht. In jedem Falle erhalten wir durch Lietzmann ein den Quellen mehr entsprechendes und darum angemesseneres Bild.

Durch die Berücksichtigung des kirchlichen Aspektes im Wirken des Athanasius hat JOSEPH VOGT ein weiteres unverzichtbares Moment festgehalten:

»Athanasius war kein philosophischer Kopf und von Haus aus nicht zum theologischen Schriftsteller geschaffen. In inniger Verbindung mit seiner Gemeinde lebend, war er überzeugt, daß eine volle Erkenntnis der Schrift und der kirchlichen Lehre nur in der Gemeinschaft der Heiligen möglich sei. Erst der Aufruhr der kirchlichen Kämpfe und die Herausforderung der Häretiker haben ihn zum Schriftsteller gemacht und dann freilich im Schreiben und im Leben nicht mehr zur Ruhe kommen lassen. Es ist charakteristisch für seine im Kampf gegen die Arianer entwickelte Theologie, daß sie vom Glaubensleben der Gemeinde ausging und ebendorthin zurückstrahlte . . . Der Logos, der als voller Gott Mensch geworden ist, hat der Menschheit die Ebenbildlichkeit Gottes zurückgegeben, ja die Vergottung des Menschen bewirkt: Das ist der feste Grund der Theologie des Athanasius . . . In diesem Glauben wußte sich Athanasius mit seiner Gemeinde, mit der ganzen katholischen Kirche einig, in ihm fand er die Kraft, die Angriffe der Gegner ebenso abzuweisen wie die Versuchungen zum Kompromiß. In der Verteidigung des nicaenischen Bekenntnisses hat er die ganze Schärfe seines Geistes aufgeboten, als unerschöpfliche Kämpfernaut hat er alle Gegensätze des kirchlichen Lebens in seiner Person zum Austrag gebracht: die Auflehnung der ägyptischen Schismatiker gegen den Patriarchen des Landes, die Leidenschaft der Arianer in Angriff und Abwehr, die Machtansprüche der konkurrierenden Bischöfe. In den Methoden seines Kampfes oft so hemmungslos wie seine Gegner, hat er auch nach Niederlagen und Verbannungen die hohen Ziele nicht aus dem Auge verloren. So ruhten nach dem Eintritt des Christentums in

<sup>8</sup> Ebd. 252.

das öffentliche Leben für ein halbes Jahrhundert auf ihm wie auf keinem andern die Reinheit der Lehre und die Eigenständigkeit der kirchlichen Gemeinschaft auch gegenüber dem Staat.«<sup>9</sup>

Wilhelm Schneemelcher ging in seiner genannten Habilitationsrede von 1950 mehr in die Richtung seines Lehrers Lietzmann, wenn er die Bedeutung des Athanasius nicht in dessen Kirchenpolitik, sondern eher in dessen theologischer Arbeit begründet sah.<sup>10</sup> Die doppelte Blickrichtung »Athanasius als Theologe und als Kirchenpolitiker« ist anscheinend bestimmt durch die Bevorzugung der dogmatischen und kirchenpolitischen Schriften, die unter dem Einfluß von Eduard Schwartz und Hans Lietzmann in gewisser Weise auch für die Planung der Berliner Athanasius-Edition mitbestimmend geworden war.<sup>11</sup> Einer solchen Aufteilung entsprach und entspricht auch weithin heute noch die unterschiedlich bestimmte theologiegeschichtliche oder kirchengeschichtliche Zuwendung zu Athanasius als dem Theologen oder Kirchenpolitiker. Die Gefahr des Auseinanderreißen der unterscheidbaren, aber nicht trennbaren athanasianischen Wirkungsbereiche Theologie und Kirchenpolitik erkannt zu haben, ist das Verdienst des Schneemelcher'schen Beitrages. Durch Herausstellung des athanasianischen Kirchenbegriffs als des Moments, das die beiden unterschiedlichen Elemente verbindet, sucht Schneemelcher seinerseits jener Gefahr zu begegnen. Dabei wird allerdings das, was bei Schwartz und Lietzmann etwas pauschal als Religiosität des Athanasius angesprochen worden war, auf den Bereich der Theologie reduziert. Die zeitgeschichtlichen Bedingungen für diese Wendung mögen hier dahingestellt bleiben. Wichtig ist die Gesamtintention des Beitrages, in der Schneemelcher über die genannten unterschiedlichen Ergebnisse hinweg mit Schwartz wie mit Lietzmann verbunden bleibt, nämlich die von Schwartz ausgesprochene Intention, »das geschichtliche Leben als ein untrennbares Ganzes zu nehmen«.<sup>12</sup>

Es bedeutete eine wesentliche Ergänzung des Athanasiusbildes, als HANS FRHR. VON CAMPENHAUSEN bei dem alexandrinischen Bischof »die feste Einheit, zu der er die dogmatische, die asketische und die kirchliche Forderung ineinandergebunden hatte«,<sup>13</sup> konstatieren konnte und sie zugleich in seiner Skizze der Biographie des Athanasius zur Geltung brachte, nachdem schon 1949 HERMANN DÖRRIES, der unvergessene Göttinger Kirchengen-

<sup>9</sup> J. Vogt, Constantin der Große und sein Jahrhundert. München (1949), 203 f. = (2<sup>1960</sup>), 200 f.

<sup>10</sup> A.a.O. (bei Anm. 1).

<sup>11</sup> Vgl. W. Schneemelcher, Ges. Aufs. (Anm. 1), 293 ff.

<sup>12</sup> E. Schwartz, a.a.O. (Anm. 5) 2. Aufl., VI: »Der zünftige Historiker und der zünftige Theologe mögen vieles mit Recht an meiner Darstellung auszusetzen finden: das eine verdanke ich meiner philologischen Beschäftigung mit den Denkmälern und Urkunden dieser Zeit, daß der philologische Drang, sie voll zu verstehen, mich darauf geführt hat, das geschichtliche Leben als ein untrennbares Ganzes zu nehmen . . . Und diese Art, die Dinge zu sehen, wird sich, hoffe ich, durchsetzen, mag von meinen Aufstellungen im einzelnen noch so viel bestritten werden.«

<sup>13</sup> H. Frhr. von Campenhausen, Die griechischen Kirchenväter (Urban-Bücher 14), Stuttgart (1955), 84. – Beachte aber *epistula ad Dracontium* c. 9, 2.

schichtler, in seiner Untersuchung der athanasianischen *vita Antonii* die Bedeutung der Askese für Athanasius neu betont hatte.<sup>14</sup> Es ist hier nicht der Ort, die positive Würdigung der theologischen Arbeit des Bischofs Athanasius durch v. Campenhausen nachzuzeichnen. Im Zusammenhang unseres Überblicks ist jedoch seiner namentlich in Auseinandersetzung mit Schwartz gewonnenen Sicht des Kirchenmannes Athanasius besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

»Überschaut man diese Vorgänge <sc. um die Person des Athanasius> lediglich in ihrem äußeren, stürmischen Verlauf, so liegt es nahe, sie als reine, kirchenpolitische Machtkämpfe zu verstehen. Ebendies ist es auch, was die kirchlichen Gegner des Athanasius ständig behauptet haben. Sie vermieden es sorgfältig, auf die theologischen Hintergründe ihrer Gegnerschaft einzugehen und behandelten ihn kurzweg als hartnäckigen Störenfried, einen unduldsamen und herrschsüchtigen Hierarchen, ohne dessen Eigensinn und Gewalttätigkeit die Kirche in ungestörtem Frieden leben würde. So, mit lauter politischen und kriminellen Anklagen, ließ sich, wo man die staatliche Macht für sich hatte, die theologische Opposition am sichersten mundtot machen. Im Gegensatz zu dieser nicht ganz ehrlichen Taktik schiebt Athanasios jede Auseinandersetzung sofort auf das theologische Gleis. Wer sich gegen ihn stellt, den erklärt er im Tone höchster Entrüstung erbarmungslos für einen notorischen Ketzer, einen ‚ariustollen‘, von den gemeinsten Trieben gestachelten Lästler Christi und Feind der wahren Kirche. Zweifel am eigenen Recht kennt er nicht. Gerade diese Unbedingtheit der Selbstverteidigung und des Angriffs gibt seinen Flugschriften den schmetternden Ton und den dröhnenden Widerhall, den er zum Erfolg brauchte. Athanasios ist ein sehr bewußter Propagandist seiner Sache. Aber man darf daraus nicht die Folgerung ziehen, daß die umstrittenen theologischen Sätze für ihn nur Vorwände und in Wirklichkeit ohne Bedeutung gewesen wären. Athanasios glaubt an das, was er behauptet. Ihm fehlt nur jede Distanzierung zwischen dem religiösen Anliegen, das er vertritt, und der kirchlichen Position, die er zu halten wünscht. Er denkt nicht eigentlich von der Kirche als sakraler Institution, sondern vom heiligen Dogma aus, das sie trägt. Aber praktisch fallen ihm Glaube, Bekenntnis und Kirche oder vielmehr diejenige kirchliche Gruppe und Partei, die er für sich hat, ohne weiteres in eins. Es gibt kein Bekenntnis ohne Gefolgschaft, und deren politische[n] Notwendigkeiten werden durch die Sache geheiligt, um die der Kampf geht. Daraus entspringen die Skrupellosigkeit und Selbstgerechtigkeit, aber auch die Leidenschaft und der rücksichtslose Mut, mit de[nen] Athanasios seinen Lebenskampf führt und seine Sicherheit und Ruhe, sein Ansehen vor der Welt und, wenn es sein muß, auch seine Freunde opfert und in die Schanze schlägt. So wird er selbst zum lebendigen Symbol der Rechtgläubigkeit

<sup>14</sup> H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle: Nachrichten der Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1949, 357–410; überarbeitet und ergänzt in: H. Dörries, Wort und Stunde, Bd. 1, Göttingen (1966), 145–224.*

und der unbesiegbaren Kirche. An ihm müssen sich die Parteien orientieren und scheiden – besser und eindeutiger als an den wirren Formeln und Konzilsbeschlüssen, die den Kampf um seine Person begleiten.«<sup>15</sup>

Hatte Schwartz sein Athanasiusbild nach dem Muster eines ‚machiavelistisch‘ gesinnten, reinen Hierarchen gezeichnet, kommt hier ein im Grunde weitaus gefährlicherer Mann zum Vorschein: der fanatisch seine kirchliche Position behauptende Hierarch. Dabei bleibt weiterhin das Interesse an den Zügen des Kirchenpolitikers und Theologen Athanasius vorherrschend. Die athanasianische Spiritualität bleibt im zentralen Teil des Campenhausenschen Athanasiusbildes offenbar außer Sicht. Liegen die Ursachen hierfür in mangelnder Integrationskraft des Athanasius selber? Oder lassen sich vielleicht die Züge des Kirchenmannes Athanasius mit solcher Schärfe zeichnen, weil in der Skizzierung der athanasianischen Relation von Kirchenpolitik und Theologie die Spiritualität ausgeklammert bleibt?

Im folgenden soll die Athanasiusfrage an dem Punkte aufgenommen werden, der durch v. Campenhausens Würdigung erreicht ist. Dazu möchte ich zunächst Traditionsstücke heranziehen, die sich dem Historiker empfehlen, weil sie neben dem Corpus Athanasianum, d. h. außerhalb der Selbstdarstellung des Athanasius, überliefert sind und zudem als die ersten, noch von Zeitgenossen des Athanasius herrührenden Versuche der Darstellung besondere Aufmerksamkeit verdienen, auch wenn sie sich in nicht unbedenklicher Form präsentieren, weil sie aus dem Bereich des Anekdotischen und also aus dem Bereich der entstehenden Athanasiuslegende stammen. Ich riskiere den Rückgriff auf solche Traditionen nicht nur wegen ihres erkennbaren Bemühens, ‚richtig‘ zu erzählen, was geschehen ist, sondern auch vor allem deswegen, weil sie beide darüber berichten, wie Athanasius in Verfolgungszeiten die Flucht antrat. Darum scheinen gerade sie mir besonders geeignet zu sein, die Frage nach dem alexandrinischen Bischof, der ‚seine kirchliche Position zu halten wünscht‘, noch zuzuspitzen. Die Frage zielt somit auf bisher kaum beachtete Motive athanasianischen Verhaltens; sie soll dann ihrerseits in einem weiteren Teile aufgenommen und von dem sicheren, aber durchaus nicht bekannteren Terrain zweier Athanasiuschriften her der Beantwortung nähergebracht werden.

## II

### *a. Über den Antritt des vierten Exils am 24. 10. 362*

Als Athanasius nach dem Tode des Constantius II aus seinem Versteck auf den Thronos von Alexandrien zurückgekehrt war (21. Februar 362),<sup>16</sup> ordnete Julian Apostata schon bald durch Erlaß an, der alexandrinische Bischof solle die Stadt unverzüglich an demselben Tage verlassen, an dem ihm

<sup>15</sup> A.a.O. (Anm. 13), 78 f.

<sup>16</sup> *Historia Athanasii* 10: EOMIA (ed. C. H. Turner) I, 2, 4, 666.

das kaiserliche Schreiben ausgehändigt werde.<sup>17</sup> Der *praefectus Aegypti* Ecdicius,<sup>18</sup> der dem ägyptischen »Papst« mit gewissen Sympathien gegenüberstand und der am Orte die Folgen von dessen neuerlicher Exilierung besser einzuschätzen vermochte, konnte allerdings, da ein Termin nicht angegeben war, die Aushändigung beträchtlich verzögern, so daß Athanasius, von staatlicher Seite einstweilen unbehindert, weiter seiner Diözese vorstehen konnte. Erst nachdem Julian dem Präfekten ein Mahnschreiben zukommen ließ, in dem er ihm mit Bestrafung drohte,<sup>19</sup> wurde Athanasius das Schreiben (*ep.* 60) zugestellt. In dem Mahnschreiben, das als Schreiben an Ecdicius nicht den Charakter eines Erlasses hatte, war von Julian nun gar die Ausweisung des alexandrinischen Bischofs aus Ägypten ins Auge gefaßt. Athanasius, wahrscheinlich durch den *praefectus Aegypti* auch über die weitergehenden Absichten Julians direkt oder indirekt informiert, verläßt sicherlich noch an dem Tage der Aushändigung, am 24. Oktober 362, die Stadt Alexandria. Das Mahnschreiben Julians schließt mit dem Wort: *διωκέσθω*. Seel interpretiert: »Stellung unter Polizeiaufsicht«;<sup>20</sup> Weis übersetzt: »Man soll ihn vertreiben!«<sup>21</sup> Ein »Scharfmacher gegen die Christen« wie Pythiodorus aus Theben,<sup>22</sup> der vermutlich mit der Überbringung des Mahnbriefes zu tun hatte, dürfte es wohl weniger zurückhaltend aufgefaßt haben; und Julian selber redet in seinem zweiten Erlass (*ep.* 61), mit dem er die Vertreibung aus Ägypten anordnet, von Athanasius als einem Wicht, der sich groß vorkomme, wenn er seinen Kopf riskiere. Entsprechend wird denn auch von Athanasius und den Athanasianern befürchtet, daß es ans Leben gehe.<sup>23</sup> Dies ist die Situation, als Athanasius sein viertes Exil antrat; über sie liegt uns ein besonderer Bericht vor, der von Kirchenhistorikern und Athanasiusbiographen immer wieder aufgenommen und weitergegeben wurde.

