

# *Antonius redivivus* oder gar *alter Christus*

## Die Darstellung des Martin von Tours in der *Vita* von Sulpicius Severus

ANDREAS MÜLLER

### 1. Einleitung

Einleitend beginne ich mit einigen grundsätzlichen, warnenden Bemerkungen aus meiner Sicht zu dem Thema des vorliegenden Sammelbandes, die in der bisherigen Literatur so zugespitzt nicht zu finden sind: Intertextuelle Bezüge lassen sich ausschließlich in literarischen Quellen erheben. Insbesondere von den Protagonisten hagiographischer Literatur umgesetzte Topoi sind aber nicht zwangsläufig auf Prägung durch ältere Vorbilder in der Literatur zurückzuführen. Im spätantiken Mönchtum ist durchaus davon auszugehen, dass sich bestimmte monastische Verhaltensmuster und Ideale einfach nur durch die mönchische Lebenspraxis weitertradiert haben und deswegen in vergleichbarer Weise in der Literatur auftauchen. Verhaltensweisen bei Mönchen der Spätantike können dementsprechend lediglich auf Gemeinplätzen monastischen Lebens basieren. Dies erschwert die Erhebung von intertextuellen Bezügen. Vergleichbare biographische Züge etwa sind nicht zwangsläufig auf die Kenntnis entsprechender hagiographischer Texte als Folie für das Erstellen einer neuen Hagiographie zurückzuführen.

In der nun zu fokussierenden *Vita Martini* ist allerdings u.a. eine Nutzung der *Vita Antonii* als zu überbietender Kontrastfolie so deutlich, dass von einer direkten Nutzung dieser Vorlage zur literarischen Konstruktion eines Heiligen auszugehen ist. Dies gilt auch dann, wenn Intertextualität nicht direkt in Form von Zitaten nachzuweisen ist.

Intertextualität kann jedenfalls durchaus auch eine zentrale Bedeutung bei der Konstruktion monastischer Identität haben. Indem sich spätantike Hagiographen in ihren Texten auf literarische Vorbilder zurückbeziehen, konstruieren sie eine monastische Identität auch über die konkreten behandelten Persönlichkeiten hinaus. Dies möchte ich im Folgenden anhand eines berühmten Textes aus dem gallischen Raum erläutern.

Kaum ein Text der Spätantike wirkt auf Anhieb so stark von Fiktion<sup>1</sup> bestimmt und andererseits so intensiv von anderen Texten geprägt wie die *Vita Martini* des Sulpicius Severus. Der moderne Leser hält sie jedenfalls bereits bei oberflächlicher Lektüre für deutlich von den Intentionen des Verfassers der *Vita* geprägt. Im Zentrum des Textes stehen nämlich weniger konkrete historische Angaben bzw. biographische Fakten aus dem Leben des Bischofs von Tours, als vielmehr eine Fülle von Wunderberichten und Hinweisen auf die missionarische Tätigkeit des Bischofs. Insbesondere im Bereich der Chronologie des Lebens Martins lassen sich die Tendenzen des Sulpicius relativ leicht erkennen, Martin als einen optimalen *miles Christi* darzustellen, der nicht einmal lange im Heer gedient hat, sondern früh zu seiner Entscheidung für Christus gekommen ist. Unschwer wird deutlich, dass diese Feststellung weniger den Realitäten als vielmehr den Absichten des Verfassers der *Vita* entspricht.<sup>2</sup>

In der Forschung ist bereits deutlich erkannt, dass die Lebensbeschreibung nicht nur auf die Bibel, sondern auch auf andere hagiographische Texte wie vor allem die *Vita Antonii* des Athanasius von Alexandrien zurückgreift.<sup>3</sup> Ich halte daher die Beschäftigung mit der *Vita Martini* im Rahmen unserer Fragestellungen für äußerst ergiebig.

## 2. Die Intention des Sulpicius

Grundsätzlich geht es Sulpicius Severus darum, mithilfe zahlreicher intertextueller Verbindungslinien sein Idealbild eines Bischofs und Asketen zu entwerfen. Dieser Bischof ist nicht nur für christliche Leserinnen und Leser beeindruckend. Dementsprechend stellt Sulpicius Martin gleichsam als *alter Christus* vor, als einen Menschen, der sich äußerst intensiv um die Nachfolge Christi bemüht und sich auch in dieser bewährt.<sup>4</sup> Elemente aus der tatsächlichen Biographie des Martin wie sein langer Dienst im Militär werden zu diesem Zwecke umgebogen oder zumindest nivelliert. Hans Reinhard Seeliger hat zuletzt da-

---

<sup>1</sup> Zur Diskussion über die Historizität respektive Fiktionalität der *Vita Martini* vgl. u.a. Stancliffe 1983; ferner Burton 2017, bes. 9 mit Verweis auf weitere Literatur. Ebd. 25–32 beschäftigt sich Burton auch mit dem Genre Hagiographie der *Vita* und weist auf Parallelen in Biblischer Literatur, Martyrologien und christlichen Viten hin. Vgl. auch ausführlich zur Historizität der *Vita Fontaine* 1967, 171–210; ferner Barnes 2010.

<sup>2</sup> Vgl. u.a. Seeliger 2015, bes. 310 f.

<sup>3</sup> Vgl. zum Verhältnis der *Vita Martini* zur *Vita Antonii* vor allem Tornau 2001; vgl. a. bereits in groben Zügen Fontaine 1967, 131; ferner Gemeinhardt 2013, 150–152.

<sup>4</sup> Zu biblischen Typologien für Martin vgl. Burton 2017, 32–40. Auch Burton verweist auf die Parallelen zwischen der Schilderung Jesu und der des Martin. Fontaine 1967, 128 spricht von einer „typologie christique“, die er allerdings von einer „stylisation apostolique“ nicht getrennt wissen will. Vgl. zum Konzept der Typologie aber auch kritisch von der Nahmer 2017, 289 f.

rauf hingewiesen, dass sich in der Vita Martins Ungereimtheiten finden, die sich nur so erklären lassen.<sup>5</sup>

In der folgenden Untersuchung werden wir sehen, dass Sulpicius auch mit anderen Paradigmen aus der Bibel und der spätantiken christlichen Literatur arbeitet, um Martin nicht nur als getreuen Nachfolger biblischer und späterer Vorbilder zu charakterisieren. Vielmehr überbietet der Protagonist der Vita diese Vorbilder auch noch auf ganz eigene Weise.

Sulpicius Severus will Martin aber nicht nur einem christlichen Publikum nahebringen. Vielmehr wendet er sich mit seiner Vita auch an pagan geprägte Rezipienten. Dies wird besonders durch seinen Stil deutlich. In auffälliger Weise kopiert Sulpicius, der sich selbst in einer Art *captatio benevolentiae* in der *praefatio* als ungeeignet zum Schreiben darstellt,<sup>6</sup> dann doch den Stil antiker Historiographie. Dadurch ist es ihm gelungen, nicht nur auf einen herausragenden Bischof hinzuweisen, sondern diesem auch ein stark rezipiertes literarisches Denkmal zu setzen. Gehen wir dem zunächst mit einem paradigmatischen Blick auf die *praefatio* der Vita nach. Ohne Schwierigkeiten ließen sich Intertextualitäten zu paganer Literatur auch an anderen Stellen der Vita finden.

### 3. Die adversative Rezeption antiker historiographischer Topoi – die *praefatio*

Sulpicius Severus war an der gallischen Rhetorenschule zu Bordeaux ausgebildet worden und dementsprechend auch in der Lage, Schriften auf hohem literarischem Niveau abzufassen.<sup>7</sup> Gleichwohl spiegelt seine *praefatio* eine Problematisierung dieser Bildung wieder. Dementsprechend betont Sulpicius, nur in einer ungepflegten Sprache (*sermo incultior*) schreiben zu können, weswegen er sein Werk auch von dem Adressaten Desiderius eigentlich nicht weiterverbreitet sehen wolle.<sup>8</sup> In jedem Fall solle Nachsicht gegenüber der sprachlichen Ungenügsamkeit der Vita geübt werden. Der Inhalt sei schließlich auch viel wichtiger als die sprachliche Form. Letztlich hätten ja auch die Apostel nicht als Redner, sondern als Fischer in sehr erfolgreicher Weise das Heil verkündet.

