

In Stein gemeißelt (Wunderbare Bewahrung einer Inschrift)

MirThecl 10

(10,1) Weil uns aber Symposios in Erinnerung gekommen war, (ist es) keineswegs gut, mit Schweigen jenes Werk zu übergehen, das sehr großartig und der Märtyrerin würdig ist: (2) Entlang einer der Mauern des Heiligtums der Märtyrerin, (jener Mauer,) die auch gegenüber der inneren, zweiten Tür der heiligen Umwallung steht – (3) (das ist die Tür), die auch geradewegs hinführt zum Heiligtum und den heiligen (Orten) und den Gemächern der Jungfräulichen –, (4) (dort) hat man eine Inschrift aus feinem, goldenem Mosaik eingelassen, die allen Menschen die Wesenseinheit der heiligen und erhabensten Dreiheit/Trias verkündet. (5) Diese Inschrift befahl Symposios, als er noch arianisch und von Bischöfen gleichen Glaubens durch Handzeichen zum Bischof gewählt worden war, ausmeißeln zu lassen, (6) weil sie nicht mit deren (arianischem) Frevel übereinstimmte. (7) Der aber, dem dies aufgetragen wurde, nahm Hammer und Meißel und einen ganzen Tag harrte er verbissen aus – hämmernd und meißelnd –, wobei er mit allen Mitteln versuchte, sie (die Inschrift) zu zerstören. (8) Die Inschrift jenes seligen Bekenntnisses veränderte er aber überhaupt nicht; weder konnte er (etwas) aufprägen, noch – wie Homer sagt – (etwas) einritzen. (9) Denn jene unbefleckte, unberührte, jungfräuliche Hand schirmt sie (die Inschrift) offenbar ab und beschützt sie – (10) wie königliche Siegel, wie Fundamente und Schutzmittel des ganzen Glaubens und des Heiligtums und der menschlichen Natur. (11) Zuletzt wurde aber auch selbst jener, der die göttliche Inschrift bekämpfte, zerschmettert, indem er von der Leiter herunterfiel. (12) Vollkommen zu recht und umgehend bezahlte er (auf diese Weise) die Strafe für das, was er gewagt hatte. (13) Symposios aber, der dann sofort seine verkehrte Meinung änderte, sagte, rief aus, stimmte zu (und) verkündete öffentlich und sichtbar, was die zuvor bekämpfte Inschrift lehrte: (14) Die Dreiheit als wesenseins (ἡ Τριάς ὁμοούσιος *hē Trias homoousios*).

Die textkritische Edition von G. Dagron bietet nur eine Zeilenzählung des Textes (Z. 1-25); die in diesem Beitrag zur besseren Textorientierung eingefügte Untergliederung stammt vom Autor.

Sprachlich-narratologische Analyse

Mitten hinein in theologische, christologische und trinitarische Auseinandersetzungen des 3.-5. Jh. n. Chr. führt die Leserinnen und Leser das 10. Kapitel der Wundergeschichtensammlung über Thekla. Mit einem knappen, zäsurierenden Rückverweis auf das 9. Kapitel, in dem schon von Symposios, der Hauptfigur unserer Wundergeschichte, die Rede war, hebt der Erzähler zum Bericht über ein weiteres Wunder an. Diese Wundergeschichte umfasst etwa die Hälfte des 10. Kapitels der Sammlung, da nach der finalen Bekehrung des Symposios ein nachdrücklich markierter Themenwechsel erfolgt (Z. 26f.: »Wohlan denn, wechsele das Thema!« – das sagt [mir] Homer. Mir aber scheint es angeraten zu sein, nunmehr im Vorbeigehen weitere Wunder zu streifen ...).