Rufin ist der älteste direkt erkennbare Zeuge. Er berichtet (*hist. eccl.* X, 35),<sup>24</sup> was er vielleicht selber bei seinem Alexandriaaufenthalt noch zu Lebzeiten des Athanasius gehört hatte. Möglich wäre allerdings auch Abhängigkeit von der Kirchengeschichte des Gelasius von Cäsarea. Denn zu Rufins Bericht gibt es – entgegen den Aufstellungen Winkelmanns<sup>25</sup> –

<sup>17</sup> Julian, *epistula* 60 B. K. Weis. – Gründliche Untersuchung der Maßnahmen Julians gegen Athanasius bei Otto Seel, Die Verbannung des Athanasius durch Julian: *Klio* 32 (1939), 175–188.

<sup>18</sup> Zu Ecdicius Olympus: *Claude Vandersleyen*, Chronologie des préfets d'Égypte de 284 à 395. Bruxelles 1962, 18 u. 36; 135.

<sup>19</sup> Julian, *epistula* 43 B. K. Weis.

<sup>20</sup> A.a.O. (Anm. 17), 187.

<sup>21</sup> Julian, Briefe Griechisch-deutsch ed. Bertold K. Weis. München (1973), 113.

<sup>22</sup> Seel, a.a.O. (Anm. 17), 183.

<sup>23</sup> Athanasius bei Ammonius, *epistula de sanctis Pachomio et Theodoro* 34: *Sancti Pachomii vitae Graecae* ed. F. Halkin. (Subsidia Hagiographica 19) Bruxelles 1932, 119. 31–32: ὡς γὰρ ἤμην διωχθεὶς ὑπὸ Ἰουλιανοῦ καὶ προσδοκῶν ἀναίρεθῆναι ὑπ' αὐτοῦ . . .

<sup>24</sup> 995. 9–27 Mommsen.

<sup>25</sup> *Friedhelm Winkelmann*, Untersuchungen zur Kirchengeschichte des Gelasios

griechische Parallelüberlieferungen bei Sokrates, Theodoret und vor allem in der *vita Athanasii III* (BHG 185).<sup>26</sup> Die Überlieferung ist kompliziert und läßt sich nicht ohne weiteres durch die Annahme erklären, die Kirchengeschichte des Gelasius sei die gemeinsame Quelle. Da der Bericht in dem Abschnitt *Rufin hist. eccl. X, 16 ff* steht,<sup>27</sup> tapfen wir hier erst recht im dunkeln. Sokrates (*hist. eccl. III, 14*) bietet eine ungleich nüchternere und kürzere Version, in der insbesondere die tröstenden Anreden des Athanasius an seine Freunde fehlen und statt zweier Athanasiusworte nur eines mitgeteilt wird. Sozomenus (*hist. eccl. IV, 10, 4*) läßt sie überhaupt fort und macht aus dem Faktum der Verfolgung (Rufin, Sokrates) ein göttlich eingegebenes Vorherwissen der Verfolgung, um damit einen weiteren Beleg für die These zu gewinnen, Athanasius sei ein prophetischer Mann (*IV, 10, 1 und 8*). Zu vergleichen ist noch Theodoret (*hist. eccl. III, 9, 2–4*), dessen Bericht dem des Sokrates nahesteht. *Vita Athanasii III* (BHG 185) c. 15 gleicht an Breite und Ausführlichkeit wieder mehr Rufins Bericht; doch machen sich größere Stilisierung und Ausschmückung bemerkbar (z. B. wird das zweite Athanasiuswort in Annäherung an eine Elisageschichte zum Bibelwort, 2. Kön. 6, 16); unter den drei von Beck<sup>28</sup> untersuchten Athanasiusviten scheint *vita III* auch an dieser Stelle ihrer Quelle am nächsten zu sein.

Der Vorgang, dessen Berichte ich hier nicht in allen Teilen untersuchen will, wird in den Hauptpunkten von allen – Sozomenus ausgenommen – bezeugt: Athanasius tröstet beim Abschied seine Freunde (nach Rufin: »*nolite, o filii, conturbari, quia nubicula est et cito pertransit.*«;<sup>29</sup> nach Sokrates: »*ὑποσταλώμεν μικρόν ὃ φίλοι, νεφύδιον γὰρ ἐστὶ καὶ παρήρχεται.*«).<sup>30</sup> Danach begibt er sich auf ein Schiff, um sich nilaufwärts seinen Verfolgern zu entziehen. Während der Fahrt erfährt er, daß jene schon bedrohlich nahe seien. Nach Rufin beschwichtigt er sie mit den Worten: »*nolite, o filii, deterreri; eamus magis in occursum percussori nostro, ut sciat, quia longe maior est qui nos defendit quam qui persequitur.*«<sup>31</sup> Bei Sokrates heißt es statt dessen schlicht: ὁ σοφῆ γνώμη χρησάμενος.<sup>32</sup> Athanasius läßt das Schiff wenden und fährt den Verfolgern entgegen. Auf deren nichtsahnende Frage, wo Athanasius sei, antwortet man aus seinem Boot, er sei nicht weit (so Rufin; Sokrates

von Kaisareia. (Sitz. Ber. d. Deutschen Akad. d. Wiss. zu Berlin, Kl. f. Sprachen, Lit. u. Kunst, Jg. 1965, Nr. 3) Berlin 1966, 123.

<sup>26</sup> Sokrates, *hist. eccl. III, 14*. – Theodoret, *hist. eccl. III, 9, 2–4*. – *Vita Athanasii III* (BHG 185) c. 15–16; Migne, PG 25, CCXLIII.

<sup>27</sup> S. dazu Winkelmann, a.a.O. (Anm. 25), 105 f.

<sup>28</sup> Bruno Beck, Die griechischen Lebensbeschreibungen des Athanasius auf ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Quellen untersucht. (Phil. Diss. Jena) Weida 1912. – Beck untersuchte die bei Migne, PG 25, CLXXXV–CCXLVI, abgedruckten drei Viten.

<sup>29</sup> 995. 11–12 Mommsen.

<sup>30</sup> 422. 19–21 Hussey. Zu μικρόν vgl. Jes. 26, 20; Athanasius: *de fuga sua 21, 4; apol. ad Constantium 34, 1; historia Arianorum 48, 3*. – Zu »Wölkchen« vgl. Dionysius von Alexandrien, *epistula ad Hermammoneum* bei Euseb, *hist. eccl. VII, 23, 2*.

<sup>31</sup> 995. 18–20 Mommsen.

<sup>32</sup> 422. 26 Hussey.

spitzt die Pointe der Antwort zu: Er sei nicht weit; wenn sie sich beeilen, könnten sie ihn bald ergreifen.). Daraufhin beschleunigen die Verfolger ihre Fahrt, während Athanasius ungeschoren nach Alexandrien zurückkehren kann, um sich dort bis zum Ende der Verfolgung zu verbergen.

Eine unüberwindbare Schwierigkeit dieses Berichtes bietet die Schlußbemerkung über die Rückkehr des Athanasius nach Alexandrien. Wenn das Trostwort »*nubicula est* . . .«, das nur auf Julians Regierungszeit (361–363) gemünzt sein kann, mit dem Bericht über die Verfolgung auf dem Nil eine ursprüngliche Einheit bildet, dann ist die abschließende Bemerkung über die sofortige Rückkehr und das Aufsuchen eines Versteckes in Alexandrien, in dem Athanasius bis zum Ende der Verfolgung geblieben sein soll, völlig unwahrscheinlich. Sie widerspricht der in diesem Punkte zuverlässigen *historia Athanasii* 11–12<sup>33</sup> und Ammonius, *ep. de ss. Pachomio et Theodoro* 34.<sup>34</sup> Möglich wäre es allerdings auch, daß Abschiedswort an die Freunde und Bericht über die Nilfahrt sekundär zusammengefügt wurden und die Rückkehr nach Alexandrien zur ursprünglichen Erzählung gehört. In diesem Falle wäre an ein anderes Exil, besonders das dritte (356–362), zu denken. Wahrscheinlicher ist m. E., daß dem Erzähler aufgrund der Kehrtwendung des Athanasius in Richtung Alexandrien die Erinnerung an die Tradition über ein alexandrinisches Versteck, in dem Athanasius bis zum Ende der Verfolgung (sc. des Constantius II) blieb,<sup>35</sup> sich so stark aufdrängte, daß er

<sup>33</sup> A.a.O. (Anm. 16), 667.

<sup>34</sup> Ammonius gibt in seinem Brief (oben Anm. 23) wieder, was Athanasius aus seiner Erinnerung an eine denkwürdige Begegnung mit den Äbten Theodor von Tabennisi und Pammo von Antinoe in der „Großen Kirche“ von Alexandrien erzählt hat: In der Zeit seiner Verfolgung durch Julian hätten ihn die beiden Äbte in Antinoe besucht. Da er beschlossen hätte, sich bei Theodor zu verbergen, habe er dessen Schiff bestiegen; Pammo sei mitgefahren. Als aber der Wind ungünstig gewesen sei, hätte Athanasius in der Unruhe seines Herzens gebetet. Pammo habe ihn trösten wollen, da habe er geantwortet: „Glaube meinem Wort: ich habe zu Friedenszeiten kein so zuversichtliches Herz wie in Verfolgungszeiten. Denn ich bin zuversichtlich, daß, wenn ich für Christus leide und durch seine Barmherzigkeit gestärkt werde, ich, auch wenn ich getötet werde, bei ihm noch mehr Barmherzigkeit finde.“ Als darauf beide Äbte gelächelt hätten, habe nach einigem Hin und Her schließlich Theodor ihn aufgeklärt, Julian sei „zu dieser Stunde“ in Persien gefallen; und er habe ihm auch das vorausgesagt, was Athanasius tun werde und welches Geschick dem neuen Kaiser Jovian bevorstehe. – Der Schluß ist gewiß ex eventu hinzugekommen. Die *historia Athanasii* setzt offenbar die näheren Umstände bei Antinoe voraus, wie sie von Ammonius nach Athanasius berichtet werden. Die Pointe des Berichtes liegt natürlich in dem Erweis der besonderen Gottverbundenheit, mit der die beiden Äbte – im Gegensatz zu Athanasius – in die Ferne und Zukunft sehen konnten. Eine weitere Pointe ergibt sich aber nun noch für Athanasius selber dadurch, daß er in der Unruhe seines Herzens, ohne schon etwas vom Ende Julians und damit seiner Verfolgung zu wissen, sich so verhält, als ob es eher Friedens- als Verfolgungszeit sei. Hierüber gerät dann Athanasius zwar selbst in eine gewisse Nähe zu den Gottesmännern, die er rühmt, aber die Distanz bleibt deutlich. Dabei entspricht die Zuversicht des Athanasius des Berichtes im Leiden nicht nur einer bestimmten altkirchlichen Spiritualität, sondern auch der eigenen Konzeption des Athanasius, wie sie z. B. aus seinen Schriften *de fuga sua* und *epistula ad Dracontium* erkennbar wird.

<sup>35</sup> S. unten S. 171.

beides vermischte. Außerdem meint das Abschiedswort die Verfolgung Julians, nicht jedoch lediglich die Fahrt auf dem Nil bei schon geplanter, alsbaldiger Rückkehr. Athanasius hat nach Überlistung seiner Verfolger wahrscheinlich dann die Richtung eingeschlagen, zu der ihm die Freunde geraten hatten: in die Wüste zu den Mönchen.

Die Rückkehr den Verfolgern entgegen, auf die es mir hier vor allem ankommt, ist von allen bezeugt. Athanasius also als der Mann des raschen Entschlusses, der kühnen Kehrtwendung, der erfolgreichen Überlistung. Was heißt es, wenn Sokrates  $\delta\ \sigma\omicron\phi\eta\eta\ \gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta\ \chi\rho\eta\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  sagt? Meint das einen klugen, schlauen oder gar verschlagenen Sinn, den der alexandrinische Hierarch besitze und von dem er zu seiner Selbstbehauptung erfolgreich Gebrauch mache? Etwas wie Mutterwitz, ererbte Gewitztheit? Es gibt ja in der Tat eine – freilich singuläre – Tradition, in der die Mutter des Athanasius mit ganz ähnlichen Zügen gezeichnet wird.

*Severus ibn al-Muqaffa* bietet in seiner Geschichte der alexandrinischen Patriarchen<sup>36</sup> eine wahrscheinlich alte Lokaltradition über den jungen Athanasius und seine Mutter:

»Now Alexander had brought up Athanasius excellently well. For he was the son of a principal woman, a worshipper of idols, who was very rich; and he was an orphan on the father's side. So when he grew up she wished to marry him to a wife, but he did not desire that. Then she intrigued against him, that he might fall with a woman who was a sinner, that she might involve him in the mire of matrimony; but he would not do it, for the Lord was keeping him for great things. And she used to take beautiful girls, and adorn them and perfume them, and make them enter to him into his chamber, and sleep near him and solicit him; but when he awoke he beat them, and drove them away. For her constant desire was to marry him and to establish him in his father's possessions and wealth, but he would never consent. And she sent for a man who was a magician of Alexandria, a wise man among the Sabaeans,<sup>37</sup> and informed him of her circumstances with regard to her son; so he said to her: „Let me eat bread with him to-day.“ Thereupon she rejoiced, and prepared a great

<sup>36</sup> History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. Ed., transl. and annot. by B. Evetts. Patrologia Orientalis I, 4, 407 f. Herr Kollege D. Vetter hatte die Freundlichkeit, die Zuverlässigkeit der englischen Übersetzung zu überprüfen. – Zu dem Werk: G. Graf, Geschichte der christl. arabischen Literatur, Bd. II (ST 133), 1947, 301–306. – J. Gribomont, L'historiographie du trône d'Alexandrie: RSLR 7 (1971), 478–490. – F. R. Farag, The technique of research of a tenth-century Christian Arab writer: Severus ibn al-Muqaffa: Muséon 86 (1973), 37–66.