In direkter Abgrenzung von Sokrates und Hektor erklärt Sulpicius, dass man sich um andere Vorbilder bemühen müsse. Man kann also in der *Praefatio* sogar adversative intertextuelle Bezüge wahrnehmen. Heidnische Philosophen und heidnische Mythen gelten gleichsam als Gegenkonzept zur biblisch-christlichen

<sup>5</sup> Vgl. nochmals Seeliger 2015, 310 f.

<sup>6</sup> Vgl. zur Selbsteinschätzung des Sulpicius u.a. sein Dedikationsschreiben 1.5, Sulpicius v. Mart. Dedikationsschreiben 1 (SC 133, 248–250 Fontaine).

<sup>7</sup> Vgl. von der Nahmer 1994, 165.

<sup>8</sup> Vgl. Sulpicius, v. Mart. Dedikationsschreiben 1 (248 F.).

Wahrheit.<sup>9</sup> Dies ist allerdings nur eine Seite der Medaille, und sie ist enorm rhetorisch aufpoliert.

Denn auf der anderen Seite bedient sich Sulpicius ja genau der Sprache, die er eigentlich verurteilt. Nur scheinbar übt er sich im *sermo rusticus*. Insbesondere seine Briefe machen deutlich, dass er mit der *Vita Martini* sogar explizit Ruhm gesucht hat.<sup>10</sup>

Die intertextuellen Bezüge der *Praefatio*, die der Untermauerung der Intentionen des Sulpicius dienen, hat u.a. Richard Klein in einer beachtenswerten Studie herausgearbeitet.<sup>11</sup> Im Folgenden soll – unter Rückgriff auf die Beobachtungen u.a. von Klein – an ausgewählten Stellen noch genauer demonstriert werden, dass der Autor der Martinsvita intensiv auf pagane Literatur zurückgreift, die allerdings z.T. auch vor ihm von christlichen Autoren bereits rezipiert worden ist.

Die Einleitung in die Schrift des Sulpicius lässt sich in zwei Teile gliedern.<sup>12</sup> Zunächst stellt der Autor ein Widmungsschreiben an seinen – nicht mehr eindeutig zu identifizierenden – „innig geliebten Bruder Desiderius“ voran. Es folgt dann die eigentliche *praefatio*, in der die Intention und die Rahmenbedingungen der Schrift noch einmal – wohl auch für ein breiteres Publikum – aufgeführt werden.

Praefationes bedienten sich bekanntlich spätestens seit der hellenistischen Zeit bestimmter Konventionen.<sup>13</sup> Und auch wenn sich Sulpicius in demonstrativer Bescheidenheit übt und zumindest den Wortlaut (*verba*) seiner Schrift als wertlos darstellt, befolgt er doch auf der anderen Seite – wie bereits bemerkt – bis aufs äußerste rhetorische Konventionen, ja liefert eine stilistisch exzellente *praefatio*.

Schon die einleitenden Bemerkungen des Widmungsschreibens entsprechen diesen Konventionen. Sulpicius betont, dass er keine Veröffentlichung vorgesehen, letztlich aber dem intensiven Drängen des Desiderius nachgegeben habe.<sup>14</sup> Seit dem *Auctor ad Herennium* lässt sich eine ähnliche Argumentation in lateinischen rhetorischen Schriften beobachten. Cicero hat vergleichbare Topoi in seiner Schrift *Orator* festgelegt.<sup>15</sup> Ähnlich wie Tacitus in seinem *Agricola* betont auch Sulpicius seine kunstlose und ungelenke Sprache, um durch solche *loci modestiae* Aufmerksamkeit und Wohlwollen zu erhalten.<sup>16</sup> Selbst die Bezeichnung seines Buches als *libellus*, als Büchlein, knüpft bereits an Vorbilder wie Cicero oder Catull an.<sup>17</sup> Ähnliches gilt für weitere Ausdrücke der vermeintlichen Bescheidenheit. Wenn Sulpicius seine Schrift als *scheda* bezeichnet, als unfertiges literarisches Pro-

<sup>9</sup> Vgl. von der Nahmer 1994, 165.

<sup>10</sup> Vgl. von der Nahmer 1994, 165; 175 unter Bezug auf die *Epistula ad Eusebium* und Fontaine 1967, 49–58 und 76 sowie das Zeugnis des Posthuanianus in den Martinsdialogen I 23.

<sup>11</sup> Vgl. Klein 1988.

<sup>12</sup> So auch Klein 1988, 12.

<sup>13</sup> Vgl. Klein 1988, 6.

<sup>14</sup> Vgl. nochmals Sulpicius, *v. Mart.* Dedikationsschreiben 1 (248 F.).

<sup>15</sup> Vgl. Klein 1988, 6.

<sup>16</sup> Vgl. Klein 1988, 6.

<sup>17</sup> Vgl. Cicero, *orat.* 1,94 (Z. 4 f. Wilkins); Catull, *carm.* 1,1 f. (ed. Mynors) und Klein 1988, 13.

dukt, so antizipiert er damit u.a. Formulierungen Isidors.<sup>18</sup> Wenn er betont, dass das Buch vier geschlossene Wände nicht verlassen sollte, erinnert das ebenfalls an Cicero oder Horaz.<sup>19</sup> Der Topos der eigenen Schwäche findet sich nicht nur in christlicher Literatur wie bereits bei Paulus,<sup>20</sup> sondern u.a. auch bei Quintilian.<sup>21</sup>

Der *vir genere et litteris nobilis* (Gennadius)<sup>22</sup> hat jedenfalls bewusst an Topoi der antiken Rhetorik angeknüpft, um die Menschen seiner Zeit, genauer die noch an der „heidnischen“ Lebensführung festhaltenden gallischen Adligen, die lediglich dem Namen nach bereits Christen waren, zu erreichen.<sup>23</sup> Durch seine Rhetorik wollte Sulpicius sicher auch überzeugen, und zwar nicht nur sprachlich. Sein Stil wurde tatsächlich als hochstehend von Zeitgenossen eingeschätzt: Paulinus von Nola sprach mit Blick auf die *historia* des Sulpicius von einem *dignus sermo* und einem *iustus affectus*.<sup>24</sup>

Inhaltlich kommt Sulpicius auch an anderen Stellen paganem Denken sehr nahe. So betont er – wie bereits erwähnt – z.B., dass eher der Sache (*res*) als dem Wortlaut (*verba*) in seiner Schrift Beachtung zu schenken sei.<sup>25</sup> Dieses Motiv, das auch von anderen christlichen Schriftstellern stark rezipiert worden ist, findet sich bereits in der Apologie des Sokrates bei Platon.<sup>26</sup> Fast wörtlich existiert der Gedanke auch bei Origenes in den Homilien über Jeremias und Ezechiel: *Res quippe volumus, non verba laudare*.<sup>27</sup> Sulpicius weicht von Origenes lediglich dadurch ab, dass er noch ein *potius* in seine Rede einfügt: Man müsse die Worte schon beachten, aber eben noch mehr die Sache.<sup>28</sup>

Der Autor macht selbstbewusst deutlich, dass das Heil nicht durch Redner, sondern durch Fischer vermittelt worden sei – *salutem saeculo non ab oratoribus [...] sed a piscatoribus praedicatam*<sup>29</sup> heißt es wörtlich. Bei aller vermeintlichen Bescheidenheit konstatiert Sulpicius in seinem Widmungsschreiben also, dass er letztlich durchaus mit antikem Stil mithalten kann. Die vielen deutlichen Anspielungen auf tradierte Topoi zeigen jedenfalls schon im Widmungsbrief traditionell geschulten Lesern an, dass es sich lohnt, die weitere Schrift auf ihre Qualität hin zu überprüfen. Bereits rein formal lassen sich also in gewissem Sinne intertextuelle Bezüge festhalten.