Unsere Erzählung weist eine planvolle Struktur und Komposition auf. Nachdem MirThecl 10,1 im Sinne einer Überleitung den Beginn eines neuen Abschnittes anzeigt, wird in MirThecl 10,2-4 das lokale Terrain geschildert – und zwar im Blick auf das Zentralobjekt der Wundergeschichte: eine Inschrift (γράμματα *grammata* – Buchstaben/Inschrift), die die Wesenseinheit der Dreiheit (Trinität) proklamiert und deren möglichst exakte Verortung dem Text ein Anliegen ist. Letzteres geschieht in einem Dreischritt (die Inschrift auf der Mauer, die Lage der Mauer im Verhältnis zur zweiten Tür der heiligen Umwallung, die zweite Tür im Rahmen der Gesamtanlage), an dessen Ende die Inschrift im Blick auf Material (goldenes Mosaik) und Inhalt beschrieben wird. Dabei rückt im griechischen Text der entscheidende Begriff τὸ ὁμοούσιον (*to homoousion* – die Wesenseinheit) betont an das Ende der langen Satzkonstruktion. Ist so das Setting bereitet, folgt in MirThecl 10,5-14 die eigentliche Wundergeschichte. Sie weist eine eindruckliche Ringkomposition auf, die sich angesichts der handelnden Figuren ergibt. In MirThecl 10,5f. und MirThecl 10,13f. ruht der Fokus jeweils auf Bischof Symposios, dessen Glaube als »Frevel« (MirThecl 10,6) bzw. als »verkehrte Meinung« (MirThecl 10,13) charakterisiert wird (äußerer Ring). Den Befehl des Symposios, die Mosaikinschrift auszumeißeln, sie also ganz zu entfernen oder zumindest inhaltlich zu verändern, führt ein anonymer »Handwerker« aus, dessen vergebliches Bemühen und hartes Geschick in MirThecl 10,7f. bzw. MirThecl 10,11f. erzählt werden (innerer Ring). Im so doppelt gerahmten Zentrum stehen MirThecl 10,9f., die das Wirken Theklas als Begründung für den Misserfolg des Handwerkers ins Wort bringen. Die durch eine dreigliedrige und z.T. alliterative Adjektivreihe qualifizierte Hand steht an dieser Stelle *pars pro toto* für die Heilige: Sie schützt die Inschrift vor dem Angriff des Handwerkers. Der sich anschließende Vergleich (MirThecl 10,10) kann sich entweder auf den Inhalt der Inschrift beziehen (dann wird die Inschrift mit schützenswerten Siegeln, Fundamenten und Schutzmitteln für Glauben, Heiligtum und menschliche Natur verglichen) oder auf den Schutzvorgang (dann wird der Schutz Theklas mit schützenden Siegeln, Fundamenten [vgl. dazu Lk 6,48f.] usw. verglichen); beide Varianten scheinen inhaltlich und grammatikalisch möglich zu sein.

Der gesamte Text ist von einer grundlegenden Oppositionsstruktur geprägt, anhand derer sich Inhalt wie Aktanten der Erzählung gut erfassen lassen. Sichtbar

gegenüber stehen sich auf der Erzählebene der mit Hammer und Meißel ausgerüstete Handwerker und die Inschrift. Ihr rückt er mit seinem Ansinnen, die Inschrift ganz oder in Teilen zu zerstören (ἀνορύττειν *anoryttein* – eigentlich: ausgraben, aufhacken, sprengen) zu Leibe. Hinter der versuchten Zerstörung verbirgt sich hier natürlich ein Konflikt um eine christologisch-theologische Streitfrage (s.u.). Auf der einen Seite steht eine vom Erzähler als arianisch markierte Position, vertreten durch den scheinbaren Handlungssouverän, Bischof Symposios, der durch MirThecl 10,5 in das Kollektiv arianischer Bischöfe eingebunden wird (zu χειροτονέω *cheirotoneō* – eigentlich: durch Handzeichen wählen – vgl. Apg 14,23; 2 Kor 8,19). Auf der anderen Seite findet sich unmittelbar keine Figur, sondern der Inhalt der Inschrift. Der Erzähler lässt keine Zweifel aufkommen, wie er sich selbst in dieser Auseinandersetzung positioniert. Die Charakterisierungen des einen Bekenntnisses als »Frev-vel« (MirThecl 10,6) bzw. »verkehrte Meinung« (MirThecl 10,13) sowie der Inschrift und ihres bekenntnishaften Inhalts als göttlich (MirThecl 10,11), heilig und erhaben (MirThecl 10,4) sowie selig (MirThecl 10,8) sprechen hier eine klare Sprache. Und natürlich protegirt die Wundertäterin, Thekla, die tatsächliche Handlungssouveränin, die Inschrift. Sie schützt deren Bekenntnis gegen jeden Angriff und steht damit unverbrüchlich zu den theologischen Positionen, die sie während ihres irdischen Lebens von ihrem Lehrer Paulus gelernt hat (vgl. die Rede Theklas an Paulus in VitThecl 26 und dazu Pesthy 1996, 169-171). Thekla und Paulus – beide werden durch die Wundergeschichte und die Gesamterzählung für das Bekenntnis zur Wesenseinheit der Dreiheit eingespannt, zu der sich am Ende auch der nunmehr bekehrte ehemalige Arianer bekennt.

