

Scott Fitzgerald JOHNSON, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study. Hellenic Studies*, 13. Washington/DC, Center for Hellenic Studies 2006. xxi, 288 p. ISBN 0-674-01961-X.

Die zu besprechende Untersuchung bietet ein Zeugnis von dem neuen Trend unter Klassischen Philologen und Altertumswissenschaftlern, sich mit hagiographischen Texten der Spätantike zu beschäftigen. Die von Averil Cameron betreute Dissertation des Mitglieds der *Society of fellows* der Harvard-Universität bietet Zugang zu einem Text, der wahrscheinlich im 5. Jh. entstanden ist: *Leben und Wunder der Heiligen Thekla* (BHG 1717; fortan *LW*). Während die bisherige Forschung sich insbesondere den Wundern der Thekla zugewandt hat, untersucht Johnson bewusst Leben und Wunder als eine Gesamtkomposition.

Mit der zu untersuchenden Schrift liegt keineswegs der erste Bericht über das Leben der Thekla vor: Dieser stammt vielmehr aus dem 2. Jh., trug den Titel *Acta Pauli et Theclae* (BHG 1711; fortan *ATH*) und wurde bereits von Pilgern wie Egeria benutzt, die als einzige spätantike Pilgerin nachweislich zum Thekla-Heiligtum nach Seleukeia in Isaurien gezogen ist. Die um 470 n. Chr. (5) verfasste Schrift *LW* enthält in ihrer ersten Hälfte eine Paraphrase der Angaben aus den *ATH*. Der entscheidende Unterschied liegt dabei darin, dass Thekla in der späteren Variante nicht starb, sondern in Seleukeia (dem heutigen Silifke in der Türkei) lebend in der Erde verschwand. Vom Ort ihres Verschwindens werden in *LW* 46 Wunder berichtet (7). Von letzteren sind bisher hauptsächlich die Heilungswunder (z. B. von Patricia Cox Miller) untersucht und mit denen paganer Gottheiten verglichen worden – Johnson weist aber darauf hin, dass immerhin 26 Wunder überhaupt nicht von Heilung reden und am ehesten als „patriographical“ work“ (8) zu verstehen seien. Dementsprechend geht Johnson auch im Gegensatz zu dem Herausgeber von *LW* Gilbert Dagron davon aus, dass der Schrift wenig Informationen über reale Menschen zu entnehmen seien. Vielmehr geht es um Thekla als „literary patron“. In den vier Hauptkapiteln des Buches stellt Johnson dazu zunächst jeweils eine literarkritische Analyse der beiden Teile von *LW* vor, um dann wiederum jeweils eine literarhistorische Einordnung zu unternehmen.

Im ersten Kapitel (15–66) unternimmt Johnson dementsprechend einen Vergleich zwischen der Vorlage der *ATH* und deren Paraphrase im ersten Teil der *LW*. Generell ging es dem Autor von *LW* darum, Vergangenheit durch die Paraphrase in der Gegenwart präsent zu machen (17). Dabei lässt sich die literarische Überformung der Vorlage von *LW* unter Anlehnung an Herodot und Thukydides feststellen. Deutlicher noch als in der Vorlage wurde Thekla in *LW* als erste weibliche Märtyrerin herausgestellt. Dies mag damit zusammenhängen, dass die *ATH* in dieser Zeit *der* autoritative Märtyrerinnenkult aus apostolischer Zeit geworden war (22).

In Details lassen sich zahlreiche Veränderungen gegenüber der Vorlage festhalten: So mildert der Paraphrast z. B. die stark enkratische Grundtendenz der paulinischen Predigt in den *ATH* deutlich ab – Johnson vermutet, dass der Autor des 5. Jh.s sich mit radikalen asketischen Strömungen auseinandersetzen hatte (25). In jedem Fall werden die Aussagen im Sinne tradiert paulinischer Sexualethik präzisiert (26). Auch die poetische Rhetorik des Textes wurde vertieft, z. T. unter Anlehnung an klassische Vorbilder wie Homer (31). Selbst die postnizänische Theologie findet im Mund von Paulus und Thekla breite Rezeption – somit rückte die Theologie des Apostels und seiner Schülerin der Gegenwart auf gewagte Weise nahe (33; 62).