<sup>37</sup> Zum Problem der „Sabäer“: W. A. Bienert, Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im dritten Jahrhundert, (PTS 21) Berlin-New York 1978, 73 f. In der Patriarchengeschichte des Severus werden, wie mein stud. Mitarbeiter U. Lunow aufgrund einer Durchsicht feststellte, die Sabäer nur an vier Stellen genannt: ein *Symmachus*, angeblicher Genosse des Origenes, sei Philosoph gewesen und habe die Bücher der Sabäer und der Schismatiker gelesen (c. 4, S. 170); zweimal wird über *Dionysius von Alexandrien* gesagt, er sei Lehrer der sabäischen Religion gewesen (c. 5, S. 175 und 176); ferner die zitierte Stelle. Es ist deshalb fraglich, ob „Sabäer“ hier nur für Heidentum (vgl. Bienert, 74 Anm. 17) steht.

feast. And the philosopher accompanied her son, and they ate and drank; but when the morning came, he went to her, and said to her: ‚Trouble not thyself, for thou canst have no power over thy son, for he has become a Galilaean according to the doctrines of the Galilaeans; and he will be a great man.‘ She said: ‚Who are the Galilaeans?‘ He answered: ‚The people of the Church, who have ruined the temples and destroyed the images.‘ Therefore when she heard this, she said within herself: ‚If I neglect him, he will go away from me, and I shall be left alone.‘ So straightway she arose, and took him with her, and went with him to Alexander, and related to him the circumstances of Athanasius her son, and all his history. Then she was baptized, and her son also.«

Die – allerdings erfolglos angewandte – List der Mutter, dem Sohne Ehe und bürgerliches Leben schmackhaft zu machen, die Klugheit bei der Umstellung ihrer Strategie, die rasche Entscheidung aufgrund der Neueinschätzung der Situation, die entschlossene Wendung in eine diametral andere Richtung unter Beibehaltung des Hauptzieles, ihren Sohn nicht zu verlieren – das alles findet sich mutatis mutandis bei Athanasius, und zwar nicht nur in unserer Geschichte. Wie immer es um die Zuverlässigkeit der Severus-Tradition bestellt sein mag, sie ist geeignet, uns anlagebedingte Wesenszüge der Persönlichkeit des alexandrinischen Bischofs zu verdeutlichen. Es stellt sich hier jedoch die Frage ein, ob man mit einer psychologischen Analyse dieser Disposition zu einer wirklichen Begegnung mit der Person des Athanasius gelangt. ‚Schlangenklugheit‘ hat Eduard Schwartz bei dem ägyptischen Papst konstatiert, indem er das positive Vorzeichen im Herrenwort fortließ, um so die »menschlich abstoßende, geschichtlich großartige Natur« eines skrupellos machtbesessenen Hierarchen zu zeichnen, der unfähig sei, »zwischen Moral und Politik einen Unterschied zu machen«. Zieht man jedoch bei σοφῆ γνώμη die altkirchliche Spiritualität in Betracht, haben wir ein ganz anderes Athanasiusbild vor Augen. In Rufins Bericht ist es die tröstliche, den Verfolgern zu demonstrierende Zuversicht, daß Gott mit seiner schützenden Liebe größer ist als der Verfolger mit seiner mörderischen Feindschaft.<sup>38</sup> Bei Sozomenus ist es der προμαθῶν θειόθεν,<sup>39</sup> der seine Maßnahmen gegen die Verfolger trifft. *Vita Athanasii III* (BHG 185)<sup>40</sup> ist am ausführlichsten: Auf die Nachricht, daß die todbringenden Verfolger nahe seien, habe Athanasius einen Augenblick geschwiegen und dann ὁράματι θείῳ καταπεισθεὶς die Anweisung zur im göttlichen Willen liegenden Umkehr gegeben, damit er so schnell wie möglich wieder zu den Alexandrinern komme; als seine von Todesfurcht gepackten Begleiter ihn daran hindern wollten, habe er zu ihnen gesagt: »Zermartert euch nicht so, meine Brüder, glaubt, daß mehr mit uns als für sie sind« (2. Kōn. 6,16) und daß unser Mitstreiter unbesiegbar ist.« Die zusammenfassende Bemerkung bei Sokrates ist von diesen Berichten her zu inter-

<sup>38</sup> A.a.O. (bei Anm. 31).

<sup>39</sup> Sozomenus, *hist. eccl.* IV, 10, 4; 150. 25 Bidez-Hansen.

<sup>40</sup> Migne, PG 25, CCXLIII.

pretieren. Wer sie als altkirchlichen Legendenstil abtun möchte, sollte zuvor erwogen haben, ob und inwiefern namentlich die Berichte in der Kirchengeschichte Rufins sowie in der *vita Athanasii III* der Konzeption des Athanasius gemäß sind und ihr entsprechen. Neben dem neuzeitlich konzipierten Bild des sich und seine Position behauptenden Hierarchen steht hier das – natürlich – im zeitgenössischen Stil gezeichnete Bild des alexandrinischen Bischofs, der in tröstender Zuversicht, auch im Tode unter Gottes Schutz zu stehen, seinen Verfolgern entgegenfährt und sich ihnen mit göttlicher List entzieht, um seinem Auftrag gemäß als ein »guter Hirte« (*vita Athanasii III*) seiner Diözese präsent zu bleiben.

b. Über eine Flucht zur Zeit des dritten Exils (356–362)

Ein ganz ähnliches, in einigen Zügen vielleicht noch deutlicheres Bild erhalten wir durch Palladius, der in seiner *historia Lausiaca* von einer alexandrinischen Jungfrau aus dem Wirkungsbereich des Athanasius berichtet.<sup>41</sup> Er hatte die Heldin seiner Geschichte vielleicht 406, als er nach Ägypten ins Exil gehen mußte, in Alexandrien kennengelernt. Sein Bericht ist auch insofern interessant, als in ihm eine der Laiengestalten des alexandrinischen Kirchenvolkes aus dem Dunkel heraustritt,<sup>42</sup> das die Geschichte gewöhnlich für Mitwirkende bereitzuhalten pflegt. Aber auch ihre Geschichte erhält ihren Glanz durch Athanasius.

»In Alexandrien lernte ich eine Jungfrau kennen, der ich begegnete, als sie ungefähr 70 Jahre alt war. Der ganze Klerus bezeugte von ihr, sie sei in jungen Jahren, als sie etwa 20 Jahre alt war, von so außerordentlicher Schönheit gewesen, daß man ihr um ihrer Schönheit willen aus dem Wege gegangen sei, um niemandem Anlaß zu Verdacht und Tadel zu geben. Als es nun geschah, daß die Arianer unter Kaiser Constantius den seligen Athanasius, den Bischof von Alexandrien, durch den *praepositus* Eusebius zu fangen suchten und ihn verleumderisch anklagten, als wenn er Verbrechen begangen hätte, floh er davor, von einem korrupten Gericht gerichtet zu werden, wagte dabei aber nicht, zu einem Verwandten, einem Freund, einem Kleriker oder einem anderen (Bekanntem) zu gehen. Vielmehr nahm er, als die Leute des Präfecten plötzlich in die Bischofswohnung eindringen und ihn suchten, Gewand und Mantel und floh mitten in der Nacht zu dieser Jungfrau. Sie nahm ihn freundlich auf, war aber angesichts des Tatbestandes verängstigt. Er sagte ihr also: „Da die Arianer nach mir fahnden und wegen angeblicher Verbrechen falsche Beschuldigungen gegen mich vorbringen, beschloß ich zu fliehen, um nicht in

<sup>41</sup> Palladius, *historia Lausiaca* c. 63; 158–160 Butler (268–272 Bartelink). – *Hist. Laus.* c. 63 wurde fast vollständig in die *vita Athanasii III* c. 13 (BHG 185) übernommen; Migne, PG 25, CCXL. Das ist Butler (vgl. Anm. 45), 158 App., bekannt; während Beck a.a.O. (Anm. 28), 34 Nr. 26 und 78 n. 19, zu Unrecht meint, daß *vita Athanasii III* von Sozomenus, *hist. eccl.* V, 6, abhängig sei. Und auch Sozomenus hat nur aus *hist. Laus.* c. 63 geschöpft. Darum kann man seinen Bericht und *vita Athanasii III* beiseite lassen.

<sup>42</sup> Über die Absicht des Palladius s. *hist. Laus.* c. 64; 160. 15–17.

den Ruf der Logoslosigkeit = Unvernunft (ἄλογον δόξαν) zu geraten und um nicht diejenigen, die mich zur Strafe ziehen wollen, in Sünde zu stürzen. Gott offenbarte mir in dieser Nacht: ‚Nur bei jener kannst du gerettet werden.‘ Voller Freude ließ sie da alle Bedenklichkeit fallen und wurde ganz dem Herrn zu eigen. Sie verbarg jenen sehr heiligen Mann 6 Jahre lang, so lange noch Constantius lebte. Sie wusch seine Füße, beseitigte seine Abfälle, sorgte für alles, was er brauchte, lieb Bücher und brachte sie ihm; und kein Mensch in ganz Alexandrien wußte während der 6 Jahre, wo sich der selige Athanasius aufhielt. Als nun die Nachricht vom Tode des Constantius eintraf und ihm zu Ohren kam, erschien er, würdig angetan, zur Nachtzeit wieder in der Kirche, so daß alle ihn verwirrt anstauten, als wenn er lebend aus der Totenwelt (zurückgekehrt) sei. Gegenüber seinen engen Freunden verteidigte er sich: ‚Ich floh deswegen nicht zu euch, damit ihr guten Gewissens hättet schwören können <sc. nichts über den Aufenthalt zu wissen>, andererseits auch wegen der Fahndung. Ich floh zu ihr, gegen die keiner Verdacht haben konnte, weil sie sehr schön und jung ist. So habe ich zweierlei gewonnen: Ihr Heil, denn ich habe ihr dazu verholfen, und (die Wahrung) meines Rufes (τὴν ἐμὴν δόξαν)‘.

Die Mitteilung über die sechs Jahre ist unglaubwürdig, denn Athanasius schreibt selber (*apologia ad Constantium* c. 27,2; c. 32,1; c. 34,2) von Wüstenaufenthalten während seines dritten Exils. Genaueres wissen wir allerdings nicht. Berichte über Menschen und Orte, wo man Athanasius vergeblich gesucht hat, geben zumeist nur Aufschluß darüber, wo seine Verfolger ihn vermuteten. Die *historia Athanasii* schweigt völlig hierüber.<sup>43</sup> Der *Index* zu den Osterfestbriefen des Athanasius gibt an, daß Athanasius in den Jahren 357 und 360 in Alexandrien gesucht wurde und daß er sich 358 dort versteckt hielt.<sup>44</sup> Daraufhin ist jedoch nicht die Glaubwürdigkeit der Tradition des Palladius in Frage zu stellen. Denn es handelt sich hier, wie mit Recht heute allgemein angenommen wird,<sup>45</sup> sehr wahrscheinlich um ein von Athanasius z. Z. seines sechsjährigen Exils nur vorübergehend wahrgenommenes Versteck. Ist dies der Fall, konnte ein Mißverständnis in der Tradition leicht entstehen. Leider ist somit auch die Datierung des Geschehens verwischt, denn die Annahme von sechs Jahren schließt die Möglichkeit anderwärtiger Aufenthalte aus. Vielleicht ist ein früher Zeitpunkt wahrscheinlicher, denn der Bericht von dem überraschenden Wiedererscheinen des Bischofs in der Kirche ist ein relativ selbständiges Element der Erzählung, das nur angegliedert sein könnte. Daß Athanasius gleich nach der nächtlichen Besetzung der Theonaskirche (8. 2. 356) jene Jungfrau aufge-

<sup>43</sup> A.a.O. (Anm. 16), 665 f.

<sup>44</sup> The Festal Epistles of S. Athanasius, transl. (by Henry Burgess). Oxford 1854, XXII f. – Vgl. Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, übers. v. F. Larsow. Leipzig/Göttingen 1852, 35–37.

<sup>45</sup> The Lausiac History of Palladius. II, (TaS VI, 2), ed. by C. Butler. Cambridge 1904, 233–234 n. 112. – Palladio, La Storia Lausiaca. (Vite dei Santi II) 21975, 396 f. (G. J. M. Bartelink).

sucht habe, ist wohl unwahrscheinlich; nach dem *Index* käme das Jahr 358 in Betracht.

Der Punkt aber, auf den es mir für die vorliegende Frage ankommt, ist von jenen Unsicherheiten relativ unabhängig. Auch in diesem Bericht befindet sich der alexandrinische Bischof auf der Flucht. Auch hier ist er der Mann des kühnen, angesichts drohender Gefahr rasch gefaßten Entschlusses, der mit verblüffend unerwartetem Handeln seine Verfolger überlistet, der, seinen Ruf aufs Spiel setzend, dem Tode entgeht und dadurch seine Verfolger vor Mord bewahrt, der zugleich aber jene Jungfrau für ein dem Herrn allein geweihtes Leben gewinnt und bei allem seinen Ruf wahr; mit seiner Gewitztheit gewissermaßen ein neuer ‚Joseph‘, ein ‚Mann der Vorsorge‘, der für die geistliche Nahrung und das Wohl seiner Ägypter, Christen und Heiden, sorgt und vorsorgt. Auch in diesem Falle verweist uns ein schillerndes Wort an das Hauptproblem dieses Aufsatzes: ἄλογος δόξα. Wer den reinen Hierarchen sieht, mag hier wohl einen Athanasius erkennen, der seinen Ruf als kluger und gewitzter Taktiker gefährdet weiß, der alles tut, um den Vorwurf tödlicher Dummheit zu vermeiden. Aber schon der Kontext steht im Kontrast zu solchem Bild. Die Furcht, seinen Verfolgern Anlaß zur Sünde zu werden, läßt die Furcht davor, ἄλογος zu werden, in anderem Lichte erscheinen. Die von den übrigen Klerikern gemiedene Gefahr, in den Bereich der schönen Jungfrau zu treten, wird geringer geachtet, ja genutzt, um die wahrhaft existenzbedrohende Gefahr zu meiden, der Bestimmung durch den – göttlichen – Logos verlustig zu gehen. Das wird ganz deutlich aus Athanasius, *apologia ad Constantium* c. 32, 5: »Denn es ist das gleiche, sich selber zu töten oder sich seinen Feinden zur Ermordung auszuliefern. Fliehen, wie es der Erlöser befohlen hat, heißt die Zeit (καιρός) erkennen und in Wahrheit für die Verfolger sorgen, damit sie nicht bis aufs Blut wüten und dabei schuldig werden gegenüber dem (Gebot): ‚Du sollst nicht töten‘; auch wenn sie mit ihren falschen Anklagen vor allem wollen, daß wir leiden.« Das Herrenwort (Mt 10, 23) und das 5. Gebot bestimmen den fliehenden Athanasius. Daneben steht im Palladiusbericht die persönliche Offenbarung. Athanasius bezieht sich aber m. W. in seinen Schriften für seine Person nicht auf solche selbst erfahrenen Offenbarungen; wohl hat er jedoch in der *vita Antonii* c. 34 im Anschluß an eine Erörterung des Entstehens und Wertes heidnischer Orakel (c. 31 ff) auch ein positives Votum in jener Frage abgegeben: »Wenn uns überhaupt daran liegt vorauszuwissen, wollen wir reinen Sinnes (διάνοια) sein.<sup>46</sup> Denn ich glaube, daß eine durchaus reine Seele, die ihrer Natur entsprechend aufrecht ist, als eine die Dinge durchschauende Seele (διωρατική) es vermag, mehr und Entfernteres zu sehen als die Dämonen, weil sie den Herrn hat, der es ihr offenbart; eine solche Seele war die des Elisa, die da sah, was Gehasi tat, und auch die ihr zur Seite stehenden Mächte schaute (2. Kön. 6).« Es ist bemerkenswert, daß Athanasius hierbei die Bindung an den Herrn betont und dafür ein Beispiel aus der Schrift, das uns schon begegnet war, anführt. Es wird von dem

<sup>46</sup> Vgl. unten Anm. 51 und *De incarnatione* c. 57, 2.

athanasianischen Verhältnis zu den biblischen Heiligen noch die Rede sein müssen. – Die Einführung des offenbarten Wortes ist wahrscheinlich der Tradition zuzuschreiben, die am Entstehen der Athanasiuslegende mitwirkte; sie erinnert im übrigen an die durch *vita Athanasii III* vorgenommene Einführung der persönlichen Offenbarung in dem oben untersuchten Bericht über die Verfolgung auf dem Nil.