Stilistisch bedient sich der Erzähler einer zum Teil überbordenden und leicht gekünstelt wirkenden Erzählweise. Dazu gehören etwa Adjektivketten (in MirThecl 10,1.4.9) sowie die pleonastisch anmutende Verwendung einer Vielzahl von recht bedeutungsähnlichen Verben, die unmittelbar aneinandergereiht werden (z.B. in MirThecl 10,13). Eigentümlich wirkt auch das eigens gekennzeichnete Homerzitat in MirThecl 10,8 (ganz ähnlich das Zitat in Z. 26), das nur aus dem Wort ἐπέγραψε (*epēgrapse* – auf etwas schreiben/etwas einritzen) besteht. Abgesehen davon, dass sich angesichts des Verweises auf Homer eher die Bedeutung »ritzen« denn »schreiben« für ἐπέγραψε in unserem Kontext nahelegt (in den Parallelstellen der Il. 4,139; 11,388; 21,166, wird das Verb zur Bezeichnung von leichten Verletzungen durch Waffen verwendet), dürfte es sich um ein ornamentales Zitat handeln, das den Erzähler als mit griechischer Bildung bestens vertraut erweisen soll (zu weiteren Homerzitationen im Gesamtwerk vgl. Dagron 1978, 157; Krueger 2004, 82 bezeichnet die Homerzitation passend als »pedantic«).

Sozial- und realgeschichtlicher Kontext

Mit der Schilderung des Thekla-Heiligtums bei Seleukia (heute Silifke/Türkei), dem heute Meriamlik genannten Hauptort der Theklaverehrung, in MirThecl 10,2f. prä-

sentiert uns der Text eine interessante Realie. Aus der Erzählung erfahren wir, dass das eigentliche Heiligtum von einer mit mehreren Türen ausgestatteten Umwallung, also einer Mauer, umgeben war. Ihr gegenüber muss eine weitere Mauer verlaufen sein, an der auch die für unseren Text zentrale Mosaikinschrift angebracht war. Letztere ist bei Ausgrabungen bisher nicht gefunden worden (vgl. Herzfeld/Guyer 1930). Eine solche Umwallung (περίβολος *peribolos* – Umwallung, Ringmauer, Umzäunung) schützt nicht nur den eingeschlossenen Bereich, sondern trennt in gewisser Weise auch zwischen den Bereichen profan und heilig (mit diversen religionsrechtlichen Folgen). Sie findet sich an vielen Tempeln und Heiligtümern. Innerhalb des heiligen Bezirks befindet sich nun nicht nur das Heiligtum selbst, sondern auch andere Gebäude, unter anderem auch Gemächer für Jungfräuliche (zur archäologischen Situation, die in der Tat mehrere Gebäudekomplexe aufweist, vgl. Davis 2001, 36-39.210-212 [Karten]). Die hier gewählte geschlechtsneutrale Übersetzung trägt dem Umstand Rechnung, dass der Begriff παρθένος (*parthenos* – Jungfräuliche/Jungfräulicher) ohne Artikel sowohl Männer als auch Frauen bezeichnen kann (vgl. etwa Offb 14,4; JosAs 4,7; 8,1, weitere Belege bei Esch-Wermeling 2008b, 261 Anm. 507; Elm 1996, 47f.). Der im Text verwendete Ausdruck παρθενῶνας (*parthenōnas* – Wohnräume für Jungfräuliche) kann also Wohnräume für Menschen beiderlei Geschlechts bezeichnen. Das deckt sich im Übrigen mit der Beschreibung des Bezirks im Reisebericht der Egeria, die auf der Rückreise von Jerusalem nach Konstantinopel Seleukia und das Theklaheiligtum besucht. Die Reisebeschreibung zeichnet die Situation gegen Ende des 4. Jh., also knapp 100 Jahre vor unserem Text, nach. In Seleukia angekommen, macht sie sich auf den Weg zur »heiligen Thekla«, »einem Ort, der außerhalb der Stadt auf einem Hügel liegt, der oben aber flach ist«. »Dort bei der heiligen Kirche stehen nur unzählige Einsiedeleien von Männern und Frauen [...]«. Das Theklaheiligtum hat also offensichtlich dauerhaft Menschen beiderlei Geschlechts an sich gezogen. Egeria fährt fort: »Es gibt dort also sehr viele Einsiedeleien auf dem Hügel selbst und in der Mitte eine große Mauer, die eine Kirche einschließt, in der sich das Martyrium befindet [...]. Als ich dort schließlich im Namen Gottes am Martyrium angekommen war, betete ich am Martyrium, las die gesamten Akten der heiligen Thekla und dankte endlos Christus [...]« (Peregr. Eger. 23,1f.4f.; Übers. Röwekamp). Was Egeria hier liest, sind die Theklaakten, die uns heute als Teil der Paulusakten überliefert sind (vgl. dazu die Auslegungen von Wundergeschichten aus ActThecl in diesem Band). Ob die von Egeria angesprochene Mauer einer der Mauern in unserem Text entspricht, lässt sich angesichts des gegenwärtigen Ausgrabungsstandes, der eine sukzessive Erweiterung der Anlage über Jahrhunderte nahelegt, nicht entscheiden (noch immer grundlegend: Herzfeld/Guyer 1930, 1-89; vgl. auch zuletzt Brands 2003, 21-26).

Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Die Dreiheit als wesenseins, das ist der zentrale Streitpunkt, der in der Wundergeschichte verhandelt wird. Worum geht es dabei? Arianismus und das Bekenntnis zur

Wesenseinheit der drei trinitarischen Größen (Gott als Vater, Gott als Sohn, Gott als Geist) sind Antwortversuche auf zentrale theologische Fragen, die im 3.-5. Jh. n. Chr. heftig diskutiert wurden. Sehr verkürzt gesagt, geht es um eine Verhältnisbestimmung zwischen dem Sohn, dem Vater und dem Heiligen Geist – zwischen Einheit und Dreiheit –, die sowohl einem strengen Monotheismus als auch Würde und Wesen des Sohnes (und des Geistes) gerecht wird. Zugespitzt im Blick auf Jesus formuliert: Ist Jesus Gott? Und wenn ja, wie lässt sich dies monotheistisch denken und dabei auch das Menschsein des Sohnes bewahren? Und als was ist der Heilige Geist zu bestimmen? Die Antwortversuche auf dieses komplexe Problem sind in der frühen Kirche sehr vielfältig (vgl. Hausammann 2003, 1-154). Unser Text aus der 2. Hälfte des 5. Jh. schaut schon auf einige dieser Diskussionen zurück, ohne dass sich die letztlich als orthodox anerkannte Position der Konzilien von Nizäa (325 n. Chr.) und Konstantinopel (381 n. Chr.) bereits überall durchgesetzt hätte.

Einige Positionen des Diskurses werden in unserem Text zumindest rudimentär sichtbar bzw. mit einem aus dem Diskurs bekannten Label gebrandmarkt. Letzteres gilt für den Arianismus (das Codewort fällt in MirThecl 10,5), der auf Arius, einen Presbyter in Alexandrien zu Beginn des 4. Jh., zurückgeht. Gott-Vater und Sohn sind für ihn wesentlich verschieden. Der Sohn ist das erste Geschöpf des Vaters, nicht gleichwichtig wie der Vater, ihm also untergeordnet. Der Sohn ist funktionaler Mittler des Vaters im Blick auf Schöpfung und Offenbarung, aber er ist allenfalls in einem übertragenen Sinne »Gott« (vgl. Frank 1997, 244). Diese Lehre des Arius, der von seinem Bischof Alexander aus der Ortskirche ausgeschlossen wurde, fand glühende Anhänger und ebenso leidenschaftliche Gegner. Einen ersten Höhepunkt des Streits stellt das Konzil von Nizäa dar. In der Frage, ob der Sohn als Logos auf der Seite der Geschöpfe oder des Schöpfers steht, definiert das Konzil, dass der Logos Schöpfer und nicht Geschöpf sei. Die Formel, der Sohn sei »gleichen/eines Wesens mit dem Vater« (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ *homoousion tō patri*), versucht, das auf den Punkt zu bringen. Die gegenteilige Position des Arius und seiner Parteigänger verwirft das Konzil von Nizäa als häretisch.