Besonders betont wird im ersten Teil von *LW* die Rolle von Thekla als Lehrerin bzw. Predigerin (43) und Apostolin (58; 63). Paulus dient gleichsam im *Leben* als „vehicle“, um Thekla mit den apostolischen Ursprüngen zu verbinden (45). Auffällig ist auch, dass in *LW* Theklas Wundertätigkeit bereits programmatisch vorbereitet wird – ihre Wunder werden durch grundsätzliche Bemerkungen von der paganen Magie deutlich abgesetzt (56 f.). Alles in allem dient also selbst die Darstellung des Versinkens der Thekla dazu, sie in „patriographical rhetoric“ (63) als Begründerin einer apostolischen Ortstradition darzustellen (64). Der Gründungsmythos, der durch den über die *Ath* wesentlich hinausgehenden Bericht festgehalten wurde, diente auch der Grundlegung der Wunderdarstellungen in den dem dem ersten Teil von *LW* folgenden Teil über die Wunder der Thekla (66).

Im zweiten Kapitel bietet Johnson einen Überblick über die Geschichte von Paraphrase bzw. Nachdichtung (rewriting) in Antike und Spätantike. Nach den modernen Paraphrase-Theorien von Jack Goody (72), Robert Alter (74) und Donald McKenzie (77) betont Johnson, dass die Paraphrase-Technik der christlichen Spätantike in einen größeren Rahmen einzuspannen ist. Er stellt zunächst die jüdische, z. T. bereits innerkanonische Nacherzählung von biblischer Literatur dar, wie sie im Deuteronomium oder der Chronik zu beobachten ist (78).

Auch im Christentum lässt sich im Blick auf die Zweiquellen-Theorie in gewisser Weise von frühen Paraphrasetechniken sprechen (86). Besonders anschaulich wird die Paraphrase-Technik im frühen Christentum auch auf textkritischer Ebene: der neutestamentliche Codex Bezae Cantabrigiensis macht deutlich, dass die neutestamentliche Textüberlieferung je nach Überlieferungsmilieu variieren konnte (90).

Einen deutlichen Einschnitt innerhalb der Paraphrase-Literatur stellte der Ecclesiastes-Kommentar des Gregor Thaumaturgos dar. Er diente der christlichen Aneignung des alttestamentlichen Textes unter Rückgriff auf die Autorität des vermeintlichen ursprünglichen Autors (95). Im fünften Jahrhundert lassen sich die Höhepunkte der Paraphrasen-Literatur beobachten, so insbesondere mit der Johannes-Paraphrase des Nonnus von Panopolis (95) bzw. seiner Schule (97). Wie im *Cento* der Homer-Paraphrase wurde hier Nacherzählung (rewriting) durchgeführt. Dabei lehnte man sich eng an den kanonischen Text an und benutzte ihn zum Sprach- bzw. Schreibunterricht. Biblische Paraphrase stand somit in einem breiteren Kontext der Bildungsgeschichte (99). Johnson schließt seinen Überblick über die Paraphrase-Geschichte mit einer Auseinandersetzung mit Claudia Rapp ab. Rapp hat in ihren Studien eine Tendenz zu hagiographischen Kompilationen in Form der Menologien-Literatur im 9. Jh. wahrgenommen. Johnson betont hingegen, dass in der „Inventarisierung“ hagiographischer Tradition, wie sie insbesondere bei Symeon Metaphrastes zu beobachten ist, allenfalls ein Höhepunkt einer langen Geschichte von Textualität zu sehen sei (109) – die Ausführungen gipfeln in der Feststellung: „Rewriting and paraphrase are central to Greek literary history (classical, Jewish, and Christian) and provide a cognitive thread which can be traced through the whole first millenium of the Christian era.“ (109).