<sup>18</sup> Vgl. Isidor von Sevilla, *orig.* VI 14,8 (Z. 9 f. Lindsay).

<sup>19</sup> Vgl. Cicero, *Cat.* II 1,1 (Z. 10 f. Clark); Horaz, *art.* 386–389 (ed. Wickham/Garrod).

<sup>20</sup> Vgl. u.a. Gal 4,13 f.; 1 Kor 2,1–5; 1 Kor 15,9; 2 Kor 11,30.

<sup>21</sup> Vgl. Quintilian, *inst.* IV 1,8 (187,27 Winterbottom).

<sup>22</sup> Gennadius, *vir. ill.* 19 (TU 14/1, 69,13 Richardson).

<sup>23</sup> Vgl. Klein 1988, 12.

<sup>24</sup> Vgl. Paulinus von Nola, *ep.* 11,11 (FC 25/1, 266, 13 f. Skeb): *Benedictus igitur tu homo domino, qui tanti sacerdotis et manifestissimi confessoris historiam tam digno sermone quam iusto affectu percensuisti.*

<sup>25</sup> Sulpicius, *v. Mart.* Dedikationsschreiben 1 (248 F.): [...] *ut res potius quam uerba perpendant* [...].

<sup>26</sup> Vgl. Platon, *apol.* 17b1–5 (ed. Burnet).

<sup>27</sup> Origenes, *hom. in Ezech.* praef. (GSC 33, 318,11 f. Baehrens).

<sup>28</sup> Vgl. auch Klein 1988, 19.

<sup>29</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* Dedikationsschreiben 4 (248 F.).

Sulpicius bleibt aber nicht bei dem positiven Anknüpfen an antike Topoi stehen. Er grenzt sich vielmehr in der eigentlichen *praefatio* auch deutlich von den paganen Gepflogenheiten ab. Dabei wendet er sich z.B. gegen das eitle Haschen nach Ruhm durch die Darstellung historischer Persönlichkeiten. Der Hagiograph strebt nach seiner eigenen Aussage – in deutlicher Abgrenzung von Cicero oder Seneca – nicht nach Ruhm, sondern nach seligem und ewigem Leben. Allerdings gesteht er – insbesondere in Anlehnung an Sallust – ein, dass durch *exempla* Erziehung möglich sei.<sup>30</sup> Dabei müsse man sich aber an den richtigen *exempla* orientieren, nicht an solchen wie dem klassischen Hektor oder Sokrates. Nicht durch Schreiben, Kämpfen oder Philosophieren, sondern durch ein frommes, heiliges und gottgefälliges Leben erreiche man das ewige Leben (*pie sancte religioseque uiuendo*).<sup>31</sup> Der Gegensatz zwischen der *perennis uita* und der *perennis memoria* ist wiederum eine Anknüpfung an antike Topoi, allerdings adversativer Art.<sup>32</sup> Durch seinen Rückgriff auf antike Topoi kann Sulpicius also deutlich machen, wo er einen Neuanfang, eine neue Form von exemplarischer Existenz sieht. *Exempla* wie Martin führen nämlich zur wahren, ins Praktische gewendeten Weisheit.<sup>33</sup> Und wer sie beschreibt, der erhält nicht zeitlichen Ruhm, sondern ewigen Lohn.<sup>34</sup> Dadurch wird – anders als z.B. bei Sallust – das Werk des Schreibenden, der ein nachahmenswertes Leben öffentlich bekannt macht, gleichwertig mit den Taten des Beschriebenen. Beide können jedenfalls Lohn in der Ewigkeit erwarten.<sup>35</sup> Trotz solcher adversativ gebrauchter Topoi bleibt Sulpicius sich aber auch als antiker Rhetor und Historiker treu, indem er z.B. mit dem Topos der *brevitas*-Formel betont, dass er sich nur auf das Wesentliche im Leben und Wirken Martins konzentrieren wolle. Damit steht er antiken Autoren wie Sallust, aber auch Cicero, Horaz oder Quintilian wieder sehr nah.<sup>36</sup> Trotz der ständigen Anlehnung an dieselben lässt sich bei Sulpicius somit grundsätzlich eine „rigorose Haltung gegen die heidnische Bildungstradition“ beobachten.<sup>37</sup> Mit Hilfe der Aufnahme antiker Topoi hebt er letztlich die alten Vorbilder durch einen neuen Heiligen aus.

Dies gilt aber keineswegs nur mit Blick auf die Konkurrenz antiker, paganer Historiographie. Die Tendenz zur Überbietung findet sich auch mit Blick auf andere hagiographische Werke. Zur Zeit der Entstehung der *Vita Martini* kursierte wohl auch in Gallien in beachtlichem Maß die *Vita Antonii* des Athanasius von

<sup>30</sup> Vgl. ausführlich Klein 1988, 21.

<sup>31</sup> Sulpicius, v. *Mart.* 1,4 (252 F.).

<sup>32</sup> Vgl. auch Klein 1988, 26: „An die Stelle des heldischen Kampfes und philosophischer Ermahnungen ist der Lebensstil der Heiligkeit getreten.“

<sup>33</sup> Vgl. Sulpicius, v. *Mart.* 1,6 (252 F.): [...] *uitam sanctissimi uiri, exemplo aliis mox futuram, perscripsero, quo utique ad ueram sapientiam et caelestem militiam diuinamque uirtutem legentes incitabuntur.*

<sup>34</sup> Vgl. Sulpicius, v. *Mart.* 1,6 (252 F.).

<sup>35</sup> Vgl. auch Klein 1988, 28.

<sup>36</sup> Vgl. Klein 1988, 29.

<sup>37</sup> Klein 1988, 30. Vgl. zur Bildungskonzeption des Sulpicius auch Gemeinhardt 2007, 249 u.a.

Alexandrien. Diese lag in einer lateinischen Übersetzung des Evagrius vor.<sup>38</sup> In einem zweiten Schritt wollen wir beobachten, wie die *Vita Martini* auf das Vorbild des Antonius bzw. seiner Vita einging.

#### 4. Der Weg zur Askese – Überbietung der *Vita Antonii*

Die Tendenz zur Überbietung von tradierten Idealen der Hagiographie lässt sich bereits bei Hieronymus mit seiner Vita des Paulus von Theben beobachten – er stellt diesen zumindest als älter, ja gleichsam als Begründer eremitischer Lebensweise überhaupt dar.<sup>39</sup> Die Dissertation von Yorick Schulz-Wackerbarth hat das erneut deutlich vor Augen geführt.<sup>40</sup> Eine ähnliche Überbietung des Antonius ist auch in der *Vita Martini* angelegt – Sulpicius wollte der *Vita Antonii* gleichsam ein vollkommeneres Pendant gegenüberstellen.<sup>41</sup>

Intertextuelle Bezüge der *Vita Martini* zu dem monastischen Grundtext der Spätantike, der *Vita Antonii* sind schon lange bekannt bzw. diskutiert. Bereits Anfang des 20. Jahrhunderts hat Ernest-Charles Babut in seiner Monographie über Martin von Tours die starke Orientierung des Sulpicius Severus an der *Vita Antonii* herausgearbeitet und dementsprechend die tatsächliche Biographie des Martin von literarischen Topoi befreien zu können gemeint.<sup>42</sup> Darauf haben u.a. Hippolyte Delehaye<sup>43</sup> und vor allem Jaques Fontaine<sup>44</sup> sehr kritisch reagiert und sich darum bemüht, den Einfluss der *Vita Antonii* auf die *Vita Martini* als so gering wie möglich darzustellen.