Der Erfolg dieser Konzilsformel, die vor allem danach strebte, die kirchliche Einheit wiederherzustellen, war zunächst mäßig, weil sich am Verständnis des Begriffs *homoousios* die Geister schieden (Frank 1997, 247). Zudem wurde der Konflikt noch dadurch verschärft, dass die Gottheit des Geistes, der dritten trinitarischen Person, ebenfalls umstritten war. So gab es, für unseren Text bedeutsam, im Jahr 359 eine antinizänisch dominierte Teilsynode in Seleukia, dem Ort unserer Wundergeschichte, die sich gegen die Verwendung des Begriffs *homoousios* aussprach und stattdessen – letztlich vor allem unter dem Einfluss von Kaiser Konstantius II. – den Begriff *homoios* wählte: Vater und Sohn seien »gleich/ähnlich (*homoios*) gemäß den biblischen Schriften«. Es handelte sich hier um den östlichen Teil der Doppelsynode von Seleukia und Rimini, mit der Kaiser Konstantius II. durch das homöische Reichsdogma den Streit um das Bekenntnis von Nizäa zu beenden versuchte (Hausammann 2003, 72-77). Klarheit schuf dann im Jahr 381 das Konzil von Konstantinopel, das die in der Formel von Nizäa anklingende *Wesenseinheit* (*Homousie*) von

Vater und Sohn bekräftigte und vereindeutigte, durch eine pneumatologische Erweiterung auch den Geist in diese Verhältnisbestimmung mit Hineinnahme und die Homousie innerhalb der Trinität mit Hilfe der Drei-Hypostasen-Lehre (»ein Wesen – drei Existenzweisen«) präzisierend interpretierte (vgl. Frank 1997, 159-162.241-260; Brox 1998, 171-197). Mit dem Konzil von Konstantinopel und dem dort beschlossenen Bekenntnis, dem Nicäno-Constantinopolitanum, war der trinitarische Streit prinzipiell abgeschlossen. Allerdings gab es trotz staatlicher Verfolgungsmaßnahmen weiterhin einflussreiche arianische oder antinizänische Strömungen, die in vielen Kirchenprovinzen Bischöfe stellten, wie es sich auch in unserer im 5. Jh. angesiedelten Wundergeschichte widerspiegelt. Die Versuche des arianischen Bischofs Symposios, das in Stein verewigte Bekenntnis der Wesenseinheit (Homousie) von Vater, Sohn und Geist zu zerstören oder umzuformulieren (vielleicht lässt sich die Rede vom »aufprägen« bzw. »einritzen« [MirThecl 10,8] dahingehend verstehen, dass der Wortlaut der Inschrift an entscheidender Stelle, eben beim Begriff *homouousios*, abgeändert werden sollte), bleiben allerdings erfolglos, weil Thekla als Retterin der nizänischen Rechtgläubigkeit eingreift.

Formkritisch handelt es sich bei unserer Erzählung insofern um ein Rettungswunder. In Rettungswundern wird etwas bzw. jemand in einer eigentlich aussichtslosen Situation durch ein überraschendes Eingreifen einer dritten Größe geschützt oder gerettet. Rettungswunder finden sich in den Varianten Seenotrettung und Befreiungswunder sowohl im Alten als auch im Neuen Testament (grundlegend zu Gattung und Texten: Kratz 1979). Und auch in den Theklaakten, die der Verfasser unseres Textes im ersten Teil seines Doppelwerks verarbeitet, finden sich zwei Rettungswundergeschichten. In ihnen wird Thekla jeweils aus unterschiedlichen Not-situationen gerettet. In einer Rede vor dem Statthalter von Antiochia (in Pisidien) bekennt sie Gott als ihren Retter:

Ich bin Sklavin des lebendigen Gottes [...]. Ich habe an den geglaubt, an dem Gott sein Wohlgefallen gefunden hat, an seinen Sohn. Er hat dafür gesorgt, dass keins der Tiere mir etwas angetan hat (ActThecl 37 [vgl. Esch-Wermeling zu ActThecl 26-43 in diesem Band]).