Das sechsjährige Versteck in Alexandrien wird auch in einer weiteren Vita des Athanasius erwähnt, die bisher unbekannt war und über die ihr Entdecker Vööbus kürzlich die Mitteilung machte, daß durch sie »spezifische neue Einsichten über Athanasius ermöglicht« würden.<sup>47</sup> Die bisher genannten Neuigkeiten aus dieser *vita Athanasii* sind keine Sensation; sie sind durch andere Traditionen längst bekannt: 1. Das sechsjährige Versteck bei der alexandrinischen Jungfrau; siehe oben. – 2. Ein vier Monate währendes Versteck des Athanasius im Grabe seiner Väter: bekannt durch Sokrates, *hist. eccl. IV, 13, 24*; *vita Athanasii I c. 28*; *vita Athanasii II c. 14*; *vita Athanasii III c. 17*. Was Pseudo-Amphilochius in seiner *vita Athanasii* bietet, ist also nicht »aus bisher ganz unbekanntem Quellen geschöpft«. <sup>48</sup> Es wäre aber durchaus interessant, Näheres über die Relation zu erfahren, in der die entdeckte Vita zu den anderen biographischen Traditionen steht. Vielleicht ergeben sich auf diese Weise dann in der Tat neue Gesichtspunkte und Resultate für die Geschichte der Athanasiusbiographie.

Wir haben, durch einen Überblick über den Gang neuerer Athanasiusdarstellung aufmerksam geworden, bei der Untersuchung zweier Athanasiustraditionen, die nicht aus den athanasianischen Schriften schöpfen, die bedeutsame Stellung konstatieren müssen, die der Spiritualität im Bereich der entstehenden Athanasiuslegende zukommt, und es ergab sich dabei gelegentlich schon die Frage nach der Bedeutung der Spiritualität bei Athanasius selber. Da nun für uns noch das im 19./20. Jahrhundert entworfene Bild vom reinen Hierarchen bzw. vom kirchenpolitisch agilen, theologisch bemühten Kirchenmann dem Bild der ältesten Athanasiusrezeption gegenübersteht, ist es an der Zeit, den alexandrinischen Bischof selber zu hören.

### III

Was bestimmt das Verhalten des Athanasius in seinem Bischofsamt? Ist es die Machtbesessenheit des Hierarchen schlechthin? Ist es der Fanatismus eines skrupellosen, selbstgerechten, rücksichtslosen, leidenschaftlichen »Papstes«, dem »jede Distanzierung zwischen dem religiösen Anliegen, das er vertritt, und der kirchlichen Position, die er zu halten wünscht«, fehlt? Da es ausgeschlossen ist, die anliegenden Fragen in diesem Aufsatz umfassend zu beantworten, möchte ich hier vorerst nur zwei Athanasiuschriften

<sup>47</sup> A. Vööbus, Entdeckung einer unbekanntem Biographie des Athanasius von Alexandrien. Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfaßte Vita: ByZ 71 (1978), (36–40) 40.

<sup>48</sup> Ebd., 39.

heranziehen, die nicht zu den sog. dogmatischen, im engeren Sinne theologischen Schriften, sondern zum Apologienkorpus, d. h. zu den ‚kirchenpolitischen‘ Schriften, gerechnet werden. In der ersten, der *apologia de fuga sua*, befaßt sich Athanasius thematisch mit der Frage der Flucht bei Verfolgung; es darf von ihr also nähere Auskunft erwartet werden für die Problematik, über die die eben untersuchten Berichte in concreto handeln. Im zweiten Stück, der *epistula ad Dracontium*, nimmt Athanasius ausführlich Stellung zum Problem Kirchenleitung und Askese/Mönchtum; das mit Vehemenz und Überzeugungskraft verfaßte Schreiben, das bisher von der Forschung schmählich vernachlässigt wurde, gibt mancherlei Aufschlüsse über das Amtsverständnis des Athanasius.

a. *Apologia de fuga sua*<sup>49</sup>

Der reflektierend handelnde Athanasius dürfte am besten erkennbar werden, wenn man seinen Darlegungen folgt. Deshalb gebe ich einen Überblick über diese Apologie.

Eine Gruppe von Gegnern des Athanasius hatte ihn der Feigheit beschuldigt, weil er sich nicht gestellt habe, als man ihn verfolgte. Zielangabe der Schrift: Aus dem Vorwurf der Feigheit erweist sich, daß die Gegner ihren bösen Gelüsten folgen und die Heilige Schrift für ihr Leben überhaupt nicht ernst nehmen (2,1). Athanasius führt damit sofort den Maßstab der Heiligen Schrift ein, deren Autorität dann wiederholt in der Verbindlichkeit des Gebotes des Herrn, dem zu gehorchen ist, und der Taten der biblischen Heiligen, die nachzuahmen sind, die Argumentation des Athanasius entscheidend bestimmt. Der gegnerischen Unkenntnis ihrer eigenen *ἀλογία* entspricht ihre Kenntnis im Tun des Bösen (2,4). Athanasius zählt die Opfer ihrer Machenschaften auf, die im Falle des Bischofs Lucius und des Konstantinopler Bischofs Paulus zum Tode geführt hätten (3–5); er nennt die mörderischen Vorgänge in Alexandrien, den Überfall auf die Theonaskirche und die behördlichen Maßnahmen gegen die alexandrinischen/ägyptischen Athanasianer unter Georg von Kappadokien (6–7).

Der Tadel der Gegner fällt auf sie selber zurück: Wenn fliehen, um am Leben zu bleiben, etwas Schlechtes ist, so ist verfolgen, weil es zu töten sucht, um vieles schlechter (8,2). Flucht folgt der Heiligen Schrift, Mord übertritt das Gesetz und verursacht Flucht (8,2); die *ἀλογία* der Gegner kann also nicht zur Kenntnis nehmen, daß Flucht und mehr noch Hinmorden der Verfolgten schlagende Argumente gegen die Verfolger sind. Die Veranlassung von Verfolgung und Mord sei selbst unter den gegnerischen Voraussetzungen Dummheit (9,1). Nicht aus Liebe zur Tugend habe man den Vorwurf der Feigheit erhoben, sondern letztlich aus Blutdurst (10,1). Mit dem Hinweis, daß dieses ihr Verhalten schon zu ihrer Widerlegung hinreichend sei (10,2), schließt der erste Teil der Apologie.

<sup>49</sup> Für die Einleitungsfragen der 357 entstandenen Apologie verweise ich auf die Bemerkungen von H.-G. Opitz, *Athanasius Werke*, Bd. II (4. Lfg.: 1936), 68 hist. App.

Athanasius wendet sich der Voraussetzung zu, die sein eigenes Urteil und Handeln bestimmen soll, der Heiligen Schrift (10,2). »Denn es wird sich zeigen, daß sie in dem Maße gegen die Schrift kämpfen, wie sie die Tugenden der Heiligen verschmähen« (10,3). Die Heiligen sind Männer der Heiligen Schrift; es werden aus dem Alten und Neuen Testament diejenigen aufgezählt, die geflohen sind (10,4 – 11,1) und gegen die nur der den Vorwurf der Feigheit erheben könne, der die Heilige Schrift nicht kenne (11,2). Von alttestamentlicher Asylgesetzgebung und Herrenworten haben die Heiligen ihr Handeln bestimmen lassen. »Denn was der Herr jetzt befahl, das hatte er schon vor seiner Ankunft im Fleische durch die Heiligen gesprochen; und es ist dies für die Menschen die Norm, die zur Vollkommenheit führt« (11,5).

Jesus selber hat sich verborgen, floh und erwies sich ebendarin als Mensch gewordener Logos (12,1 – 13,2). Den Gegnern möchte Athanasius daraufhin unterstellen, sie würfen dem Erlöser selber Feigheit vor (13,3); sie verstünden die Evangelien nicht. Der Grund (πρόφασις εὐλογος καὶ ἀληθής) solcher Flucht des Erlösers ist der, daß seine Stunde noch nicht gekommen war (13,5–6). Als Gott und Logos und somit als Schöpfer der καιροί hatte er selber keinen καιρός; als Mensch aber zeigte er, daß jedem Menschen eine Zeit (χρόνος) zugemessen ist, die der Vater jedem bestimmt hat (14,1). Die Heiligen des Alten Testaments wissen dies; sie kennen aber nicht das Ende ihrer Zeit (15,1–2). Der Herr, der allein seine Zeit kannte, verbarg sich und floh; er verbarg sich aber nicht mehr, als er wußte, daß seine Stunde gekommen war (15,3–5). Damit zeigt er allen, daß Leben und Tod der Menschen von Gottes Entscheidung abhängen (15,5). »Der Herr gab sich so für alle hin, die Heiligen <sc. der Heiligen Schrift> aber, weil sie diesen Typus vom Erlöser gelernt hatten (denn von ihm wurden sie früher und allezeit unterrichtet), flohen legitimerweise in ihrem Kampf mit den Verfolgern . . . ; da sie als Menschen das Ende der Zeit, die ihnen von der Vorsehung festgesetzt war, nicht kannten, wollten sie sich ihren Verfolgern nicht einfach ausliefern; . . . sondern mit Gottvertrauen hielten sie lieber bis zum Ende durch« (ὑπέμενον), wie es Hebr. 11,37f beschrieben ist, sei es, daß dabei die ihnen bestimmte Todeszeit kam, sei es, daß Gott mit ihnen redete und ihren Verfolgern Einhalt gebot, sei es, daß er sie ihren Verfolgern übergab (16,1–4). »Wenn sie aber auch manchmal im Fliehen ihren Verfolgern entgegentraten, taten sie dies nicht blindlings (ἀπλῶς); denn mit Gottesliebe traten sie ihnen auf das Geheiß des Geistes hin (πνεύματος λαλοῦντος) entgegen und bewiesen so wieder ihren Gehorsam und ihre Bereitwilligkeit« (17,1). Genannt werden Elia, Micha, der anonyme Prophet, der »Jerobeam beschämte«, und Paulus. Deren Flucht geschah nicht aus Feigheit, sondern war vielmehr Kampf und Todesreflexion (17,2). Für sie kam weder Selbstausslieferung, das hieße Selbstmord, noch Feigheit in Betracht. Denn Sterben bedeutet Ende der Mühen, Flucht aber ist wegen ständiger Erwartung des Zugriffs von Häschern schwerer als Tod; darum ist Tod auf der Flucht Martyrium (17,3). Jakob, Moses, David, Elia, Petrus

und Paulus bewiesen besondere Seelenstärke und nicht Feigheit, als sie fliehen und als sie sterben mußten (17,5 – 19,1). Nicht getadelt wurden die Flichenden, sondern vom Herrn seliggepriesen (19,2). Ihre Drangsal war keineswegs unnützlich (19,3 – 21,1). »Denn wenn sie den Verfolgern nicht ausgewichen wären, wie wäre dann der Herr aus dem Samen Davids hervorgegangen, oder wer hätte das Wort der Wahrheit verkündigt (εὐαγγελίσεισθαι)? Die Verfolger suchten ja die Heiligen auf, damit keiner mehr lehre« (Apg. 5,28); die Apostel aber ertrugen alles, damit das Evangelium verkündigt würde (21,1). »Siehe nun, auch während sie so kämpften, ließen sie die Zeit der Flucht nicht ungenützt und in ihrer Verfolgung vergaßen sie nicht den Nutzen der anderen; als Diener des guten Wortes versäumten sie es nicht, dieses allen mitzuteilen; sogar auch während der Flucht verkündigten sie das Evangelium und . . . stärkten die Gläubigen durch Ermunterungen« (21,2). So Paulus (2. Tim. 3,12; Hebr. 12,1; Röm. 5,3.4), so Jesaja (». . . verbirg dich für kurze Zeit, bis der Zorn vorüber ist« Jes. 26,20), so David (Psalmen). »Die Flucht der Heiligen erweist sich also als nützlich und nicht fruchtlos für das Kirchenvolk, selbst wenn es den Arianern nicht so zu sein scheint« (21,5).

Während die Heiligen auf ihrer Flucht wie Ärzte für Hilfsbedürftige bewahrt wurden, haben die anderen und überhaupt alle Menschen<sup>50</sup> vor den Verfolgern zu fliehen bzw. sich zu verbergen und sollen nicht unbesonnen den Herrn versuchen (22,1). Die Märtyrer flohen in Verfolgungszeiten und hielten in der Verborgenheit mutig aus; hatte man sie aber entdeckt, dann nahmen sie das Martyrium auf sich. Auch einige von ihnen gingen auf die Verfolger zu (vgl. 17,1), ebenfalls nicht unbesonnen, denn ihre Bereitwilligkeit und solches Hintreten sind vom Heiligen Geist bestimmt (22,2).

Athanasius schließt seinen positiven Beweis ab, indem er die vom Herrn gebotene und von den Heiligen wahrgenommene Flucht mit dem Verfolgen, das ein vom Teufel herrührendes Beginnen (Ex. 15,9) sei, zusammenfassend konfrontiert: »Wem muß man nun gehorchen? Den Worten des Herrn oder ihrem Geschwätz? Wessen Taten muß man nachahmen (μιμεῖσθαι)? Die der Heiligen oder die, die sie selber eronnen haben (ἐπινοήσωσιν)<sup>51</sup>?« (23,2) Die Antwort kann nur sein: »Es ist besser, auf den Herrn zu vertrauen, als auf das törichte Geschwätz jener zu achten; denn die Worte des Herrn haben das ewige Leben, aber was jene zeigen, ist voll Tücke und Blut« (23,2).

An diesem Punkte seiner Argumentation greift Athanasius zurück auf die bereits anfangs (6,2) erwähnte nächtliche Besetzung der Theonaskirche,<sup>52</sup> die er nunmehr zur *confutatio* des gegen ihn erhobenen Vorwurfs der Feig-

<sup>50</sup> τοῖς δ' ἄλλοις καὶ πᾶσιν ἀπλῶς ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις: Athanasius schließt sich hier also mit ein.

<sup>51</sup> Zum athanasianischen Verständnis von ἐπίνοια, die bei Athanasius strikt von der διάνοια unterschieden wird, siehe z. B. *contra gentes* c. 2; vgl. E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or antithesis?* Leiden 21974, 6f.

<sup>52</sup> Vgl. *historia Athanasii* 5; a.a.O. (Anm. 16), 665. – Athanasius, *historia Arianorum* c. 81.

heit in c. 24 genauer schildert: Die »Arianer« hätten das Militär aufgereizt und ihm geholfen, Athanasius zu finden. Der Dux Syrianus habe die Kirche, in der Athanasius mit der Gemeinde zum Vigiliengottesdienst versammelt war, abriegelt. Angesichts der hierdurch entstandenen Verwirrung habe Athanasius es für *ἄλογον* gehalten, das Kirchenvolk zu verlassen und nicht vielmehr an seiner Spitze die Gefahr zu bestehen. Er habe sich auf den Thronos gesetzt und veranlaßt, daß Diakon und Gemeinde einen Psalm (136?) zum Wechselgesang anstimmen und alle nach Hause gehen sollten. Daraufhin sei das Militär mit Waffengewalt in die Kirche eingedrungen. Kleriker und Kirchenvolk hätten ihren Bischof beschworen fortzugehen; Athanasius habe aber erklärt, nicht zu weichen, bis alle gegangen seien. Als die meisten die Kirche verlassen hätten, seien Mönche und Kleriker zurückgekehrt und hätten Athanasius mit sich fortgezogen. So sei er entkommen, obwohl man die Sakristei umringt und die Kirche besetzt hätte.