Die Diskussion wurde in prägnanter Weise von Christian Tornau auf der Oxford Internationalen Konferenz für Patristische Studien 1999 wieder aufgenommen. Tornau konzentrierte sich dabei auf die Schlusskapitel der jeweiligen Viten und arbeitete sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten in der literarischen Strategie der Autoren heraus. Während Athanasius das *Leben* eines bereits verstorbenen, ihm aber persönlich durchaus noch bekannten Heiligen schilderte, hat Sulpicius Severus ein *Buch* mit der Vita einer noch lebenden Persönlichkeit verfasst.<sup>45</sup> Beide Hagiographien beenden die reine Lebensbeschreibung mit einer Schlussformel, die zu einer Art Epilog überführt. Tornau gelingt es, die intertextuellen Rückgriffe der *Vita Martini* an dieser Stelle deutlich zu machen und somit

<sup>38</sup> Vgl. die Edition Bertrand 2018.

<sup>39</sup> Vgl. von der Nahmer 1994, 164 f. Die schlechthinige Überlegenheit Martins gegenüber Antonius wird demnach auch in den Dialogen des Sulpicius sichtbar.

<sup>40</sup> Vgl. Schulz-Wackerbarth 2017.

<sup>41</sup> Vgl. Klein 1988, 12: „Nachahmung, Vergleich und Steigerung treffen darin aufeinander, in erster Linie natürlich dort, wo sich der Autor um den Nachweis bemüht, daß Martin alle ägyptischen Mönche an Heiligkeit und Wunderkraft übertroffen habe.“

<sup>42</sup> Vgl. Babut 1912.

<sup>43</sup> Vgl. Delehaye 1920.

<sup>44</sup> Vgl. Fontaine 1967, 97–134, bes. 130 f.

<sup>45</sup> Vgl. Tornau 2001, 159.

Hinweise dafür zu liefern, dass dieser Text nicht nur Motive, sondern auch literarische Strukturen aus dem von Athanasius verfassten Text übernimmt.<sup>46</sup> In beiden Fällen geht es den Autoren auch darum, enge persönliche Verbindungen zu dem jeweiligen Protagonisten darzustellen und sich somit als Biographen zu legitimieren. Bei Athanasius geschieht das vor allem durch die Übergabe der Melote des verstorbenen Mönchsvaters, bei Sulpicius Severus durch die Fußwaschung bei der Pilgerfahrt zu dem noch lebenden Mönchsvater.<sup>47</sup>

In der *Vita Martini* lassen sich allerdings nicht nur inhaltliche und strukturelle Parallelen zur *Vita Antonii* beobachten, es ist vielmehr auch die Überbietung der älteren Mönchsgestalt durch den gallischen Asketen festzustellen, die ich am Beispiel der jeweiligen Berufung zum Christen- respektive Mönchtum verdeutlichen möchte. Die Kenntnis der *Vita Antonii* in der lateinischen Übersetzung des Evagrius dürfte nicht nur bei Sulpicius Severus selber, sondern auch bei den meisten seiner Leser vorausgesetzt werden. Dementsprechend dürften auch in der *Vita Martini* geschilderte Lebensstationen im Vergleich mit denen des Antonius interpretiert worden sein.

Deutlich lässt sich dies u.a. an dem Weg des Antonius bzw. des Martin zur jeweiligen monastischen Existenz machen. Eine direkte, literarische Abhängigkeit des Sulpicius Severus von Athanasius lässt sich dabei nicht ausmachen. Wer aber die *Vita Antonii* kannte, vermochte durchaus einen spektakuläreren Weg des Martin ins Mönchtum zu beobachten. Eine ausführliche Gegenüberstellung kann ich hier nicht bieten, möchte aber dennoch in einigen groben Zügen die beiden Viten gegenüberstellen:

Der Ägypter Antonius stammte aus einem vornehmen und zugleich christlichen Haus.<sup>48</sup> Dementsprechend wurde er christlich erzogen. Sein Lebensradius bestand im häuslichen Rahmen, er hielt sich sowohl von anderen Kindern als auch von der paganen Bildung fern, weil er „einfältig“ im Haus Gottes wohne wollte.<sup>49</sup> Lediglich die Kirche besuchte er mit seinen Eltern und lebte ansonsten in großer Bescheidenheit. Etwa sechs Monate nach dem Tod der Eltern ging er wieder einmal in die Kirche und bedachte dabei die Vorbilder der ihren Besitz zu Gunsten der Armen entäußernden Apostel nach Apg 4. In der Kirche hörte er die Lesung über den reichen Jüngling nach Mt 19,21 und begriff sowohl sein eigenes Nachdenken über die Apostel als von Gott eingegeben als auch die Lesung als persönliches Zeichen für ihn, um zum Reich Gottes hingezogen zu werden (wörtlich in der lateinischen Übersetzung: *Quo audito, quasi diuinitus huiusmodi ante memoriam concepisset et ueluti propter se haec esset Scriptura recitata, ad se Dominicum traxit imperium*).<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Vgl. Tornau 2001, 161.

<sup>47</sup> Vgl. Tornau 2001, 164 f. unter Bezug auf Sulpicius, *v. Mart.* 25,3 (310 F.) und Athanasius, *v. Anton.* 91,8 (SC 400, 370,37–40 Bartelink).

<sup>48</sup> Vgl. Athanasius, *v. Anton.* 1,1 (130,1–13 B.).

<sup>49</sup> Vgl. Athanasius, *v. Anton.* 1,2 (130,3–8 B.).

<sup>50</sup> Athanasius, *v. Anton. interpr. Evagr.* 2,4 (CCSL 170, 6,12–14 Bertrand). Der lateinische Text weicht hier deutlich vom griechischen Original ab.

Dementsprechend verschenkte er nun fast alle seine Güter und ließ davon vieles den Armen zukommen. Ein zweiter Kirchenbesuch und die Lesung mit der Aufforderung zur Sorglosigkeit nach Mt 6,34 führte schließlich dazu, dass er auch noch die letzten Reserven, die er für seine Schwester aufbewahrt hatte, den Armen gab und sich selbst von nun an der strengen Askese widmete.<sup>51</sup>

Antonius kommt also durch eine Art göttliche Beeinflussung seiner eigenen Gedanken und durch das göttliche Wort in der Schriftlesung zwar nicht erst neu zum Christentum, dafür aber zu seiner asketischen Grundhaltung. Und diese steht in enger Verbindung mit der Sorge für die Armen.

Bei Martin ist der Weg etwas komplizierter, dafür aber auch umso radikaler gestaltet. Martin kam ebenfalls aus einem vornehmen, aber nicht christlichen Elternhaus.<sup>52</sup> Damit waren die Rahmenbedingungen für die Entwicklung hin zu einem christlichen Asketen und Heiligen von vorneherein schwieriger. Hinzu kam, dass Martin schon seit seiner Jugend im Militär diente, was für Christen zu seiner Zeit zwar möglich, aber keineswegs unproblematisch war.<sup>53</sup> Dementsprechend merkt Sulpicius hier bereits an, dass er den Militärdienst nicht freiwillig (*non tamen sponte*) tat und – ähnlich wie Antonius – „ein bemerkenswerter Knabe, schon als kleines Kind ein Heiliger, fast von den frühesten Jahren an mehr vom Dienst an Gott beseelt war“<sup>54</sup>. Auch Martin suchte dementsprechend die Kirche auf, allerdings nicht mit seinen Eltern wie Antonius, sondern vielmehr bereits als Zehnjähriger gegen deren Willen, um dann auch bereits als Katechumene (*catechumenus*) aufgenommen zu werden.<sup>55</sup> Schon mit zwölf Jahren – eine deutliche Anspielung auf Jesu Gespräch mit den Schriftgelehrten im Tempel ohne das Wissen seiner Eltern nach Lk 2,42–49 – kam in Martin der Wunsch auf, Einsiedler zu werden, was nur durch sein Alter noch nicht möglich war. Erst später sollte er seinen Wunsch „gottergeben“ (*devotus*) umsetzen.<sup>56</sup> Dennoch überflügelte Martin durch diesen expliziten frühen Wunsch bereits Antonius, der lediglich genügsam lebte.<sup>57</sup> Mit 15 Jahren zum Fahneneid genötigt, bediente Martin zumindest den ihm zugewiesenen Sklaven und tauschte so deutlich die gesellschaftlich normierten Rollen.<sup>58</sup> Sulpicius betont, dass sein Protagonist sich in knapp drei Jahren Militärdienst – eine

<sup>51</sup> Vgl. Athanasius, *v. Anton.* 3,1 (134,1–136,8 B.).