Liest man unsere Wundergeschichte vor diesem Hintergrund, scheint es fast so, als ob sich Thekla für ihre Rettung gleichsam revanchieren würde. Nun schützt sie das orthodoxe Bekenntnis zu dem Gott, den sie selbst als ihren Retter bekannt hat. Gattungstypisch ist dabei in unserer Geschichte in MirThecl 10,7f. die Charakterisierung der Not anschaulich und ausgefaltet erzählt (Theißen 1998, 108). Untypisch hingegen ist (vgl. insofern auch die alternative Gattungszuordnung »begründendes Normenwunder« in der Einleitung von Bernd Kollmann), dass das gefährdete Objekt – etwa im Gegensatz zu den neutestamentlichen Rettungswundern (Mk 4,35-41; Apg 5,17-42; 12,1-19; 16,16-40; 27,6-44) – kein Mensch, sondern mit der Inschrift und ihrem Inhalt ein Gegenstand ist (entsprechend wird auch keine Rettungsbitte seitens der »Bedrohten« erzählt).

Als Opponent und Gegenspieler, vor dessen Angriff die Inschrift geschützt werden muss, fungieren Symposios und der Handwerker, im übertragenen Sinne je-

doch alle Anhänger des arianischen Bekenntnisses. Dieses erhält damit die Rolle des geradezu widergöttlichen Gegenspielers, die etwa in Mk 4,35-41; Apg 27,6-44 von der Chaosmacht »Sturm« ausgefüllt wird. Dass dieser arianische Ansturm die Inschrift nicht verändern kann (MirThecl 10,8: in diesem Vers wird die Konstatierung des Wunders erzählt), beruht auf dem rettenden Eingreifen Theklas. Ihr kommt die Rolle der Wundertäterin zu, die indes nicht in einer für die Gattung typischen Epiphanie auftritt, sondern schon je an ihrem Heiligtum anwesend zu sein scheint.

Auffällig ist dabei die Rede von ihrer »unbefleckten, unberührten, jungfräulichen Hand«. Diese Betonung der Hand (die enkratitisch anmutenden Adjektive passen gut in die Theklatradition, in der Thekla oft zur reinen Jungfrau stilisiert wird) greift ein geprägtes Motiv auf: So findet sich im Alten und Neuen Testament die Redeweise von der »Hand Gottes« (etwa Jes 48,13; Apg 7,50), eine Metapher, die die Handlungs- und Schöpfungsmacht Gottes umschreibt (zu den orientalischen Wurzeln und zur Symbolik der Hand bzw. des Fingers [Lk 11,20!] vgl. Schroer/Staubli 2005, 123-144; vgl. auch Groß 1985). In diese Linie machtvollen Wirkens, in der im Neuen Testament auch Jesus steht (vgl. etwa Mk 1,41; 6,2 u.ö.), wird nun auch Thekla eingeordnet. Für Leserinnen und Leser, die vor diesem gesamtbiblischen Hintergrund die Wundergeschichte lesen, ist damit klar: Thekla steht auf der Seite des einen, schlechthin mächtigen Gottes; und dieser Gott bekennt sich letztlich selbst durch die Rettungstat der Thekla zur Inschrift. Er approbiert geradezu ihren Inhalt.

Gattungskritisch interessant sind auch MirThecl 10,11f.13f., die die Wundergeschichte beschließen. MirThecl 10,11f. realisiert das im Rahmen der Gattung »Rettungswunder« mögliche Motiv »Strafwunder am Gegenspieler« (Kratz 1979, 445, im Blick auf die Untergattung Befreiungswunder). Dass dabei die Bestrafung wirklich erfolgt und auf die gleiche Instanz zurückgeht, die letztlich auch die Rettung bewerkstelligt hat (die Aorist-Passiv-Form *συνετριβή* *synetribē* – er wurde zerschmettert, kann man als Passivum divinum verstehen), unterscheidet die Erzählung von neutestamentlichen Rettungswundern, bei denen in zwei Fällen ebenfalls dieses Motiv zu finden ist, es aber doch in seiner Zuspitzung anders realisiert wird. So wird in Apg 12,18f. zwar die Bestrafung derer erzählt, die Petrus bewachen sollen, aber nicht der rettend eingreifende Gott oder sein Engel vollziehen die Bestrafung, sondern Herodes Agrippa I. Und will in Apg 16,27 derjenige, der Paulus und Silas bewachen soll, sich selbst umbringen (!), so verhindern sogar die beiden »Gefangenen« diese Kurzschlussreaktion. Die darauf erzählte Bekehrung des gerade noch zum Selbstmord Entschlossenen ist, bei aller Motivvarianz (in unserer Geschichte sind der bestrafte und der bekehrte Gegenspieler nicht identisch), im Übrigen eine gewisse Parallele zur in MirThecl 10,13f. abschließend erzählten Bekehrung des Symposios. Diese Bekehrung eines Gegenspielers (auch das ist nach Kratz 1979, 445 ein typisches Motiv) kann man im Blick auf die Grundgattung »Rettungswunder« vielleicht auch als Motivvariante der klassischen Motive Admiration oder Akklamation verstehen, in deren Rahmen klassisch der Wundertäter und/oder die hinter ihm stehende Macht/Gottheit bewundert, verehrt oder auch angebetet werden.