Tadel ob dieses Entkommens heiße geradezu, gegen Gott undankbar zu sein, seinem Gebot zuwiderzuhandeln und gegen die Taten der Heiligen (Petrus, Paulus, Moses, David u. a.) anzukämpfen (25). »Ich glaube, daß es <sc. sein Entweichen> bei denen, die gesunden Verstand (*λογισμὸς ὑγιῆς*) haben, keinerlei Tadel finden wird, zumal da auch lt. göttlicher Schrift uns dieser τύπος von den Heiligen zur Lehre überliefert ist« (26,1). Die lasterhafte Lebensführung der Verleumder aber stimme mit ihrer Gesinnung und ihrem Geschwätz überein (Leontius mit seiner Eustolium; Narzissus; Georgios). Dabei sei allen gemeinsam, daß sie in ihrer Häresie Christusfeinde und nicht mehr Christen seien; kein Wunder, daß sie diejenigen, die ihrer Häresie nicht zustimmten, verfolgten, daß sie sich freuten, wenn sie jene aus der Welt schaffen könnten, aber betrübt seien, ja Unrecht zu leiden (*ἀδικεῖσθαι*) glaubten, wenn sie die Entkommenen noch am Leben sähen (27,1). Athanasius wünscht, sie möchten so Unrecht leiden,<sup>53</sup> daß sie nicht mehr Unrecht zu tun vermögen und die Verfolgten in die Lage kämen, dem Herrn mit Psalm 26,1–2 und Psalm 30,8,9 (». . . du hast mich nicht verschlossen in die Hände des Feindes, du hast auf weiten Raum meine Füße gestellt«) zu danken.

Die beiden oben untersuchten Berichte über Athanasius sind durch mancherlei Bezugspunkte mit *de fuga sua* verbunden: Der Rat des Propheten, sich bei Verfolgung für kurze Zeit zurückzuziehen (Jes. 26,20), 21,4. Das Verhalten von Heiligen des Alten und Neuen Testaments, ihren Verfolgern entgegenzugehen 17,1–2. Die Verhaltensweise der *ἀλογία* angesichts der Fluchtproblematik 2,4; 9,1; 26,1. Flucht als Verhinderung von Mord (Sün-

<sup>53</sup> Wer in Athanasius einen Hierarchen von pharaonischer Verhärtung sieht, mag hier für seine Auffassung Anhalt zu finden meinen, doch ist *ἀδικεῖσθαι* klar durch den Kontext in anderem Sinne bestimmt; es ist das – scheinbare – Unrecht, das die Verfolger angesichts des Entkommens der Verfolgten erleiden. Athanasius wünscht also nicht Rache, sondern das Entkommen so vieler, daß die Verfolger kein Unrecht mehr tun und die Verfolgten alle für ihre Rettung Gott danken können.

de der Verfolger) 27,1–2. Die Hilfe, die die Fliehenden durch ihren Dienst den anderen leisten 19,3 – 21,2. Doch sind hiermit noch nicht die Besonderheiten der athanasianischen Konzeption erfaßt. Denn Athanasius steht mit seinen Ausführungen zum Thema Flucht bei Verfolgung in deutlicher Abhängigkeit von alexandrinischen Traditionen.

Klemens von Alexandrien, *Stromata VII*,66,4 (Gegen das Drängen zum Martyrium; für das vernünftige Vermeiden der Verfolgungsgefahr in wahrhaft vernünftiger Mannhaftigkeit); *Stromata IV*,76,1–77,1 (Zu Mt. 10,23: Das Herrenwort ist nicht gegen die Verfolgung als Übel gerichtet oder zur Beruhigung bei Todesfurcht gegeben, sondern will die Mitschuld des Opfers an der Schuld der Verfolger verhindern.); vgl. hierzu Klemens von Alexandrien, Fragment 56 Stählin (Tollkühnes Nichtfliehen vor unrechtmäßigem Töten ist tadelnswerter Ungehorsam gegen das Herrenwort Mt. 10,23). – Origenes, *contra Celsum I*,61 (Es ist nicht unedel, mit *οἰκονομία* den Gefahren auszuweichen, wenn es nicht aus Todesfurcht, sondern aus dem Grunde geschieht, durch ein längeres Leben den Menschen zu helfen [ὠφελεῖν].); *contra Celsum I*,65–66 (Mt. 10,23 ist den Jüngern als Warnung vor Unbesonnenheit gesagt; zugleich gab der Herr ein Beispiel ruhig-beständigen Lebens, da er achtgab, sich nicht zur Unzeit und grundlos/unvernünftig [ἀλόγως] Gefahren auszusetzen. Wie Jesus habe sich auch Aristoteles verhalten, der in Erinnerung an den Fall Sokrates den Athenern nicht die Möglichkeit zu einem weiteren Verbrechen bieten wollte. Christus war ein σύνθετον χρῆμα. Da er kam, um als Mensch zu leben, durfte er sich nicht zur Unzeit schon in Todesgefahr begeben; deshalb die Flucht nach Ägypten [zu beachten ist die Verklammerung der Frage mit dem christologischen Problem].); *contra Celsum VIII*,44 (»Wenn ein Christ flieht, tut er das nicht aus Feigheit, sondern aus Gehorsam gegen das Gebot des Meisters, indem er sich rein bewahrt zum Wohl und Heil anderer« [ἑαυτὸν φυλάττων καθαρὸν ἑτέρων ὠφεληθησομένων σωτηρία].); beachte daneben *Comm. in Ioan. XXVIII*,23 zu Joh. 11,54; *Comm. in Matth. XVI*,1 zu Mt. 20,17–19. – Dionysius von Alexandrien, *epistula ad Germanum*, bei Euseb von Cäsarea, *hist. eccl. VI*,40,1–3ff (Dionysius sei niemals aus eigenem Antrieb und ohne göttliche Weisung geflohen. Während sein mit Blindheit geschlagener Häscher wer weiß wo gesucht habe, sei der Verfolgte zu Hause geblieben. »Und kaum war der vierte Tag vorüber, befahl Gott mir aufzubrechen und bereitete auf wunderbare Weise den Weg . . . Und daß dies ein Werk der Vorsehung Gottes war, das hat die Folgezeit gezeigt, in der wir wohl manchem nützlich geworden sind.« Bemerkenswert ist auch die Schilderung der grotesken, gewaltsamen Befreiung des Dionysius durch eine Hochzeitsgesellschaft.). – Petrus von Alexandrien, *sermo de poenitentia can. 9–10* (Warnung vor der Versuchung eines blinden Martyriumsdranges. Erinnerung an das Verhalten Christi gegenüber Anschlägen; daran, daß er abwartete und sich nicht selbst auslieferte, als die Zeit seines Leidens nahte; an die Herrenworte über Verfolgung und Flucht [Mt. 10,17.18.23]. Der

Herr will nicht Selbstausslieferung und damit Verursachung des Mordens, sondern abwartende Behutsamkeit. Das Beispiel von Stephanus, Jakobus, Petrus und besonders Paulus zeigt, daß es ihre wichtigste Aufgabe war, »das Evangelium zu verkündigen und das Wort Gottes zu lehren«, indem sie dabei auch die Gewißheit verbreiteten, daß das Reich Gottes durch viele Drangsale zu uns komme. Nicht um ihr Wohl ging es ihnen, sondern um das Wohl und Heil der vielen [τὸ συμφέρον . . . τῶν πολλῶν, ἵνα σωθῶσι]. In *can. 10* wird dies Moment, an Paulus exemplifiziert, nochmals aufgenommen.).

Das Besondere der Theorie des Athanasius wird vielmehr in dem gewandelten Autoritätsverständnis greifbar. Die göttliche Weisung durch persönliche Offenbarung (vgl. noch Dionysius von Alexandrien) kommt m. W. bei Athanasius selber nicht vor; in *de fuga sua* spielt sie gar keine Rolle. An ihre Stelle tritt die Heilige Schrift in doppelter Weise, mit dem Gebot des Herrn und mit dem in ihr berichteten, vorbildlich gehorsamen Handeln der biblischen Heiligen. Vielleicht am interessantesten, jedenfalls bisher noch gar nicht gewürdigt ist die abgewandelte *Imitatio*-Auffassung des Athanasius. *Imitatio Dei* und *Imitatio Christi* sind abgelöst durch Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot. Nachgeahmt werden ausschließlich die alttestamentlichen und neutestamentlichen Heiligen, die vom Herrn angewiesen wurden (16,1 – 17,1). Ihr Abstand zum Herrn ist besonders deutlich markiert durch ihre Unkenntnis der eigenen Todesstunde (13,5 – 16,4); dabei ist die Relevanz der christologischen Konzeption des Athanasius zu beachten. Aber auch der Abstand zu denen, von denen die Heiligen nachgeahmt werden, wird deutlich gezeichnet; als Aufgabe der Heiligen wird 22,1 – in einem bestimmten Gegensatz zu Origenes, Dionysius, Petrus von Alexandrien – ihre besondere Hilfe für andere betont. Daß Athanasius sich selber unter denen weiß, die zur Nachahmung der biblischen Heiligen verpflichtet sind, ist evident. Angesichts dessen wird v. Campenhausens, auch schon in ihren Voraussetzungen nicht unbedenkliche Behauptung, Athanasius fehle »jede Distanzierung zwischen dem religiösen Anliegen, das er vertritt, und der kirchlichen Position, die er zu halten wünscht«, durch dessen *Imitatio*-Konzeption in Frage gestellt. Da nicht erkennbar ist, an welche Leser Athanasius sich mit seiner Schrift *de fuga sua* wendet, bleibt womöglich noch die Frage, wie weit der alexandrinische Bischof sich selber durch seine besondere *Imitatio*-Lehre gebunden weiß. Deshalb ist nunmehr die *epistula ad Dracontium* heranzuziehen.

*b. Epistula ad Dracontium: Die Verantwortung und der Dienst des Bischofs*<sup>54</sup>

Athanasius schreibt hier an den Vorsteher eines Klosters, der zum Bischof eingesetzt worden war und sich auf Anraten rigoros gesinnter Mönche weigerte, das kirchliche Amt zu übernehmen. »Der Brief wurde . . . in der

<sup>54</sup> Ich benutze die noch von H.-G. Opitz besorgte Edition der *epistula ad Dracontium* nach den Revisionsbogen der Schlußlieferung von Athanasius Werke Bd. II, 303–308.

Fastenzeit vor dem 27. März 354 geschrieben.«<sup>55</sup> Denn in ihm wird einerseits eine noch abwesende Gesandtschaft (7,2), deren Abreise am 19. 5. 353 durch *historia Athanasii* 3 feststeht,<sup>56</sup> und andererseits das bevorstehende Osterfest (10,1), das im Jahre 354 auf den 27. März fiel, erwähnt. Der Appell des Athanasius an Dracontius, das Bischofsamt anzutreten, hatte offensichtlich die beabsichtigte Wirkung; den von Athanasius verfaßten *Tomus ad Antiochenos* der Synode von Alexandrien (362) unterschreibt er in c. 10,2 (5) als Bischof von Hermupolis parva.<sup>57</sup> Der Brief, der bisher für das Amtsverständnis des Athanasius noch kaum beachtet, geschweige denn ausgewertet worden ist,<sup>58</sup> verdient eine ausführlichere Analyse als sie im Rahmen dieses Aufsatzes geleistet werden kann; sie mag einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben. Im folgenden werden deshalb nur in kurzen Zügen die Momente des Schreibens herausgestellt, die in unserem Zusammenhang von unmittelbarem Interesse sind.

Hatten die bisher untersuchten Texte die Problematik ‚Flucht des Bischofs bei Verfolgung‘ zum Thema, ist die *epistula ad Dracontium* anläßlich eines akuten Falles mit der Frage ‚Ausweichen vor dem Bischofsamt‘ befaßt. Athanasius tadelt nachdrücklich das Verhalten des Adressaten seines Briefes, weil er befürchtet, daß der bereits ordinierte Dracontius wegen seiner Flucht, die aus persönlichen religiösen Motiven (διὰ σεαυτόν) erfolgte, im Hinblick auf die schon übernommene Verantwortung für andere sein Verhalten vor dem Herrn nicht verantworten könne (1,2). (Die eschatologisch orientierte Verantwortung wird durchgehend betont.)<sup>59</sup> Dracontius habe bei vielen schädlichen Ärgernis erregt, nicht weil er überhaupt geflohen sei,<sup>60</sup> sondern weil er es angesichts der drangvollen kirchlichen Situation getan habe (1,1). Die kaum wieder zu beseitigenden schädlichen Folgen für die Gemeinde seien Spaltungen, das Eindringen nicht rechtgläubiger Konkurrenten ins Bischofsamt, Abwendung von Heiden, die Christen hätten werden wollen (1,3). Flucht des Bischofs aus Frömmigkeitsgründen heiße nur, sich allein zu ernähren, während die Gemeinde hungere (2,3). »Du mußt wissen und nicht bezweifeln, daß du vor deiner Ordination zwar für dich lebstest, nach der Ordination aber für die (zu leben hast), für die du ordiniert bist« (2,3).

Das Bischofsamt, ἡ ἐπισκοπή (1,3; 9,1), wird im Brief an Dracontius auch als ἡ τῆς ἐπισκοπῆς χάρις (2,3), ἡ χάρις (1,1; 1,3), τὸ λειτουργήμα (5,1), τὸ τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργήμα (3,3), ἡ διακονία (6,1) bezeichnet. Es ist

<sup>55</sup> Opitz, a.a.O. (Anm. 54), 307 hist. App. zu c. 10, 1–2.

<sup>56</sup> A.a.O. (Anm. 16), 664.

<sup>57</sup> Migne, PG 26, 808 B.

<sup>58</sup> Vgl. meinen Artikel „Athanasius von Alexandrien“ in TRE 4, 334 f.; 346. – Über das Verhältnis des Briefes an Dracontius zur *vita Antonii* s. die wohlerwogenen Bemerkungen von H. Dörries: Wort und Stunde I (1966), 223 f.

<sup>59</sup> 1, 2; 2, 2; 2, 3; 3, 1; 4, 2; 6, 2; 10, 1.

<sup>60</sup> Diese Einschränkung des Athanasius korrespondiert mit dem, was unten S. 181 über sein eigenes Ausweichen vor dem Bischofsamt, noch in der Zeit vor seiner Ordination, zu berichten ist.

eine *διάταξις* der Kirchen, weil es vom Herrn angeordnet und von ihm durch die Apostel geprägt sei (3,3). Wie wäre Dracontius Christ geworden, wenn es keine Bischöfe gegeben hätte; wie sollten die Gemeinden ohne Bischöfe in Zukunft bestehen (4,1)? Entsprechend seiner Zielsetzung akzentuiert Athanasius Dracontius gegenüber Verantwortung und Aufgaben eines Bischofs, und er läßt dabei weithin das Amtsverständnis erkennen, das seine eigene Amtsführung leitet; und selbst das Problem des Ausweichens vor dem Amt hatte er für seine eigene Person – allerdings noch vor seiner Ordination – bewältigen müssen.

Sozomenus (*hist. eccl. II, 17, 1–3*) überliefert einen merkwürdiger- oder eher bezeichnenderweise in der Athanasiusbiographie kaum berücksichtigten, glaubwürdigen Bericht des Apolinarius von Laodicea über die Designation des Athanasius zum Nachfolger des Alexander von Alexandrien, die dieser gegen Ende seines Lebens vornahm. Es heißt dabei, Alexander habe auf seinem Sterbelager nach Athanasius gerufen,<sup>61</sup> der aber sei abwesend gewesen; der sterbende Bischof habe daraufhin gesagt: »Athanasius, du meinst davongekommen zu sein (*ἐκπεφευγέναι*), aber du wirst nicht entfliehen« (sc. dem Bischofsamt und dem damit verbundenen Kampf).<sup>62</sup> Die Willenserklärung Alexanders ist von Athanasius wohl auch als Ruf bzw. Auftrag aufgenommen worden, selbst wenn er in seinen Schriften darüber nichts verlauten läßt.