<sup>52</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 2,1 (254,5–7 F.).

<sup>53</sup> Zu Christentum und Militärdienst im antiken und spätantiken Christentum vgl. Karpp 1983. Es handelt sich um den Wiederabdruck eines Aufsatzes aus dem Jahr 1957. Grundlegend ist gerade auch im Blick auf die Zusammenstellung der Quellen zu dem Thema bis heute von Harnack 1905. Vgl. ferner Brennecke 1997; Brock 1988. Zu Martins Militärdienst vgl. auch Barnes 1996.

<sup>54</sup> Sulpicius, *v. Mart.* 2,2 (254,10–12 F.): *non tamen sponte, quia a primis fere annis divinam potius servitutum sacra inlustris pueri spiravit infantia* (Übers. Huber-Rebenich, 13).

<sup>55</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 2,3 (254,12–14 F.).

<sup>56</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 2,4 (254,14–20 F.).

<sup>57</sup> Vgl. nochmal Athanasius, *v. Anton.* 3,1 (136, 8 B.). In der lateinischen Übersetzung heißt es wörtlich: *asperum atque arduum arriuit institutum* (7,6 Bertrand).

<sup>58</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 2,5 (254,23–256,1 F.).

Angabe, die historisch überaus zweifelhaft ist – nicht durch mit diesem verbundene Schuld befleckte, sondern vielmehr in Güte, Nächstenliebe, Geduld, Demut und Enthaltbarkeit nahezu wie ein Mönch (*monachus*) lebte, wofür ihn seine Kameraden auch entsprechend verehrt hätten.<sup>59</sup> Schon während seines Militärdienstes hat der Taufanwärter (*candidatus baptismi*) demnach bereits erfüllt, was Antonius erst nach seiner Bekehrung zum Mönchtum explizit umgesetzt hat, die Sorge für die Armen. Sulpicius demonstriert dies mit einem unmittelbaren Rückbezug sowohl auf Mt 25 als auch hier auf Mt 6,34:

Er stand nämlich den Notleidenden bei, half den Elenden, speiste die Bedürftigen, kleidete die Nackten und behielt von seinem Militärsold für sich nur so viel zurück, wie er zum täglichen Leben brauchte. Schon damals hatte er für die Lehre des Evangeliums ein offenes Ohr und dachte nicht an das Morgen.<sup>60</sup>

Die besondere Prädisposition Martins für ein heiliges und asketisches Leben verdeutlicht Sulpicius durch die bekannte Geschichte der Mantelteilung, die ebenfalls vor der Taufe Martins stattfand. Während Antonius also erst durch von Gott angeregte Gedanken und vor allem durch eine Schriftlesung letztlich den Weg zur Askese fand, hat Martin denselben bereits aus eigenen Stücken betreten. Schon als Katechumene besaß er jedenfalls nichts mehr als seine Waffen und einen einfachen Militärmantel (*simplicem militiae vestem*) bzw. eine Chlamys. Den Bettler bei Amiens stellt Sulpicius auffällig ähnlich dar wie den Überfallenen im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Letzterer wurde in der Spätantike meist mit Christus selbst gleichgesetzt.<sup>61</sup> Martin nun, der bereits gotterfüllter Mann (*vir Deo plenus*), übte Barmherzigkeit an dem, an dem alle übrigen vorübergingen (*praeterirent*).<sup>62</sup> Barmherzigkeit, *misericordia* ist auch das Schlüsselwort in Lk 10,33. Selbst das Motiv des Vorübergehens findet sich hier. Auch in Lk 10,31 wird eine Form des Verbes *praeterire* dafür verwendet. Die Parallelisierung erscheint somit evident. Neben dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter klingt allerdings auch die Heilung des Blinden bei Jericho durch Jesus selbst an – auch dieser wurde um Barmherzigkeit gebeten.<sup>63</sup> Die Reaktion auf die Mantelteilung stellt Sulpicius gemischt dar: Einige verspotteten, einige bewunderten Martin und waren über sich selbst beschämt. Entscheidend für Martins weiteren Weg zum Heiligen ist eine Traumvision, die Sulpicius in diesem Zusammenhang beschreibt:

<sup>59</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 2,6 f. (256,1–9 F.).

<sup>60</sup> Sulpicius, *v. Mart.* 2,8 (256,11–15 F.): *adsistere scilicet laborantibus, opem ferre miseris, alere egentes, vestire nudos, nihil sibi ex militiae stipendiis praeter cotidianum victum reservare. Iam tum evangelii non surdus auditor de crastino non cogitabat* (Übers. Huber-Rebenich, 15).

<sup>61</sup> Zur Rezeptionsgeschichte des Barmherzigen Samariters im spätantiken Christentum vgl. zuletzt Roukema 2004; ferner Monselewski 1967. Zur frühmittelalterlichen ikonographischen Umsetzung der Geschichte Kuder 2015.

<sup>62</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 3,1 (256, 21–24 F.).

<sup>63</sup> Vgl. Mt 20,29–34 par. Vgl. auch Burton 2017, 160 f.

In der darauffolgenden Nacht nun sah Martin im Schlaf Christus mit dem Teil seines Mantels angetan, mit dem er den Armen bedeckt hatte. Ihm wurde befohlen, den Herrn ganz aufmerksam zu betrachten und das Gewand, das er hergegeben hatte, wiederzuerkennen. Als bald hörte er Jesus laut und deutlich zu der Menge der umstehenden Engel sagen: „Martin, der noch Katechumene ist, hat mich mit diesem Gewand bedeckt.“ Wahrhaftig eingedenk seiner Worte, die er vormals gesprochen hatte: „Was immer ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40), gab der Herr offen zu erkennen, dass er [selbst] in dem Armen bekleidet worden war; und um seinem Zeugnis für die so gute Tat Nachdruck zu verleihen, geruhte er, sich in demselben Gewand zu zeigen, das der Arme empfangen hatte.<sup>64</sup>

Martin habe, so Sulpicius, mithilfe dieser Vision in seinem Werk die Güte Gottes erkannt (*bonitatem Dei in suo opere cognoscens*).<sup>65</sup> Während Antonius also durch Gott angeleitet auf seinen asketischen Weg gelangt, wird Martins Verhalten durch eine Traumvision gleichsam in seinem christlichen, asketischen Verhalten durch niemand geringeren als Christus selbst bestätigt. Und er erkennt sich gleichsam als denjenigen, der Gottes Güte umsetzt. Damit wird Martin hier nicht nur als Mann Gottes oder auch als *theios aner* wie Antonius bezeichnet,<sup>66</sup> sondern sogar als jemand, der göttliche Güte auf Erden gleichsam umsetzt. Dementsprechend entscheidet er sich mit 18 Jahren dann auch zur Taufe.<sup>67</sup>

Die *Vita Martini* verweist bei der Schilderung der Bekehrung Martins nirgends explizit auf die *Vita Antonii*. Es ist allein dem Text nicht zu entnehmen, dass Sulpicius Severus seinen Protagonisten und dessen Weg mit dem Weg des Antonius konfrontiert. Jedem Kenner der *Vita Antonii* muss aber auf Anhieb auffallen, dass der Weg Martins zu Christentum und Askese noch viel stärker einen – nahezu christusgleichen – Heiligen offenbart als der Weg des Antonius. Letztlich wird diese Einschätzung durch die geschilderte Traumvision rhetorisch gleichsam besiegelt. Es ist zu vermuten, dass spätantike Leser einen entsprechenden Vergleich ziehen konnten, auch wenn dieser an der vorliegenden Stelle nicht explizit nahegelegt wird.

In anderen Kapiteln der *Vita Martini* legt sich ein solcher Vergleich noch näher, auch wenn hier kein expliziter Rückbezug und keine Intertextualität in Form von Zitaten vorliegt. Besonders im Bereich der Wundererzählungen gibt es Erzählungen, die Martin nicht nur in der Nachfolge Jesu, sondern auch im Kontrast zu Antonius schildern.