Verstehensangebote und Deutungshorizonte

Die Erforschung der Gesamtschrift »Leben und Wunder Theklas« steckt, trotz einer Reihe von Einzelbeiträgen, noch in den Anfängen. Entsprechend rar sind die deutenden Aussagen speziell zu dieser Wundergeschichte. In Reaktion darauf möchte ich abschließend fünf knapp umrissene und vorläufige Thesen zum Verständnis und zur Deutung unseres Textstückes formulieren, die sich alle aus der Grundfragehaltung nach der pragmatischen Funktion einer solchen Erzählung im Horizont von Verfasser und Adressaten speisen.

Das Wunder als Verteidigung eines rechthgläubigen Bekenntnisses: Auf einer sehr grundsätzlichen Ebene verteidigt unser Text (und die Gesamtschrift) das Bekenntnis der Konzilien von Nizäa und Konstantinopel vor den auch handgreiflichen Angriffen von »Häretikern«. Als Verteidiger werden Thekla, der hinter ihr stehende Gott und im Blick auf die Gesamterzählung auch der Apostel Paulus in die Pflicht genommen (vgl. Hayne 1994, 213f.). Gott selbst bestätigt die Formeln der Konzilien, sie entsprechen seinem Willen; und diese sind nicht eine neue Erfindung, sondern schon von Paulus gelehrt worden. Wer so erzählt, der bekennt sich zu dieser Glaubensformel und verortet sich eindeutig in einer gerade im Osten auch im 5. Jh. noch umstrittenen Frage: Symposios und seine arianischen Bischofskollegen mögen in der hier erzählten Form fiktiv sein, denkbar ist das Auftreten arianischer Bischöfe auch am Ende des 5. Jh. noch (vgl. Frank 1997, 242.259).

Das Wunder als Beleg für die Rechthgläubigkeit eines umstrittenen Verfassers: Der Verfasser der Gesamtschrift ist anonym, doch wissen wir zumindest, dass er ein mit Thekla und ihrem Heiligtum besonders verbundener Priester war (durch die Gesamtschrift wirkt er geradezu wie der Prophet Theklas, vgl. dazu Krueger 2004, 80.90), der in Konflikt mit seinem Bischof (Basilius von Seleukia bzw. Porphyrius) und vielleicht auch weiteren Bischöfen stand (vgl. Klauck 2005, 88; Dagron 1978, 13-19.319). In dieser Situation betont der Verfasser durch unsere Wundergeschichte nachdrücklich seine Rechthgläubigkeit und seine antiarianische Haltung (so auch Pesthy 1996, 171). Man wird in dieser Linie fragen dürfen, ob Symposios mit den Seinen nicht eine Art Chiffre für die bischöfliche Gegenpartei unseres Autors ist (vgl. dazu die Schilderung des Konflikts des Autors mit seinem Bischof in MirThecl 12, die durch Stichwortverbindungen [etwa die Rede von der wunderwirkenden Hand und die Wahl eines Bischofs durch Handzeichen] eng mit MirThecl 10 verbunden ist [zu den Träumen und Trauminterpretationen des Autors in MirThecl 12 vgl. Krueger 2004, 79-92; Johnson 2006, 163-166.168]); Bischöfe haben, das kann man dieser Wundergeschichte entnehmen, eben nicht immer Recht. Bischöfe können gefährlich irren. Und – Gott und Thekla sei Dank – Bischöfe können sich bekehren, wenn der rechte Wunderimpuls von außen ergeht, denn die Bekehrung des Symposios wie auch die erträumte Rekonkiliation des anonymen Autors durch seinen Bischof in MirThecl 12 gehen auf das Konto der wunderwirkenden Thekla.