Von einem Bischof erwartet Athanasius Eifer für Christus (3,2) mit *ἀνδρικὸν φρόνημα* (3,2), orientiert namentlich an Paulus (3,2), aber auch an allen (biblischen) Heiligen (4,5). Vor allem hat er Gott zu fürchten und zu gehorchen, der das Amt auferlegt hat (5,1). Gegenüber dieser Priorität können eventuell abgelegte Mönchsgelübde, die der Übernahme eines Bischofsamtes entgegenstehen, nicht aufkommen; Athanasius begründet dies mit dem Verhalten Heiliger des Alten Testaments (5,2–3). Auch die Erwägung der menschlichen Schwächen eines Bischofs, seiner schwachen Stimme, seiner langsamen Rede, seines geringen Alters, ist irrelevant gegenüber der Furcht Gottes (5,3), der »unsere Verhältnisse besser kennt als wir selber und weiß, wem er seine Kirchen anvertraut« (6,1). »Auch wenn er (sc. der Bischof) unwürdig sein sollte, soll er nicht auf sein früheres Leben starren, sondern seiner *διακονία* nachkommen, damit er nicht außer seinem (unwürdigen) Leben noch dazu den Fluch der Nachlässigkeit auf sich lade«

<sup>61</sup> Ein anwesender Diakon, der ebenfalls Athanasius hieß, wurde dabei von Alexander nicht akzeptiert. Der Bericht wird gerade auch durch diese Einzelheit bestätigt, denn es gab in Alexandrien in der Tat zwei Diakone mit dem Namen Athanasius; Athanasius Werke Bd. III, 1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streitiges, Urkunde 4b, S. 11. 1, 4.

<sup>62</sup> 72, 15 f Bidez-Hansen. – Es liegt nahe, bei Athanasius ähnliche asketische Motive zu vermuten, wie sie im Falle des Dracontius bestimmend geworden waren. Das Schreiben der Synode von Alexandrien (338) bezeugt, daß das alexandrinische Kirchenvolk bei den Vorgängen um die Ordination des Athanasius u. a. deswegen nach ihm als seinem Bischof verlangt habe, weil er *ἐνα τῶν ἀσκητῶν* gewesen sei; Athanasius, *apol. sev. c. 6, 5* (92. 26 Opitz).

(6,1). Trotz Schwäche ist der Gemeinde zu dienen, um sie nicht Schaden nehmen zu lassen (6,3). Der Dienst des Bischofs besteht vornehmlich in der Lehre der Schriften (2,3), in der Verkündigung des Evangeliums; Vorbild hierfür ist besonders Paulus (4,4–5). Auch Mönche und Kloostervorsteher sind Bischöfe geworden (7,2–3).<sup>63</sup> Nicht damit erst dringt die Askese in den Bereich des Klerus vor. Athanasius galt beim Kirchenvolk selber als »Asket« (*apologia secunda* 6,5); er machte jedoch die Askese dem Bischof nicht zur Pflicht:<sup>64</sup> ἔξῃστι γὰρ καὶ οὕτως, καὶ ἐκείνως οὐ κεκάλυται (9,2). »Aber ein jeder kämpfe allenthalben; denn der Siegeskranz wird nicht κατὰ τόπον, sondern κατὰ πρᾶξιν verliehen« (vgl. 1. Kor. 9,25; 9,2). Die Wundertaten der Bischöfe, die Athanasius – ohne es explizit zu sagen – kritisch gegen mönchischen Wunderglauben anführt, sind ihre zahlreichen Erfolge bei der Bekehrung vom Götzendienst, bei der Beendigung dämonischer Bräuche, bei der Gewinnung für den Dienst Christi, Gewinnung namentlich von Mädchen für die Virginität und von Jünglingen für die Enthaltbarkeit (7,3). Rechnet die Gemeinde mit dem Dienst ihres Bischofs (2,3), rechnen auch Athanasius und dessen Streitgenossen auf seine Mitarbeit (6,3); kooperatives gegenseitiges Geben und Nehmen stellt sich in diesem heiklen Falle von seiten des Athanasius als die schriftgemäße Beratung und Begleitung des Dracontius und von seiten des Dracontius als die gottesdienstliche Fürbitte für Athanasius und seine Freunde dar (7,1).

Auch im Brief an Dracontius kommt die athanasianische Imitatio-Konzeption bestimmend zur Geltung. Während das vom Herrn angeordnete Bischofsamt, seine Gabe, in entsprechendem Gehorsam wahrzunehmen ist (2,3; 3,3; 4,2; 5,1–3; 7,1), ist nach dem σκοπός der Heiligen das Leben zu führen, sind sie nachzuahmen (4,3). »Wir müssen wissen, daß wir, wenn wir von diesen abweichen, auch der Gemeinschaft mit ihnen verlustig gehen« (4,3). Nachgeahmt werden soll von Dracontius die Evangeliumsverkündigung des Paulus, der sich bei Übernahme seines Amtes nicht mit Fleisch und Blut beriet; der zwar sagte »ich bin nicht würdig Apostel zu heißen«, der aber eingedenk der empfangenen Gabe und des Gebers ebenfalls sagte: »Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündige«; der mit seiner Predigt bis nach Spanien vordrang und sich rühmen durfte, einen »guten

<sup>63</sup> F. Loofs vermutet (mit A. Eichhorn), daß Athanasius in der Reichskirche der erste gewesen sei, „der Mönchen, bzw. Äbten, die Bischofsweihe gegeben hat“; RE<sup>3</sup> 2, 198. 31–34.

<sup>64</sup> Die feste Einheit der dogmatischen, der asketischen und der kirchlichen Forderung, die v. Campenhausen konstatiert, läßt sich zwar für Athanasius selber feststellen, doch ist dabei zu beachten, daß der alexandrinische Bischof an Klerus und Mönche nicht in exklusiver Weise asketische Forderungen richtet (s. *epistula ad Dracontium* c. 9, 2). Zur maßvollen Einschätzung der Askese bei Athanasius: TRE 4, 334.34–36, 344.50 ff.; zur – offenbar von der athanasianischen Christologie her geprägten – maßvollen Konzeption der *vita Antonii*: B. Steidle, „Homo Dei Antonius“: Antonius Magnus Eremita, hg. v. B. Steidle, (StAns 38), Rom 1956, 148–200. – M. Fuhrmann, Die Mönchsgeschichten des Hieronymus: Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en occident, (Fondation Hardt, t. XXIII), Genf 1977, 41–89 (–99).

Kampf« gekämpft zu haben (4,4–5). Dracontius muß sich von Athanasius fragen lassen, wen er mit seiner Weigerung nachahme. »Ich wünsche/bete (εὐχομαι), daß du und ich Nachahmer aller Heiligen (W: ich und alle Nachahmer der Heiligen) seien« (4,5). Vorbildlich sind die alttestamentlichen Heiligen, die trotz anfänglicher Weigerung – im Falle des Jeremia sogar trotz entgegenstehendem, als Schwur geltendem Wort – aus Gottesfurcht ihren Dienst taten (5,2–3; ähnlich eingeführt die biblischen Heiligen in 7,3). Im Bischofsamt könne Dracontius, statt schlechter zu werden, durch Nachahmen des Paulus und der Taten der Heiligen sogar besser werden (8,1): nach Übernahme und Erfüllung ihrer Verkündigungsaufgaben seien Paulus und Petrus zum Martyrium gelangt; ähnlich vorbildlich Elia und Elisa einschließlich der Jünger Jesu (8,2) – sie alle werden Dracontius als Vorbild (τύπος) vorgestellt (9,1). Auch der folgende, oft zitierte Satz ist von der Imitatio-Auffassung des Athanasius her zu interpretieren: »Wenn du nun die Weltzeit (καιρός) fürchtetest und, dich davor verbergend, jenes tatest, (zeigtest du) keinen Mut. Denn es mußte unter solchen Umständen Eifer für Christus bewiesen und mehr noch in Gefahren mit Freimut das Wort des Apostels gesprochen werden: ‚In diesem allem überwinden wir‘ (Röm. 8,37), vornehmlich weil wir nicht der Weltzeit (καιρῶ), sondern dem Herrn (κυρίῳ) dienen müssen« (3,2). Neben dem 1. Gebot, an das hier wohl bei der Verpflichtung zum gehorsamen Dienst gedacht ist, steht die Ermahnung, sich nicht nur an das Wort des Apostels zu halten, sondern es mit ihm freimütig gerade in bedrängter Lage – offenbar verboten – zu sprechen. Es ist also nicht einfach nur das vorbildliche paulinische παρρησιάζεσθαι, das freimütige Reden, als das Verhalten des gehorsamen biblischen Heiligen, der im Dienst Gottes steht und darin den Menschen dient, gemeint; es ist das apostolische Wort selbst, das mitgesprochen werden soll, aufgenommen. Hiermit ergibt sich nun für uns eine neue Nuance der athanasianischen Auffassung der *Imitatio sanctorum*, und wir werden so noch einmal auf besondere Weise mit der Problematik konfrontiert, auf die mein Aufsatz von Anfang an orientiert ist. Aus diesem Grunde sei hier zum Schluß ein vorläufiger Versuch unternommen, im Anschluß an den sonst noch feststellbaren Gebrauch von μιμεῖσθαι, μιμησις, μιμητής die Imitatio-Auffassung des Athanasius darzulegen.

### *c. Imitatio sanctorum : vita Athanasii als »Auslegung der Heiligen Schrift«*

Die athanasianische Imitatio-Konzeption soll hier lediglich nach der Problematik *Imitatio Dei|Christi* oder *Imitatio sanctorum*, die sich aus einem Vergleich der Athanasiana mit alexandrinischen Traditionen ergibt,<sup>65</sup> untersucht werden. Eine erste Prüfung der einschlägigen Passagen läßt mich die athanasianischen Texte, die neben *de fuga sua* und *epistula ad Dracontium* anfallen,

<sup>65</sup> Vgl. hierzu die schöne, bezeichnenderweise Athanasius nicht einschließende Untersuchung von *Henri Crouzel*, L'imitation et la „suite“ de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que leurs sources grégoromaines et hébraïques: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 21 (1978), 7–41.

folgendermaßen ordnen: 1. Imitatio des Verhaltens der biblischen Heiligen; 2. *Imitatio Dei*, Ausnahmen; 3. Recitatio der Worte biblischer Heiliger (vgl. *epistula ad Dracontium* c. 3,2).

1. *Imitatio des Verhaltens der biblischen Heiligen*

Der Konzeption, wie sie uns oben zuerst in *de fuga sua* begegnete, entsprechen folgende Stellen:

*Vita Antonii* c. 27.<sup>66</sup> Athanasius läßt Antonius in seiner Rede an die Mönche (c. 16ff) sagen: »Der Herr hat als Gott die Dämonen zum Schweigen gebracht; uns aber, die wir von den Heiligen lernen, geziemt es, diesen entsprechend zu handeln und ihre ἀνδρεία nachzuahmen.«

In der *epistula ad Marcellinum* c. 11 wird bei den Büchern der Heiligen Schrift der Unterschied darin gesehen, daß Vorleser und Hörer die Psalmen – abgesehen von Psalmen, die Prophetie über Christus enthalten – so aufnehmen, als wenn es ihre eigenen Worte seien, während bei den übrigen Büchern »das, was die Heiligen sagen und wovon sie reden, die Vorleser von denen vermelden, über die es geschrieben ist, und diejenigen, die es hören, halten sich für andere als jene, von denen die Rede ist, und sie ahmen (nur) die gemeldeten Taten, bis hin zu nacheifernder Bewunderung, nach«. <sup>67</sup> Ich muß auf diese Unterscheidung (unter Abschnitt 3.) zurückkommen.<sup>68</sup>

*Osterfestbrief* »2«. <sup>69</sup> Der Brief ist im ganzen von besonderem Interesse, weil das Thema der *Imitatio sanctorum* ihn nicht nur von Anfang an beherrscht, sondern auch noch die Darlegungen über die rechte Aufnahme der Überlieferung bestimmt. Das Osterfest wird in Gemeinschaft mit den Heiligen gefeiert, die es vorher verkündigt haben und die durch ihren Wandel in Christus Vorbilder waren. Sie hatten nicht nur die Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums übernommen, sondern an ihnen zeigte sich auch, wie es geschrieben steht, seine Kraft. »Seid meine Nachahmer« (1. Kor. 11,1), schrieb Paulus an die Korinther und zugleich als »Lehrer

<sup>66</sup> 884 A Migne.

<sup>67</sup> 21 B/C Migne.

<sup>68</sup> S. unten S. 190.

<sup>69</sup> Ich benutze die (Anm. 44) angegebene englische Übersetzung der Briefe von Burgess, der *Cureton's* Ausgabe der syrischen Version revidiert und ergänzt hat; Brief »2« auf S. 14–30. Daneben *L.-Th. Leforts* Übersetzung der Fragmente der koptischen Version (CSCO 151,6–8); und *P. Merendino*, Osterfestbriefe des Apa Athanasios. Düsseldorf (1965), 34–37. – Das Entstehungsjahr dieses Briefes ist unsicher. Im Anschluß an eine scharfsinnige Untersuchung *Adolf Jülichers* (GGA 1913, 706ff) hat E. Schwartz (Ges. Schriften IV,7) den Brief wegen seiner Berücksichtigung der Quadragesima auf einen Termin nach 336 und wegen seines Osterdatums (19. April) auf das Osterfest des Jahres 352 angesetzt. Danach stünde er in beträchtlicher, nicht nur zeitlicher Nähe zur 354 entstandenen *epistula ad Dracontium*. Aus der Diskussion über Schwartz' Thesen zu den athanasianischen Osterfestbriefen vgl. besonders: *Vittorio Peri*, La cronologia delle lettere festali di sant' Atanasio e la quaresima: *Aevum* 35 (1961), 28–86. – *Stergios Sakkos*, 'Η λθ' ἑορταστικὴ ἐπιστολὴ τοῦ Μ. Ἀθανασίου: Τόμος ἑορτικῶς χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Ἀθανασίου, hg. von *I. Mantzarides*, Thessaloniki 1974, (129–196) 152ff.

aller Völker« an alle allenthalben; wie überhaupt die Ermahnungen aller Heiligen der seinigen ganz ähnlich sind. Besonders im Fest soll die Gemeinde<sup>70</sup> nicht nur Hörer, sondern auch Täter der Gebote des Erlösers sein, damit sie durch Nachahmung des Verhaltens der Heiligen miteingeht in die himmlische Freude. Solcher Gemeinde werden gegenübergestellt die Unfestlichen, die sich dieser Freude selbst beraubt haben. Weise Diener des Herren aber halten als Empfänger des Wortes des Evangeliums den Befehl, der an Timotheus gerichtet war, für allgemein verbindlich: »Sei ein Vorbild den Gläubigen im Wort, im Wandel, in der Liebe, im Glauben, in der Keuschheit« (1. Tim. 4,12). So wie der, der einen Apostel aufnimmt, den aufnimmt, der ihn gesandt hat, so hat auch der, der ein Nachahmer der Heiligen ist, alles auf den Herrn abgestellt; wie auch Paulus als dessen Nachahmer sagte: »gleich wie auch ich Christi« (1. Kor. 11,1). Zuerst hatte ja der Erlöser gesprochen: »Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig . . .« (Mt. 11, 29); daneben zitiert Athanasius noch Joh. 13,12–15. Beide Worte des Herrn sind offensichtlich zur Erklärung von 1. Kor. 11,1 herangezogen. Diejenigen, die dementsprechend leben und sich an das Evangelium halten, werden Nachahmer des Wandels des Apostels sein (mit der kopt., gegen die syr. Version).<sup>71</sup> Darum gilt auch ihnen das Wort des Paulus: »Ich lobe euch, daß ihr in allen Stücken meiner gedenkt« (1. Kor. 11, 2); und von 1. Kor. 11, 2 (»und daß ihr die Überlieferungen haltet, wie ich sie euch überliefert habe«) her ergibt sich der unmittelbare Anschluß der Darlegungen über den rechten Gebrauch der apostolischen Überlieferung. Die Häretiker lesen zwar in der Heiligen Schrift, sie halten sie aber wie menschliche Überlieferungen, weil sie weder sie noch ihre Kraft richtig kennen. Die Gemeinde soll Schülerin der Heiligen werden; die Heiligen allein sind ihre Lehrer. Sie waren nicht Schüler, weil sie von andern gehört hatten, sondern sie waren Augenzeugen und Diener des Wortes, und sie überlieferten als solche das, was sie von ihm selber gehört hatten. Wenn die Gemeinde den Herrn so als Gnadengabe empfängt und Nachahmerin der Heiligen wird, wird sie, wie der Psalmist sagt, »den Herrn preisen allezeit« und der himmlischen Freude würdig werden. – Bemerkenswert sind daneben bestimmte Passagen in den Osterfestbriefen 1; 3(!); 7; 10(!); 11(!); 19(!); 25; 39; 42; 43, wie auch besonders im Schlußkapitel des ersten Briefes an Serapion.