Im dritten Kapitel geht Johnson auf den Wunderteil von *LW* ein. Die Darstellung der Wunder ist einzubetten in das zeitgenössische Erziehungssystem (113). Ähnlich wie Herodot, den der Autor auch im Vorwort des zweiten Teils von *LW* explizit zitiert, bemüht er sich u. a. um eine weise, wahrhaftige und vollständige Darstellung der Geschichten (114). Vergleichbar sind beide in ihrem parataktischen Stil, der der Organisation von disparatem Material dient. Ähnlich wie Herodot in Buch 2 seiner

Historien kommt es auch in *LW* zu einer persönlichen Verwicklung des Autors in die Erzählung, so z. B. *mir.* 31 (117–119).

Zentral geht es bei den Wundern um den Erweis von Theklas gottgegebener Kraft und Autorität über Seleukeia (121), ihre Heiltätigkeit ist sekundär in diesen Rahmen eingebettet. Betont wird ihr alles wahrnehmender, göttlicher Blick (122). Dementsprechend verteidigt sie insbesondere diejenigen, die sich ihr verbunden fühlen. Auf der anderen Seite bekämpft sie die paganen Götter, die in ihrem Einflussgebiet bisher prägend waren (123–130). Ferner dienen die Wunder zur Bestrafung von Hybris (130–140). Thekla wirkt nicht nur strafend, sie hilft auch Einzelpersonen in humanitärer Weise (140–146). Dieser Art der Wundertätigkeit wird durch Bezug auf Joh.7,14 gleichsam ein *imprimatur* erteilt (144). Auch heilend ist Thekla in den *Wundern* tätig, indem sie z. B. Anordnungen gibt (147–153). U. a. in *mir.* 12 scheint sie das in Konkurrenz zu antiken Ärzten zu tun (148 f.). Auffallend ist, dass ein großer Teil der Wunder für reiche und prominente Menschen durchgeführt wird (155) – dementsprechend dürfte die gebildete Elite die eigentliche Adressatengruppe von *LW* sein (170). In zwei Fällen ist der Autor selber in Wunder eingebunden, nämlich in *mir.* 12 und 41 – dadurch soll Theklas Beteiligung an der Erstellung der Sammlung zum Ausdruck gebracht werden.

Im vierten Kapitel beschäftigt sich Johnson mit den literarischen Vorbildern für die Darstellung der Thekla-Wunder. Diese sind fälschlicherweise bisher immer unter Betonung kultureller Kontinuität in den *ἰάματα* des Asklepios gesehen worden (173). Patricia Cox Miller stellte solche Kontinuitäten z. B. auf der Metaebene der Träume fest. Johnson hingegen sieht die literarischen Vorgänger in literarischen Sammlungen und vermischten Schriften, insbesondere in der antiken Paradoxographie (174). Damit ist wiederum eine Nähe zum Stil Herodots gegeben. Mit einer solchen literaturhistorischen Perspektive führt Johnson jedenfalls über die bisherige sozialgeschichtliche oder kulturgeschichtliche Engführung der Betrachtung der *Wunder* wesentlich hinaus (175). Vorbildlich für die *Wunder* dürften dementsprechend Sammlungen von geheimnisvollen, wundersamen Geschichten wie jene des Kallimachos von Kyrene gewesen sein (176). Hellenistische Paradoxographie war z. T. auch durch einen enzyklopädischen Stil geprägt (177). Noch Damaskios von Athen hat im 6. Jh. nach Photios einen ähnlichen Stil gepflegt (179). Literarische Sammlungen finden sich auch im christlichen Bereich, so z. B. die *Stromata* des Klemens von Alexandrien (183). Grundsätzlich wird bei derartigen Texten deutlich, dass literarische Kompilation anders als von Hervé Inglebert behauptet kein Werkzeug zur Christianisierung darstellte, sondern vielmehr ein allgemeines literarisches Mittel war (194).