<sup>64</sup> Sulpicius, *v. Mart.* 3,3 f. (258,6–17 F.; Übers. Huber-Rebenich, 17).

<sup>65</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 3,5 (258,19 F.).

<sup>66</sup> Vgl. zu Antonius als θεῖος ἀνὴρ bereits Tetz 1982, 1–30, der die zwei Titel für Antonius einer potentiellen Quelle der *Vita*, nämlich einem Bericht des Serapion von Thmuis (*göttlicher Mann*) und deren Überarbeitung durch Athanasius (*Mann Gottes*) zuschreibt.

<sup>67</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 3,5 (258,20 F.).

## 5. Die Dämonenaustreibung in *Vita Martini* 17,5–7 – *Vita Antonii* 63 – Lk 8,26–39 und Mk 1,21–28

Intertextuelle Bezüge lassen sich gut bei den einzelnen Wundererzählungen der *Vita Martini* ausmachen. Während Wunder, bei denen es in erster Linie um die Bekehrung von Heiden geht, eine Besonderheit gegenüber biblischen Erzählungen und auch denen der *Vita Antonii* darstellen, lassen sich zahlreiche andere Heilungswunder mit denen vorhergehender Erzähltraditionen gut vergleichen. Ich möchte dies an einem Beispiel aus *Vita Martini* 17 deutlich machen, einem Kapitel, in dem zwei Dämonenaustreibungen beschrieben werden. Die erste dieser Austreibungen nimmt Motive von mindestens vier Evangelien-Texten auf und kombiniert sie in bemerkenswerter Weise mit der Bekehrung eines Heiden.<sup>68</sup> Anders ist die zweite Heilungsgeschichte in *Vita Martini* 17,5–7 gestaltet. In ihr wird nicht nur das Rasen des Dämons besonders anschaulich beschrieben, sondern auch die Art und Weise, mit der Martin diesem begegnet. Die Geschichte ähnelt auf der einen Seite der Erzählung vom besessenen Gerasener in Lk 8,26–39 oder der Dämonenaustreibung in Mk 1,21–28, andererseits aber auch Berichten über Dämonenaustreibungen des Antonius, am ehesten dem in *Vita Antonii* 63. Während die einzelnen Motive der jeweiligen Erzählungen durchaus verwandt sind, unterscheiden sich doch die jeweiligen Intentionen der Autoren deutlich. Mit vergleichbarem Erzählmateriale lassen sich dementsprechend ganz unterschiedliche Absichten verfolgen: Während die Dämonenaustreibungen in den Evangelien als Epiphaniengeschichten gestaltet sind und die Macht Christi an den Tag bringen, offenbaren sie bei Athanasius den in Gottes Namen handelnden und bei Sulpicius Severus den eigenmächtigen Asketen.

Gehen wir diesen Ausprägungen im Detail genauer nach: Die Erzählung von der Bekehrung des besessenen Geraseners trägt einige sehr charakteristische Züge einer biblischen Dämonenaustreibung. Mehrere Punkte der Erzählung sind prägend für spätere hagiographische Darstellungen. Dies gilt schon für den Ort des Exorzismus. Jesus heilt hier nämlich gleichsam auswärts, im hellenistischen Bereich der Dekapolis (vgl. Lk 8,26). Durch die Dämonenaustreibung wird der Gerasener zur Nachfolge Jesu motiviert, die dieser allerdings ablehnt. An vorliegender Stelle könnte man Wunder durchaus mit missionarischen Tendenzen in Verbindung bringen, wie sie sich auch in der *Vita Martini* bei ihnen finden. Im Lukasevangelium wird eine solche missionarische Tendenz allerdings nicht hervorgehoben.

Die Besessenheit führt in diesem Fall zur Selbstexklusion, einem Leben in Grabhöhlen und ohne Kleider. Entscheidend ist in der Erzählung des Lukas, dass der Besessene unmittelbar bei der Begegnung mit Jesus diesen erkennt und von einer Qual spricht, die von dem „Sohn des höchsten Gottes“ (υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψί-

---

<sup>68</sup> Vgl. Burton 2017, 226. Burton verweist darauf, dass Sulpicius Motive aus Mt 8,5–13; Mt 17,14–17; Mk 9,16–26 und Joh 4,46–50 kombiniert.

στου) ausgeht (Lk 8,28). Auffällig ist in der vorliegenden Wundergeschichte die Bezeichnung der Dämonen mit dem Namen Legion (vgl. Lk 8,30). Die Tatsache, dass eine ganze Legion von Dämonen in den Besessenen gefahren ist, steigert noch die Bedeutung der Wunderhandlung. Die Dämonen wehren sich gegen die Ausreibung und fahren letztlich in eine Herde Schweine, die ertrinkt (vgl. Lk 8,32 f.). Der Exorzismus löst daraufhin Furcht vor dem Sohn Gottes aus (vgl. Lk 8,35). Er wird daher aufgefordert, nach Galiläa zurückzukehren (vgl. Lk 8,37).

Die Geschichte ist im Zentrum somit eine Geschichte der Epiphanie des Gottessohnes bzw. Gottes selbst. Während Jesus den Gerasener auffordert zu berichten, wie große Dinge Gott an ihm getan hat, spricht dieser von den Taten Jesu (vgl. Lk 8,39). Dadurch werden Gott und Jesus, der von den Dämonen im Gerasener bereits als Gottessohn bezeichnet worden war, gleichgesetzt. Die Heilungsgeschichte dient also vor allem einer theologischen Aussage: Gott wirkt in diesem Menschen, ja er ist gleichsam Sohn Gottes oder Gott selbst.

Ähnliche Texte wie Lk 8 finden sich auch an zahlreichen anderen Stellen des Neuen Testaments. So berichtet u.a. auch Mk 1,21–28 von einem Exorzismus unmittelbar zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu. In der Synagoge von Kapernaum begegnet Jesus einem Menschen, der von einem unsauberen Geist besessen ist. Auch dieser schreit Jesus abwehrend an und offenbart ihn zugleich, allerdings etwas zurückhaltender als im Lukasevangelium: Er bezeichnet ihn als Heiligen Gottes (ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ; Mk 1,24). Nachdem Jesus den Geist bedroht hatte und dieser aus dem Besessenen ausgefahren war, entstand unter den Anwesenden wiederum Entsetzen. Sie sprechen Jesus zumindest eine neue Lehre in Vollmacht (διδασχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν; Mk 1,27) zu. In jedem Fall handelt es sich auch bei Markus bei der Wundergeschichte zugleich um eine Art Epiphaniebericht, wenn auch nicht im selben Umfang wie bei Lukas. Bei Markus geht es vor allem um die ἐξουσία Jesu, die durch sein Handeln offenbar wird.

Dämonenaustreibungen dieser Art finden sich nicht nur in der Bibel. Auch in der *Vita Antonii* lassen sich vergleichbare Handlungen beobachten, die in der Darstellungsweise an die biblischen Texte z.T. deutlich anknüpfen. In *Vita Antonii* 63 wird davon berichtet, wie Antonius mit seinen Mönchen in ein Schiff steigen wollte, um dort zu beten. Allein Antonius nimmt dabei einen widerwärtigen Gestank wahr, den die Schiffsinsassen auf Fische und Eingesalzenes im Boot zurückführen. Ähnlich wie in den biblischen Erzählungen schreit nun aber ein junger Mann auf, der von einem Dämonen besessen war. Athanasius führt den Aufschrei zwar nicht unmittelbar auf den Dämon zurück, stellt aber dennoch die Annäherung des Heiligen und des Besessenen als Grund für die Reaktion des letzteren dar. Relativ nüchtern stellt er dann weiter fest:

Als der Dämon im Namen unseres Herrn Jesu Christi getadelt wurde, fuhr er aus; der Mensch wurde wieder gesund, die anderen aber erkannten, dass es der Gestank des Dämonen gewesen war.<sup>69</sup>

<sup>69</sup> Athanasius, *v. Anton.* 63,3 (FC 69, 249 Gemeinhardt).