*De incarnatione c. 57.* Das letzte Kapitel des Doppelwerks *Contra gentes – De incarnatione*<sup>72</sup> gehört zu der in c. 56 beginnenden, dem Abriß über den Christusglauben angefügten Ausführung, in der Athanasius seinen Leser ermuntert, die biblischen Schriften zu lesen und sich um ihr Verständnis zu bemühen, das dann seinerseits zu einem besseren Verständnis dessen führe,

<sup>70</sup> Ich setze in meinem Referat „Gemeinde“, wo Athanasius in seinem Schreiben „Wir“ sagt, das ihn selber einbezieht und das in seinem Falle gewiß nicht als nur therapeutische Anrede zu verstehen ist.

<sup>71</sup> Der Syrer bietet „will be partakers of Christ, and imitators of apostolic conversation“, 18 Burgess.

<sup>72</sup> Zum Stand der Diskussion über die Probleme, die dieses Werk aufgibt, mein Artikel „Athanasius von Alexandrien“: TRE 4, 345.

was Athanasius gesagt habe. Die Heilige Schrift sei von Gott durch θεολόγοι ἄνδρες gesprochen und geschrieben; was von Athanasius in seiner Schrift weitergegeben sei, habe er von θεολόγοι διδάσκαλοι, die die Heilige Schrift studiert hätten und auch Zeugen der Gottheit Christi waren. Nach einem Ausblick auf die zweite Ankunft des Herrn, der dann in Herrlichkeit allen die Frucht seines Kreuzes, die Auferstehung und Unvergänglichkeit, mitteilen und nach den guten und bösen Taten richten (2. Kor. 5,10) werde, werden in c. 57 nun βίος καλός, ψυχὴ καθαρὰ, ἡ κατὰ Χριστὸν ἀρετὴ als erforderlich für die Erforschung der Schrift und die wahre Erkenntnis bezeichnet und sofort im Sinne der *Imitatio sanctorum* erläutert: »Denn ohne reinen Sinn (διάνοια) und ohne Nachahmung des Lebens der Heiligen (τῆς πρὸς τοὺς ἁγίους τοῦ βίου μιμήσεως) könnte wohl niemand die Worte der Heiligen begreifen.« Athanasius vergleicht mit der *Imitatio sanctorum* die Angleichung, die bei der Reinigung des Auge(nlichte)s für das Sehen des Sonnenlichtes<sup>73</sup> und bei dem Aufsuchen des Ortes, den man sehen möchte, vorgenommen wird. »So muß der, der τὴν διάνοιαν τῶν θεολόγων begreifen will, seine Seele im Leben zuvor abwaschen und reinigen und durch die Angleichung der πράξεις zu den Heiligen selber gelangen, damit er durch die gemeinschaftliche Lebensführung mit ihnen das ihnen von Gott Offenbarte verstehe und im übrigen, gleichsam mit ihnen verbunden, der Gefahr, die den Sündern droht, und dem Feuer, das ihnen am Tage des Gerichtes bevorsteht, entgehe und das erlange, was den Heiligen aufbewahrt ist im Reich der Himmel, was kein Auge sah . . ., was bereitet ist denen, die κατ' ἀρετὴν leben und Gott und den Vater in Christus Jesus, unserm Herrn, lieben . . .« Die geforderte ἀρετὴ ist, kurz gesagt, der an Christus orientierte Glaubensgehorsam der biblischen Heiligen.

Es gibt nun allerdings ein paar Stellen, an denen Athanasius von *Imitatio Dei* redet. Das scheint im Widerspruch zu den bisher untersuchten Texten zu stehen. Darum sind die in Frage kommenden Passagen im folgenden gesondert zu untersuchen.

## 2. *Imitatio Dei*, Ausnahmen

Die Schriften, in denen Athanasius, seiner Konzeption von der *Imitatio sanctorum* zuwider, von *Imitatio Dei* redet, stammen nicht aus einer bestimmten Phase – etwa der Frühphase – seines Wirkens. Da die früheste von ihnen 339, die letzte 369/371 entstanden ist, scheinen sich also die Schwierigkeiten, die dem bisher gewonnenen Ergebnis entgegenstehen, noch zu erhöhen.

*Epistula encyclica*<sup>74</sup> c. 7, 5. Athanasius rechnet damit, daß die Eusebianer brieflich zugunsten des Gegenbischofs Gregorius intervenieren werden, und ermahnt deshalb die Adressaten seines Rundschreibens, daß sie, auch darin τὸ ἀπροσωπώληπτον τοῦ θεοῦ μιμησάμενοι, die Überbringer der Briefe abweisen sollen. Er spielt auf 1. Petr. 1,17 an und hat offenbar vom Kon-

<sup>73</sup> Vgl. Meijering, a.a.O. (Anm. 51), 57 f.

<sup>74</sup> Eingehende Analyse, in der aber c. 7, 5 unberücksichtigt bleibt, bei W. Schneemelcher, *Die Epistula encyclica des Athanasius*: ders., Ges. Aufs. (s. Anm. 1), 290–337.

text 1,13ff her den besonders an 1,16 (Lev. 19,2: »Ich bin heilig, und ihr sollt heilig sein«) orientierten Wandel *κατὰ τὸν καλέσαντα* im Auge.

Im Zusammenhang mit der Hauptthese der *oratio III contra Arianos*,<sup>75</sup> daß Christus kein inspirierter Mensch sei, hat Athanasius auch von der Nachahmung Gottes sprechen können. Aufschlußreich ist in c. 10 die Auseinandersetzung mit den Gegnern, die die Einheit von Vater und Sohn auf die Einheit ihrer Übereinstimmung und auf die Identität ihrer Lehre beziehen. Damit aber würde nach Auffassung des Athanasius alles, was in Übereinstimmung mit Gottes Willen sei, in den Rang von Gottes Sohn, der allein die *εἰκὼν* Gottes sei,<sup>76</sup> aufrücken und dessen Einzigartigkeit gefährden; mithin also auch sehr viele Menschen, die Märtyrer, Apostel, Propheten, Patriarchen und alle, die das Gebot des Herrn, barmherzig zu sein wie der Vater in den Himmeln (Lk. 6,36), beobachteten und das Apostelwort einhielten: »Seid also Nachahmer Gottes (*μιμηταὶ τοῦ θεοῦ*)...« (Eph. 5,1–2). Viele seien auch Nachahmer des Paulus geworden, wie er Nachahmer Christi gewesen sei (vgl. 1. Kor. 11,1). Keiner von ihnen aber sei Logos, Sophia, eingeborener Sohn, Bild gewesen und habe zu sagen gewagt »Ich und der Vater sind eins« oder »Ich im Vater und der Vater in mir«; alle stünden unter den Worten von Ex. 15,11 und Ps. 89,7. In seiner Argumentation stellt Athanasius also neben das – für sein *Imitatio*-Verständnis offenbar grundlegende – Wort aus dem Korintherbrief das deuteropaulinische Wort Eph. 5,1–2, das seinerseits mit Lk. 6,36 kombiniert wird. Diese Konstellation ist zu beachten, um die Ausführungen cc. 19ff recht zu verstehen. Dort wird das Thema von c. 10 wieder aufgenommen, indem nun 1. Kor. 11,1 nicht mehr erwähnt wird und Eph. 5,1 auch nur implizit bestimmend bleibt.

Der in verschiedener Hinsicht bemerkenswerte Abschnitt cc. 19ff<sup>77</sup> kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht die verdiente ausführliche Würdigung, die einer eigenen Untersuchung vorbehalten werden muß, finden. Zur Problematik der *Imitatio Dei* ist jedoch folgendes anzumerken: Athanasius nimmt mit Lk. 6,36 und Mt. 5,48 (»Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist«) eine Kombination von Herrenworten auf, die ihm wohl aus der Tradition bekannt ist:<sup>78</sup>

Origenes, *sel. in Gen. 1,26*: Wer Gerechtigkeit und Heiligkeit liebt und das Gebot des Erlösers Lk. 6,36 + Mt. 5,48 tut und einhält, wird *τὸ κατὰ*

<sup>75</sup> Knappe Mitteilungen meiner Auffassung über die 3. Arianerrede – angesichts des Versuchs von *Ch. Kannengiesser*, sie unter Zuhilfenahme einer Sekretärshypothese Athanasius abzusprechen (RSR 63, 1975, 438) – in TRE 4, 339. 2–9; 345. 38–50, und in meinem Aufsatz „Das kritische Wort vom Kreuz und die Christologie bei Athanasius von Alexandrien“, in: *Theologia crucis – signum crucis*. FS für Erich Dinkler. Hg. v. C. Andresen und G. Klein. Tübingen 1979, 452 Anm. 12.

<sup>76</sup> S. die überzeugende Arbeit von Régis Bernard, *L'image de Dieu*, (Théologie 25), Paris (1952).

<sup>77</sup> Im Zusammenhang seiner Interpretation der Theologie des Athanasius, die er als „*ora et labora Theologie*“ charakterisierte, wurde auch *D. Ritschl*, Athanasius (Theologische Studien 76), 1964, 73, auf cc. 19 ff. aufmerksam, ohne sich allerdings näher darauf einzulassen.

<sup>78</sup> Beachte die Bedeutung, die Mt. 5, 43–48 in Crouzels Beitrag (s. Anm. 65) zukommt.

πάντα Bild Gottes. (Für Athanasius ist Christus εἰκὼν, Menschen hingegen sind κατ' εἰκόνα.)<sup>79</sup> – Origenes, *de principiis* IV, 4, 10: Im Menschen können durch Streben und Imitatio die Tugenden vorhanden sein, die in Gott wesentlich sind. Darauf weist der Herr mit Lk. 6, 36 + Mt. 5, 48 hin; womit bewiesen sei, daß alle Tugenden in Gott immer vorhanden seien, daß sie vom Menschen aber nur allmählich und einzeln errungen würden. »Unde et consanguinitatem quandam per hoc habere videntur ad deum.« (Athanasius betont, indem er in cc. 19ff die traditionelle Imitatio Dei-Argumentation aufnimmt, den Unterschied von Sohn [φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ] und Söhnen [θέσει καὶ χάριτι].) – Origenes, *contra Celsum* VI, 63, zieht zur Erläuterung von Gen. 1, 26 die Stellen Mt. 5, 48; Lev. 11, 45 (vgl. Athanasius, *Epistula encyclica* c. 7, 5); Eph. 5, 1 heran. – Daneben noch: Origenes, Fragm. 109 in Matth. 5, 45 und Fragm. 112 in Matth. 5, 48 (Klostermann).

Da das Reden von der *Imitatio Dei* sich auf Eph. 5, 1 stützen kann, steht Athanasius nicht an, diese Wendung aus der Tradition aufzunehmen, indem er sie als Bestandteil theologischer Argumentation in den Dienst seiner neuen Imago Dei-Lehre stellt und damit zugleich eine in der alexandrinischen Tradition auch schon überkommene Bemühung um Differenzierung, die die menschliche Vollkommenheit von der Vollkommenheit Gottes bis zu einem gewissen Grade abzuheben weiß,<sup>80</sup> entscheidend verstärkt. Das athanasianische Reden von der *Imitatio Dei* in cc. 19ff ist durch die Diskussion bestimmt und zeigt terminologische, nicht eigentlich sachliche Unterschiede zu der Konzeption, die Athanasius vor allem im Anschluß an 1. Kor. 11, 1 vertreten hat.

In *epistula ad Afros*<sup>81</sup> c. 7 hat Athanasius seine Argumentation von *oratio III contra Arianos* c. 19 wiederholt, nun ebenfalls im Zusammenhang mit der Bemühung um das rechte Verständnis der johanneischen Aussagen über das Einssein des Sohnes mit dem Vater. Da dieses Einssein von den Gegnern als ,δμοιότης durch vollkommene Tugend und Übereinstimmung im Willen' verstanden wird, wendet Athanasius hiergegen ein, daß ,Gleichheit durch Tugend und Willen' freien Willen und damit Veränderlichkeit voraussetze, die für den Logos ausgeschlossen, Geschöpfen hingegen eigentümlich sei. »Denn wir ahmen, obwohl wir der οὐσία nach Gott nicht gleich werden können, dennoch, wenn wir aus Tugend besser werden, Gott nach (μιμούμεθα τὸν θεόν), indem auch dies vom Herrn aus Gnaden geschenkt wird (χαρισμαμένου), der da sagt: ,Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist' (Lk. 6, 36); ,seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist' (Mt. 5, 48)« (c. 7, 4).

Hiernach halte ich fest: 1. Für Athanasius ist Gehorsam gegen das Gebot des Herrn (Lk. 6, 36 + Mt. 5, 48) – da ἀρετή nach *de incarnatione* c. 57<sup>82</sup> zu ver-

<sup>79</sup> S. Bernard, a.a.O. (Anm. 76).

<sup>80</sup> Klemens von Alexandrien, *Stromata* II, 97, 1–101, 2. – Origenes, Fragm. 112 in Matth. 5, 48 (Klostermann).

<sup>81</sup> Athanasius verfaßte dies Schreiben einer ägyptischen Synode, die 369/371 getagt hat.