Auch terminologisch lässt sich eine Nähe von *LW* zur Paradoxographie feststellen. So werden Theklas supernaturale Aktivitäten entsprechend dem Wunderverständnis als *θαύματα* und *παράδοξα*, nicht aber als *ἰάματα* bezeichnet (196). Bei der Paradoxographie ging es jedenfalls weniger um pseudo-wissenschaftliche Wunderdarstellung als stärker um phantasievolle und supernaturale Teratologie (197). Heilungswunder kommen dabei in der Paradoxographie nicht vor – diese waren eher Gegenstand der Aretalogie (198 f.). Sammlungen von *ἰάματα* sind nicht in Form literarischer Texte überliefert und auch nicht auf einem hohen stilistischen Niveau. All dies und auch die Tatsache, dass nicht einmal die Hälfte von Theklas Wundern Heilungswunder sind, spricht für eine mangelnde Verwandtschaft mit den *ἰάματα* des Asklepios. Von diesen ist auch nie als von *παράδοξα* Rede (201). Letztlich findet sich die letzte In-

schrift an einem Asklepios-Heiligtum in Athen im vierten Jahrhundert, was nach Johnson gegen eine direkte literarische Abhängigkeit spricht (202).

Auch formal gibt es eine Nähe zur Paradoxographie: In den *Wundern* gibt es keine wirkliche erzählerische Entwicklung (204). Die Wunder sind jeweils – entsprechend historiographischer Gepflogenheiten – in der dritten Person erzählt – anders als die *ιάματα* (205). Ein einfacher Vergleich zwischen den Thekla-Wundern und den Heilungen des Asklepios läßt sich jedenfalls nicht ziehen. Thekla ist keineswegs notwendig als christianisierter Asklepios zu bezeichnen (210).

Wie läßt sich aber erklären, dass der Autor von *LW* keineswegs stark von explizit religiösen Formen geprägt war. Es liegt wohl daran, dass der Sammler der *LW* ein Redaktor ist, den externe Interessen lenken (213). Im Gegensatz zu den Wundern des Hl. Artemios sind die *LW* jedenfalls kaum für eine Verlesung im religiösen Rahmen vorgesehen – dafür sind sie sprachlich zu anspruchsvoll (214). Auch inhaltlich bemerkenswert ist ihre prinzipielle Ergänzungsmöglichkeit *ad infinitum* (216).

Sehr kurz ausgefallen sind die Bemerkungen Johnsons zum theologischen Kontext von *LW*, die erst in der Schlusszusammenfassung auftauchen (222). Dabei beleuchtet Johnson vor allem Parallelen zu Maria – diese taucht allerdings in dem Text äußerst selten auf. Überhaupt gilt: “There is a near complete absence of theological language in the *LM* (scil. = *LW*).” (22) Wenn überhaupt theologische Sprache verwendet wird, dann solche aus dem 4. Jh. (222). Möglicherweise war Theklas Kult zur Entstehungszeit unseres Textes noch bedeutender als die sich erst langsam im fünften Jh. entwickelnde Marienfrömmigkeit (223). Mit dem starken Aufkommen u. a. der Dormitio-Tradition Mariens im ausgehenden 5. Jh. begann der rasche Verfall der Thekla-Verehrung in Kleinasien (225). Wenn in den dem zweiten Teil von *LW* die Person Theklas auch in den Hintergrund tritt, so ist hier doch eine beeindruckende Reorientierung des Kultes zu beobachten, wofür die Beschreibung ihres Verschwindens eine wichtige Rolle spielte (226). Dadurch wurde der Text der *ATH* mit dem Ort in einer besonderen Weise verbunden. In der byzantinischen Welt blieb *LW* allerdings erfolglos (226) – alle bekannten Bezeugungen von Thekla basieren auf den Angaben in den *ATH*. Johnson schließt seine Untersuchungen mit drei Appendices: einem über eine Ergänzung der *ATH* aus dem 5. oder 6. Jh., in der auch das Verschwinden der Thekla thematisiert wird (227–230), einem über die Rezeption der *ATH* in spätantiken Predigten (insbesondere Pseudo-Chrysostomos und Severus von Antiochien; 231–238) und einem ausgewählten Katalog frühbyzantinischer Wunder-Sammlungen (239–243). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und zwei nützliche Indices schließen das Buch ab.