Anders als in der biblischen Erzählung geht es in *Vita Antonii* 63 also nicht um die Epiphanie des Heiligen oder gar des Sohnes Gottes. Vielmehr geschieht das Wunder – ähnlich wie bereits bei Wundererzählungen in der Apostelgeschichte – im Namen Jesu Christi (vgl. Apg 5,16; 16,18 u.a.; vgl. explizit ähnlich auch *Vita Antonii* 71). Offenbart wird lediglich der Dämon, nicht der Heilige selber. Wohl auch in diesem Sinne verzichtet Athanasius darauf, die Furcht gegenüber Antonius zu thematisieren. Vielmehr wird Antonius als Nachfolger Christi stilisiert, der entsprechend seiner Anweisung Dämonen in dessen Namen austreibt (vgl. Mt 10,8 par.). Ähnliches gilt auch für andere Dämonenaustreibungen<sup>70</sup> wie z.B. im folgenden Kapitel der *Vita Antonii*. In diesem betet Antonius sogar für den jungen, besessenen Mann und bleibt die ganze Nacht mit ihm wach.<sup>71</sup> Auch in diesem Fall wird also das Wunder nicht auf die Macht des Heiligen, sondern vielmehr auf Gott selbst zurückgeführt. Hier ist jedenfalls von einer Furcht gegenüber Antonius nicht die Rede. Generell betont Athanasius in Kapitel 56 der *Vita Antonii*, dass Heilung allein von Gott kommt und weder von Antonius noch von irgendeinem anderen Menschen.<sup>72</sup> Obwohl sich also Elemente der Wundererzählungen der Evangelien in der *Vita Antonii* durchaus wiederfinden, wird in ihr bewusst eine andere Darstellung der Wunder gewählt. Man kann in erster Linie von adversativen intertextuellen Bezügen zu den biblischen Texten reden.

Auch in der *Vita Martini* finden sich mehrere Berichte von Dämonenaustreibungen, die von ihrer Motivik her wiederum stark an parallele Berichte in der *Vita Antonii* erinnern. Allerdings stellt Sulpicius auch bei den Dämonenaustreibungen die Rolle seines Heiligen viel mehr in den Vordergrund als Athanasius. Beispielfürhaft dafür mag ein Bericht in *Vita Martini* 17 stehen. Martin betritt hier das Haus eines *pater familias* und erkennt – ähnlich wie Antonius beim Betreten des Schiffes – sofort die Anwesenheit des Dämons, auch wenn er ihn in diesem Fall nicht riecht, sondern unmittelbar sieht. Der Dämon befällt in der Geschichte dann den Koch des Hauses. Charakteristisch ist die weitere Schilderung in der Erzählung:

Martin aber warf sich dem Rasenden entgegen und befahl ihm zunächst, stehenzubleiben; aber als er mit den Zähnen knirschte und mit weit aufgerissenem Mund zu beißen drohte, steckte Martin ihm die Finger in den Schlund und sagte: „Wenn du [nur] irgendetwas vermagst (*si habes [...] aliquid potestatis*), [dann] verschlinge sie!“ Da zog er, als wäre ein glühendes Eisen in seinen Rachen gedrungen, die Zähne weit zurück und vermied es, die Finger des seligen Mannes zu berühren. Als er unter Martern und Qualen gezwungen wurde, aus dem besessenen Körper zu fliehen, und es ihm nicht einmal erlaubt war, aus dem Mund zu entweichen, wurde er mit einem Durchfall ausgeschieden und hinterließ dabei ekelhafte Spuren.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Dämonenaustreibungen durch Antonius werden von Athanasius in den gesamten Kapiteln 57–64 der *v. Anton.* mehrmals, aber auch an anderen Stellen wie z.B. *v. Anton.* 71 thematisiert.

<sup>71</sup> Vgl. Athanasius, *v. Anton.* 64 (248,15–17 G.).

<sup>72</sup> Vgl. Athanasius, *v. Anton.* 56,1 (286,6 B.): [...] ὅτι οὔτε αὐτοῦ οὔθ' ὄλως ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ θεραπεία, ἀλλὰ μόνου τοῦ θεοῦ [...].

<sup>73</sup> Sulpicius, *v. Mart.* 17,6 f. (290,13–22 F.; Übers. Huber-Rebenich, 49).

Der Text des Sulpicius ist auch an dieser Stelle angefüllt mit intertextuellen Verweisen auf vergleichbare Wundergeschichten in der Bibel und in postbiblischer christlicher Literatur, so etwa bei der Darstellung des Handelns des Dämonen. Bezüge sind sowohl zu Lk 9,37–42 als auch u.a. zu den Paralleltexten in Mt 17,14–17 und Mk 9,16–26 zu erkennen.<sup>74</sup>

Trotz solcher deutlichen Bezüge ist die Wundergeschichte auch durch Spezifika geprägt, die insbesondere im Vergleich mit der *Vita Antonii* auffallen. Martin nimmt bei Sulpicius eine ganz andere Rolle gegenüber dem Dämon ein als Antonius. So fällt bereits bei der Begegnung mit jenem auf, dass er ihm befiehlt (*imperaret; imperat*).<sup>75</sup> Dieses Verb wird siebenmal in der *Vita Martini* verwendet.<sup>76</sup> Sechsmal ist dabei Martin das Subjekt, einmal Gott – eine bemerkenswerte Parallelisierung.<sup>77</sup> Überhaupt geht es in der Erzählung um eine Machtdemonstration, nämlich in einem anschaulich und sehr detailliert beschriebenen Kampf Martins mit dem Besessenen – *potestas* ist hier das Schlagwort.<sup>78</sup> Der Dämon wird schließlich von Martin gezwungen, den Besessenen zu verlassen. Jener löst durch den Kampf innerhalb des Hauses auch Aufruhr, Verwirrung und sogar durch Furcht bedingte Flucht aus.<sup>79</sup> In der vorliegenden Erzählung geht es nicht mehr darum, dass ein Mönch mit Gebeten und der Namensnennung Christi, also in konsequenter Nachfolge wie die Jünger Dämonen austreibt. In der *Vita Martini* geht es vielmehr um einen Machtkampf zwischen dem als *beatus vir*<sup>80</sup> titulierten Heiligen und den bösen Mächten. Der Bericht von der Dämonenaustreibung hat also auch den Charakter einer Ephiphanie, zumindest der Epiphanie der Macht des Heiligen, seiner ἐξουσία wie im Markus-Evangelium. Man kann bei Martin dementsprechend nicht nur von einer konsequenten Nachfolge, sondern gleichsam einer *imitatio Christi* im wörtlichen Sinne sprechen. Dementsprechend ist er nahezu als *alter Christus* gestaltet.

Texte, die sich derselben Thematik widmen und auch deutlich intertextuell verwoben sind, ermöglichen also gerade durch ihre Vergleichbarkeit, die Rolle ihrer Protagonisten zu unterstreichen. Während Jesus in den Evangelien durch seine Dämonenaustreibungen seine Macht und Göttlichkeit erweist, wird Antonius durch Athanasius als Nachfolger der Apostel charakterisiert, der im Namen Christi die Dämonen austreibt. Martin hingegen erscheint als ein *beatus vir*, der die Dämonen mit eigener Macht bekämpft. Er wird auch dadurch – ähnlich wie wir es im Blick auf andere intertextuelle Bezüge gesehen haben – durchaus über Antonius gestellt.

<sup>74</sup> Vgl. auch Burton 2017, 226, der allerdings die lukanische Parallele nicht im Blick hat.

<sup>75</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 17,5 f. (290,10.14 F.).

<sup>76</sup> Vgl. das Register in Fontaine 1969, 1400.

<sup>77</sup> Vgl. Burton 2017, 228.

<sup>78</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 17,5 (290,17 F.).

<sup>79</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 17,5 (290,12 f. F.).