<sup>82</sup> S. oben S. 186.

stehen ist – als Glaubensgehorsam ein Gnadengeschenk des Herrn. – 2. Die Frage nach der Einheit von Vater und Sohn läßt Athanasius in der dritten Arianerrede und in der *epistula ad Afros* für seine Argumentation die Wendung von der *Imitatio Dei* (Eph. 5,1) aufnehmen, um mit ihr den Abstand von Sohn (φύσει) und Söhnen (θέσει), nicht aber etwa deren *consanguinitas* zu charakterisieren; darum wird denn auch das Thema der *Imitatio sanctorum* in jenem Zusammenhang nicht akut. – 3. In »barmherzig wie« (Lk. 6,36), »vollkommen wie« (Mt. 5,48), »einssein wie« (Joh. 17,11.23) meint das »wie« nicht Gleichheit, also Gott gleich sein (Ex. 15,11; Ps. 89,7.82,2), sondern *Imitatio*, also nur *Imitatio Dei*. – 4. »Aus Tugend besser werden« (ep. ad Afros c. 7,4), das an dieser Stelle nach seinem Modus nicht expliziert wird, ist m. E. im Rahmen der sonst oft genug präzisiert artikulierten athanasianischen Konzeption von der *Imitatio sanctorum* zu sehen. – 5. Im ganzen darf festgestellt werden, daß gegenüber der breitgestreuten Bezeugung der athanasianischen, in 1. Kor. 11,1 begründeten Konzeption von der *Imitatio sanctorum* das Reden von der *Imitatio Dei* (nach Eph. 5,1) bei Athanasius auffällig zurücktritt; zudem ist es durch die Tradition (Origenes) und zugleich durch die athanasianische Imago-Lehre (gegen die Tradition) wie schließlich auch noch durch die athanasianische Konzeption von der *Imitatio sanctorum* bestimmt. Der Zuwendung zur paulinischen μίμησις entspricht übrigens – ebenfalls gegen Origenes – das auffallende Zurücktreten der Nachfolgeterminologie (ἀκολουθεῖν, ἔπεσθαι, Verben mit ὀπίσω) bei Athanasius. Aus diesen Gründen dürfen wohl die angeführten Stellen, an denen von der *Imitatio Dei* geredet wird, als *Ausnahmen* bezeichnet werden.<sup>83</sup>

Ich muß zum Schluß aber noch auf eine Besonderheit der athanasianischen *Imitatio sanctorum* zu sprechen kommen, die oben durch *epistula ad Dracontium* c. 3,2 nur erst etwas undeutlich zu Gesichte kam.

### 3. *Recitatio der Worte biblischer Heiliger*

Athanasius hat in *epistula ad Dracontium* c. 3,2 dazu aufgefordert, bei Verfolgungsgefahr mit Paulus das Apostelwort Röm. 8,37 zu sprechen. Damit ist ein anderer Modus der *Imitatio sanctorum* angedeutet, der nicht mehr nur die in Freiheit geschehende Nachahmung von πράξεις der vorbildlich gehorsamen, biblischen Heiligen, sondern die Bindung an deren Worte betrifft. Daß Athanasius selber Taten und Worte der Heiligen unterscheidet, ist uns schon aus *epistula ad Marcellinum* c. 11 (oben III. c. 1.) bekannt. In diesem Brief finden wir denn auch die beste Auskunft für die anliegende Frage. Das Schreiben ist mit seiner ausführlichen Belehrung über den Psaltergebrauch in der alten Kirche sehr verbreitet gewesen (*Codex Alexandri-*

<sup>83</sup> Ohne spezielle Bestimmung begegnet μίμησις in *de decretis Nicaenae synodi* c. 20,3: Die Väter von Nicäa hätten, nach entsprechender Bemühung um die Heilige Schrift, gegenüber Asterius und Arius die Homousie des Sohnes mit dem Vater auch aus dem Grunde festgehalten, weil die ὁμοιωσις des Sohnes und seine Unveränderlichkeit eine andere sei als die »Nachahmung, die, wie man sagt, bei uns statthat und die wir aus Tugend durch die Beobachtung der Gebote uns aneignen«. Versteht man ἀρετή nach *de inc.* c. 57, ist auch diese Aussage im Rahmen der athanasianischen Konzeption von der *Imitatio sanctorum* zu sehen.

nus, Prologe zu den Psalmen) und wurde auch neuerdings verdienstermaßen wieder eingehender untersucht, ohne daß jedoch dabei unser Problem Berücksichtigung fand. Deshalb seien hier – gewissermaßen als vorläufige Ergänzung der ausgezeichneten Beiträge von RONDEAU<sup>84</sup> und SIEBEN<sup>85</sup> – die einschlägigen Passagen des Briefes in Kürze angeführt.

Nach der Auffassung des Athanasius, die er von einem (fiktiven?) γέρων übernommen haben will, dienen die verschiedenen Bücher der Heiligen Schrift bei aller Unterschiedlichkeit der διακονία, die ihren Verfassern durch den Heiligen Geist auferlegt ist, doch derselben Aufgabe. »Denn das Mehr oder Weniger macht bei dieser Aufgabe keinen Unterschied aus, damit ein jeder unablässig den ihm zukommenden Dienst (διακονία) vollkommen leiste« (c. 10).<sup>86</sup> Athanasius beschreibt im Vergleich mit den anderen biblischen Büchern den besonderen Dienst, den die Psalmen leisten. Hört man von den anderen Büchern nur das Gesetz, das befiehlt, was man tun oder lassen soll, nur Prophetien über das Kommen des Erlösers und nur Geschichten über die Taten der Könige und Heiligen, erkennt man in den Psalmen außerdem noch τὰ κινήματα τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς, indem man zugleich nicht nur lernt, daß man, sondern wie man Leiden ertragen und heilen, sich enthalten, seinen Sinn ändern, sich bewähren, reden, hoffen, Verfolgung ertragen, für Rettung danken, bekennen muß. In diesem Zusammenhang hat der oben angeführte Satz aus c. 11 seinen Ort;<sup>87</sup> und es ist hier nur noch hinzuzufügen, daß Athanasius zur Wiederholung der Psalmen bei Lesern und Hörern (»als wenn es die eigenen Worte seien« an Paulus erinnert (vgl. Osterfestbrief 43: Phil. 3,1; 2. Kor. 1,13)). Die Worte des Elia, des Elisa, der Patriarchen, des Moses, der Propheten wagt niemand nachzuahmen (c. 11). Die Psalmen aber schließen mit Notwendigkeit die πράξεις von Bewahrern und Übertretern des Gebotes ein und enthalten die Worte, die von ihnen zu sprechen sind (c. 11); sie sind wie ein »Spiegel«,<sup>88</sup> an dem die Bewegungen unserer Seele zu erkennen und auf rechte Weise zu orientieren sind, zur διόρθωσις τῆς ἡμῶν πολιτείας (c. 12). Das Ganze ist eine Gnadengabe des um unsertwillen Mensch gewordenen Herrn, der uns durch seinen Tod erlöste und uns seine himmlische πολιτεία zeigen wollte. Er lehrte nicht nur, sondern tat auch, was er lehrte, damit jeder ihn hört und angesichts seines Bildes nach seinem Vorbild handelt, wenn er dessen Wort hört: »Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig« (Mt. 11,29). Der Herr gab in sich das vollkommenste Vorbild zur Tugend: Geduld, Menschenliebe, Güte, Mut, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit; alles ist in ihm zu finden, »so daß dem nichts zur Tugend mangelt, der dieses menschliche Leben mit Überlegung betrachtet« (c. 13). Daß Athanasius hier

<sup>84</sup> M. J. Rondeau, L'épître à Marcellinus sur les psaumes: Vigiliae Christianae 22 (1968), 176–197.

<sup>85</sup> H.-J. Sieben, Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus: Theologie und Philosophie 48 (1973), 157–173.

<sup>86</sup> Vgl. diesen Satz mit dem oben S. 182 zitierten Satz aus *ep. ad Drac.* c. 9, 2.

<sup>87</sup> S. 184.

<sup>88</sup> S. hierzu Sieben, a.a.O. (Anm. 85), 163 f.

jedoch nicht eine direkte *Imitatio Christi* meint, wird daraus ersichtlich, daß er sofort wieder 1. Kor. 11,1 zitiert und auch die Psalmen unter seiner Konzeption der *Imitatio sanctorum* einbringt (c. 13). Die ganze Heilige Schrift ist Lehrerin der Tugend und des wahren Glaubens, die Psalmen aber geben gewissermaßen ein Bild der Lebensweise (διαγωγῆ) der Seele (c. 14). Für Athanasius sind sie auf das ausgerichtet, was vergleichsweise die Etikette bei Hofe intendiert (c. 14). Ist in den Psalmen »das ganze Leben der Menschen« umschlossen, kann ihre Anleitung je nach Situation zum Gebet an Gott in Anspruch genommen werden (c. 30). Dabei kommt es darauf an, daß ihre Worte nicht ausgeschmückt und verändert werden; »man soll hingegen das Geschriebene so schlicht vortragen, wie es gesagt ist, damit die Männer, die es auftragsgemäß ausrichteten (διακονήσαντες), ihre eigenen Worte erkennen und mit uns beten; damit vielmehr der Geist, der in den Heiligen sprach, beim Vernehmen der Worte, die er ihnen eingegeben hat, sich auch unserer ‚annehme‘ (vgl. Röm. 8,26). Denn um wieviel das Leben der Heiligen besser ist als das der anderen, um soviel wird man wohl mit Recht auch ihre Worte für besser und stärker halten als die, die von uns verfaßt werden« (31). Haben die Heiligen damit Gott gefallen und ihre Kämpfe bestanden (31), darf nun in der *Imitatio sanctorum*, die hier von Athanasius als Nachsprechen von Worten der Psalmisten anempfohlen wird, Erhöhung, Trost, Schutz, Bußruf, Stärkung und Ermunterung erwartet werden. »Der Beter der Psalmen wird in Ewigkeit nicht von der Wahrheit abweichen, sondern wird die Betrüger und Verführer widerlegen; und dafür bürgt nicht ein Mensch, sondern die ganze Heilige Schrift« (32). »Indem du das einübst und so mit Verstand die Psalmen liest, wirst du unter Führung des Geistes den Sinn in jedem (von ihnen) begreifen können; und du wirst auch nach einem solchen Leben streben, wie es die Heiligen führten, die Gott in sich trugen (θεοφορούμενοι) und diese Worte sprachen« (33).

Wird namentlich aus der *epistula ad Marcellinum* die Geltung der athanasianischen Konzeption von der *Imitatio sanctorum* für »das ganze Leben der Menschen«, für ihr Tun und Sprechen, evident, versteht man die besondere Bindung des Athanasius an die Heilige Schrift. Das heißt aber zugleich, daß Athanasius mit seiner *Imitatio sanctorum* nicht zu jener »Rasse« zu rechnen ist, der die Lektion übel bekommt, weil sie nur abguckt, »wie er räuspert, wie er spuckt«; der sich das Vorbild entzieht, weil sie sich damit begnügt, es nur im Peripheren nachzuahmen.<sup>89</sup> Die Bibel ist aber auch nicht einfach nur eine Waffe für den alexandrinischen Bischof, dem »jede Distanzierung zwischen dem religiösen Anliegen, das er vertritt, und der kirchlichen Position, die er zu halten wünscht«, fehlt.<sup>90</sup> Norm für die Vertretung seines »religiösen

<sup>89</sup> In diesem Zusammenhang sei nochmals nachdrücklich auf die wichtigen Ergebnisse des genannten Beitrages von Sieben (Anm. 85) verwiesen.

<sup>90</sup> Vielleicht ist die Problematik der neuzeitlichen Athanasiusbilder nicht zuletzt von dem Problem betroffen, das Luther in seiner Aufzeichnung vom 16. 2. 1546 reflektierte: *Scriptores Sanctos sciat se nemo gustasse satis, nisi 100 annis cum prophetis (, ut Elia et Elisaeo, Joanne Baptista, Christo et Apostolis: Aurifaber) Ecclesias gubernarit* (WA 48, 241). Da Athanasius mit seiner Konzeption der *Imi-*

Anliegens« wie für die Wahrnehmung seiner bischöflichen Pflichten ist ihm die Heilige Schrift. Es dürfte einer Überlegung wert sein, inwiefern das, was Schwartz an den athanasianischen Schriften als Fehlen eines »persönlichen, menschlichen Zuges« moniert hat, der Konzeption des Athanasius von der *Imitatio sanctorum* und damit seiner Bemühung um Glaubensgehorsam, die einer mit eigenen Kräften allein inszenierten Selbstverwirklichung oder Pflege der »persönlichen Züge« entgegenwirkt, genau entspricht.<sup>91</sup> An dem Maßstab der Heiligen Schrift ist das athanasianische Tun und Reden, mit dem sich der alexandrinische Bischof durchaus in Distanz zu dem vorbildlichen Glaubensgehorsam der biblischen Heiligen weiß, zu messen; wie denn auch dementsprechend die Bemühungen der Athanasiusbiographen an demselben Maßstab zu messen sind. Ist *vita Athanasii* mithin »Auslegung der Heiligen Schrift«, ist Athanasius geradezu ein klassischer Fall der »Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift«.<sup>92</sup> Und in diesem Sinne wird ein Athanasiusbiograph angesichts der altkirchlichen und neuzeitlichen Athanasiusauffassungen dem Appell von ADOLF HARNACK zustimmen: »Es gilt die Zunge im Zaum zu halten, der falschen Legende kräftig entgegenzutreten und mitzuarbeiten an der Überlieferung der Wahrheit und der Kraft, an der Überlieferung der wahren Legende!«<sup>93</sup> Διὰ τοῦτο ἄπερ αὐτός τε γινώσκω . . . καὶ ἂ μαθεῖν ἠδυνήθην παρ' αὐτοῦ . . . γράφαι τῇ εὐλαβείᾳ ὑμῶν ἐσπούδασα πανταχοῦ τῆς ἀληθείας φροντίσας, ἵνα μήτε πλεον τις ἀκούσας ἀπιστήσῃ μήτε πάλιν ἐλάττονα τοῦ δέοντος μαθῶν καταφρονήσῃ τοῦ ἀνδρός. (mit Athanasius, *vita Antonii prooem.*)

*tatio sanctorum* als Bischof von Alexandrien auf dem von Luther gemeinten Weg war und auch für ihn – konzeptionell bestimmt – die Luthersche Voraussetzung des eigenen Abstandes zur Heiligen Schrift galt, hat der Luthersche Satz *mutatis mutandis* auch für die Interpretationsbemühungen um das athanasianische Wirken Geltung. (Man stelle sich z. B. einmal die Frage, welches Verhältnis wohl E. Schwartz zu Problemen der Kirchenleitung, mit denen Athanasius zeit seines Lebens befaßt war, gehabt hat.)

<sup>91</sup> Der *Anfechtung* begegnet Athanasius mit der *Imitatio sanctorum*. Osterfestbrief 19 erinnert an die Jünger bei der Stillung des Sturmes: Sie weckten den Logos, der mit ihnen war, und er stillte den Sturm; sie wurden gerettet und wurden Prediger und Lehrer; als solche belehrten sie uns, damit wir bei Anfechtungen ihnen im Glauben ähnlich werden.

<sup>92</sup> Damit kann für Athanasius durchaus an ein engeres und weiteres Verständnis von Auslegung angeknüpft werden, wie es G. Ebeling in seinem Programm »Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift« von vornherein gefordert hatte und wie es jetzt K. Bornkamm (ZThK 75 [1978], 436–466) mit Recht wieder sicherzustellen sucht, nachdem es sich die Kritik des Programmes durch einseitige Aufnahme eines engeren Verständnisses von Auslegung weithin zu leicht gemacht hatte. – Für Athanasius, in seiner *Imitatio sanctorum*, kommt gewiß das weitere Verständnis von Auslegung in Betracht, daneben aber – in Korrespondenz zu seiner profilierten Theologie – auch das engere; zu diesem: T. F. Torrance, *The hermeneutics of St. Athanasius: Ekklesiastikos Pharos* 52/1 (1970), 446–468; 52/2–3 (1970), 89–106; 52/4 (1970), 237–249, und besonders H. J. Sieben, *Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase: Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, ed. Ch. Kannengiesser (Théologie historique 27), Paris (1974), 195–214.

<sup>93</sup> Adolf Harnack, *Legenden als Geschichtsquellen: ders., Reden und Aufsätze I*, 1904, 26.

*By*