Die Fragestellung der Untersuchung Johnsons ist äußerst interessant, insbesondere auch die untersuchte Quelle als solche. Durch sie wird auf beeindruckende Weise deutlich, wie frühchristliche Tradition in der Spätantike rezipiert werden konnte. Johnson evoziert durch seine klare literarhistorische These allerdings auch eine Reihe von Fragen:

Zunächst wäre eine genauere Diskussion der Datierung der Quelle auch für die literaturhistorische Betrachtung hilfreich gewesen. Die Beobachtung der Anknüpfung an die Theologie des 4. Jh.s, die Feststellung des Ausbleibens von Asklepios-Epigrammen nach dieser Zeit und die prinzipielle Offenheit des Textes für Ergänzungen ermöglichen die Frage, ob dessen erste Schicht nicht vielleicht schon im ausgehenden vierten Jahrhundert verfasst worden sein könnte.

Eine noch präzisere Einordnung der *LW* in die konkrete isaurische Gesellschaft der Entstehungszeit wäre wünschenswert gewesen. Wenn potentielle Gegner des Autors in enkratitischen Strömungen vermutet werden, ist das sehr unpräzise. An welche Gruppierungen denkt Johnson dabei?

Obwohl Johnson explizit darauf hinweist, dass die Gender-Frage im Kontext von *LW* nicht so bedeutend sei wie im Blick auf die *ATH* ist doch zu fragen, wie Leser des fünften oder sechsten Jahrhundert mit einem Text umgingen, der die Apostolizität einer Frau und ihre Rolle als Diadochin des Paulus besonders unterstreicht (vgl. z. B. 63; 221).

Literaturhistorisch wäre für den Christentumsgeschichtler die Frage interessant gewesen, ob nicht auch weitgehend parataktisch organisierte Mönchsgeschichten wie z. B. die *Historia Lausiaca* des Palladios als literarische Parallele für Theklas Wunder denkbar wären. Mögliche Verwandtschaften zur zeitgenössischen Hagiographie werden jedenfalls von Johnson m. E. zu stark ausgeblendet. Auch in dieser wird ja – ähnlich wie für *LW* durch Johnson festgestellt, auf theologische Ausführungen weit gehend verzichtet.

Auffällig ist die vollkommene Ignoranz gegenüber der neueren deutschsprachigen Forschung. Ansätze wie z. B. der Ruth Albrechts zu Makrina oder Christoph Burchards zu Joseph und Aseneth bleiben an entsprechenden Stellen unberücksichtigt.

Abschließend sei auf eine kleinere Ungenauigkeit verwiesen: M. E. ist das Konzept des engelgleichen Zustand keineswegs vornehmlich mit Asketen in Syrien in Verbindung zu bringen (25), sondern ein Phänomen im gesamten Mönchtum des römischen Reichs (vgl. bereits Karl-Suso Frank).

Drucktechnisch ist das Buch vorzüglich. Die griechischen Zitate sind abgesehen von einem fehlenden spiritus (19) allesamt korrekt wiedergegeben.

Trotz dieser Anfragen und kleinen Gravamina dürfte die Besprechung deutlich gemacht haben, dass es sich bei der Untersuchung Johnsons um eine bedeutsame Arbeit handelt, die für die zukünftige Untersuchung spätantiker Literatur wesentliche neue Perspektiven eröffnet hat.