<sup>80</sup> Vgl. Sulpicius, *v. Mart.* 17,7 (290,19 F.); vgl. auch *v. Mart.* 3,5; 4,7; 7,7; 8,3; 12,5; 17,2; 26,5.

## 6. Schluss

Auch wenn sie an den meisten Stellen auf explizite Zitate anderer Schriften verzichtet, ist die *Vita Martini* aufs engste mit solchen Texten verwoben. Wir haben feststellen können, dass Sulpicius Severus dabei unterschiedliche Intentionen verfolgt.

Zum einen bieten intertextuelle Bezüge die Möglichkeit der Anknüpfung an ältere Traditionen. Dies gilt bei dem gebildeten Gallier sowohl für pagane als auch für christliche Quellen.

Wenn er an pagane Traditionen anknüpft, so geht es ihm dabei vor allem auch um stilistische Fragen. Mit traditionellen Topoi macht er deutlich, dass er trotz aller geäußelter Demut in der Lage ist, ein den antiken Schriften gleichwertiges *opus* zu bieten.

Insbesondere inhaltlich kann sich Severus aber durchaus auch adversativ intertextuell engagieren. So betont er, dass sich mit seinem Protagonisten durchaus etwas Neues, das Alte Überholende ereignet hat. Dies gilt insbesondere mit Blick auf die soteriologische und heilsgeschichtliche Funktion des Martin und der Beschäftigung mit ihm.

Sulpicius knüpft darüber hinaus auch an biblische und patristische Traditionen an. Martin wird – vor allem im Blick auf seinen charismatischen Machterweis – deutlich in die Nähe Christi gestellt. An ihm wird ebenfalls die Güte Gottes sichtbar. Wunder vollbringt er nicht mehr – wie die Apostel und auch Antonius – im Namen Christi, sondern vielmehr in eigenmächtiger Weise. Sulpicius scheint dabei – wenn auch unausgesprochen, die Konkurrenz mit dem ägyptischen Wüstenvater bedacht zu haben. Der Konkurrenzkampf zwischen dem griechischen Osten und dem lateinischen Westen um die besseren Heiligen wird jedenfalls in der *Vita Martini* auch durch intertextuelle Bezüge ausgetragen, auch wenn diese nicht immer auf den ersten Blick sichtbar sind.

## Bibliographie

### a) Quellen

Athanasius von Alexandrien, *Vie d'Antoine*, hg. von G.J.M. Bartelink (SC 400; Paris: Les Éditions du Cerf, 2011).

–, *Vita Antonii*, übers. von Peter Gemeinhardt (FC 69; Freiburg i.B. u.a.: Herder, 2018).

–, *Vita beati Antonii abbatis Euagrii interprete: Vitae Antonii Versiones latinae*. Vita beati Antonii abbatis Euagrii interprete edidit Pascal H.E. Bertrand. Versio uetustissima edidit Lois Gandt (CCSL 170; Turnhout: Brepols, 2018).

Catull, *Carmina*, hg. von R.A.B. Mynors (SCBO; Oxford: Clarendon, 1958).

Cicero, *Rhetorica I*, hg. von A.S. Wilkins (SCBO; Oxford: Clarendon, 1957).

–, *Orationes*, hg. von Albertvs Cvrtis Clark (SCBO; Oxford: Clarendon, 1957).

- Gennadius von Marseille: *Liber de viris illustribus*, hg. von Ernest Cushing Richardson (TU 14/1; Leipzig: Hinrichs, 1896).
- Horaz, *Opera*, hg. von Edvardvs C. Wickham/H.W. Garrod (SCBO; Oxford: Clarendon, 1957).
- Isidor von Sevilla, *Etymologiarvm sive originvm Libri XX I*, hg. von W.M.Lindsay (SCBO; Oxford: Clarendon, 1957).
- Origenes, *Origenes Werke 8. Homilien zu Samuel I etc.*, hg. von W.A. Baehrens (GCS 33; Leipzig: Hinrichs, 1925).
- Paulinus von Nola, *Epistulae I*, hg. von Matthias Skeb (FC 25/1; Freiburg u.a.: Herder, 1998).
- Plato, *Platonis Opera I*, hg. von Ioannes Burnet (SCBO; Oxford: Clarendon, 1967).
- Quintilian, *Institutionis Oratoriae Libri duodecim I*, hg. von M. Winterbottom (SCBO; Oxford: Clarendon, 1970).
- Sulpicius Severus, *Vie de Saint Martin I*, hg. von Jacques Fontaine (SC 133; Paris: Les Éditions du Cerf 1967).
- , *Vita sancti Martini*, übers. von Gerlinde Huber-Rebenich (Reclams Universal-Bibliothek 18780; Stuttgart: Reclam, 2010).

## b) Literatur

- Babut, Ernest Chr. (1912), *Saint Martin de Tours* (Paris: Champion).
- Barnes, Timothy D. (1996), The Military Career of Martin of Tours: *AnBoll* 114, 25–32.
- (2010), *Early Christian Hagiography and Roman History* (Tria Corda 5, Tübingen: Mohr).
- Brennecke, Hanns Christof (1997), „An fidelis ad militiam converti possit“? (Tertullian, de idolatria 19,1). Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch? *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS Ulrich Wickert* (hg. von Dietmar Wyrwa; BZNW 85; Berlin/New York: de Gruyter) 45–100.
- Brock, Peter (1988), *The Military Question in the Early Church. A Selected Bibliography of a Century's Scholarship 1888–1987* (Toronto: Selbstverlag).
- Burton, Philipp (2017, Hg.), *Sulpicius Severus' Vita Martini* (Oxford: Oxford University Press).
- Delehaye, Hippolyte (1920), Saint Martin et Sulpice Sévère: *AnBoll* 38, 5–136.
- Fontaine, Jaques (1967, Hg.), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin I* (SC 133; Paris: Les Éditions du Cerf).
- (1969, Hg.), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin III* (SC 135; Paris: Les Éditions du Cerf).
- Gemeinhardt, Peter (2007), *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung*, (STAC 41; Tübingen: Mohr Siebeck).
- (2013), *Antonius. Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende* (München: C.H. Beck).
- Harnack, Adolf von (1905), *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [ND 1963]).
- Karpp, Heinrich (1957), Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg: *EvTh* 17, 496–515 = Ders., *Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift* (KVRG 3; Köln/Wien: Böhlau, 1983) 63–90.
- Klein, Richard (1988), Die Praefatio der Martinsvita des Sulpicius Severus. Form, Inhalt und überzeitliche Bedeutung: *AU* 31,4, 5–32.

- Kuder, Ulrich (2015), Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter in der ottonischen und frühromanischen Buchmalerei: *Caritas. Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart* (hg. von Christoph Stiegemann; Petersberg: Imhof) 160–179.
- Monselewski, Werner (1967), *Der barmherzige Samariter. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25–37* (BGBE 5; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Nahmer, Dieter von der (1994), *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- (2017), *Bibelbenutzung in Heiligenviten des Frühen Mittelalters* (BzH 19; Stuttgart: Franz Steiner).
- Roukema, Riemer (2004), The good Samaritan in ancient Christianity, in: *VigChr* 58, 56–74.
- Schulz-Wackerbarth, Yorick (2017), *Die Vita Pauli des Hieronymus. Darstellung und Etablierung eines Heiligen im hagiographischen Diskurs der Spätantike* (STAC 107; Tübingen: Mohr Siebeck).
- Seeliger, Hans Reinhard (2015), Beobachtungen zur Chronologie und Eschatologie Martins von Tours: *ThQ* 195, 307–314.
- Stancliffe, Clare (1983), *St. Martin and his Hagiographer. History and Miracle in Sulpicius Severus* (Oxford Historical Monographs; Oxford: Clarendon Press).
- Tetz, Martin (1982), Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen: *ZNW* 63, 1–30.
- Tornau, Christian (2001), Intertextuality in Early Christian Hagiography: Sulpicius Severus and the Vita Antonii: *StPatr* 35, 158–166.