Das Wunder und die am Theklaheiligtum Lebenden: Durch den Beginn der Erzählung (MirThecl 10,2-4) fällt auch etwas Licht auf die am Heiligtum Leben-

den, zu denen der Verfasser gehört haben mag (Klauck 2005, 88). Implizit sagt die Geschichte auch über sie: Die, die hier leben, sind rechtgläubig, ja, sie haben ihren Glauben und ihr Bekenntnis zur Wesenseinheit der Dreiheit sogar in Stein verewigt und sich dies etwas kosten lassen (vergoldetes Mosaik). Nach der arianisch-homöisch geprägten Synode von Seleukia im Jahr 359 bekennt sich hier also eine Gruppe am gleichen Ort nachdrücklich zur damals unterlegenen Position. Das wirkt beinahe wie eine Reminiszenz an den Vorwurf des Gregor von Nazianz (In laude Athanasii 22 [= or. 21]), der im Rückblick auf die Synode von Seleukia festhält, dass diese üble Versammlung Seleukia den guten Namen, der der Stadt von der »heiligen und jungfräulich schönen Thekla« her zukomme, geraubt habe. Gregor selbst hat im Übrigen nach 374 n. Chr. für einige Jahre im Theklaheiligtum gelebt (vgl. Greg. Naz. vit. 545-549, und dazu Elm 1996, 186f.).

Ein Lob der Rechtgläubigkeit und Wunderkraft Theklas: Die Wundergeschichte belegt zweifellos die Wirkmacht Theklas, einer der prominentesten Heiligen der frühen Kirche. Sie *wirbt* für Thekla und für ihr Heiligtum als Wunderort. Zugleich zeichnet die Erzählung Thekla als rechtgläubig, denn ihre schützende Hand ist auch ein Bekenntnis. Sie steht zu den Entscheidungen der Konzilien und ordnet sich damit in die Strukturen der Kirche ein. Mit Thekla lässt sich folglich nicht (mehr) gegen den kirchlichen Mainstream kämpfen – wie dies offensichtlich noch mit Thekla als literarischem Beispiel auf der Basis der Theklaakten geschehen ist (und zwar etwa von Frauen, die für das Recht zur Taufe und Lehre kämpften [Tert. bapt. 17,5]; vgl. dazu Esch-Wermeling 2008b; Estévez 2010, 152-156).

Vielfältige Appellstruktur: Ermutigung – Warnung – Widerstand: Allen Anhängern des Bekenntnisses zur Wesenseinheit der Dreiheit spricht die Erzählung Mut zu: »Auch wenn du angefeindet wirst, wenn sogar Bischöfe deinen Glauben bekämpfen, du kannst dir sicher sein, dass du auf der richtigen Seite stehst. Denn Gott, Paulus und Thekla stehen wirkmächtig auf deiner Seite.« Umgekehrt lässt sich die Geschichte paränetisch auch als Warnung und Ermutigung zur Bekehrung hin zum orthodoxen Glauben lesen, frei nach dem Motto: »Lern von Symposios und lass nicht einen anderen für deinen falschen Glauben leiden.« Schließlich: Aus dem Geschick des anonymen und daher für eine Leseridentifikation offenen Handwerkers lässt sich lernen, dass es besser sein kann, sich dem Befehl eines häretischen Bischofs zu widersetzen. Die Folgen können sonst gefährlich werden.

MARKUS LAU

Literatur zum Weiterlesen

- G. Dagron, Vie et Miracles de Sainte Thècle. Texte grec, Traduction et Commentaire, SHG 62, Brüssel 1978.
- S. J. Davis, The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2001, 36-80.
- L. Hayne, Thecla and the Church Fathers, VigChr 48 (1994), 209-218.

- S. F. Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Hellenic Studies 13, Cambridge/London 2006.
- D. Krueger, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East, Divinations. Rereading Late Ancient Religion*, Philadelphia 2004, 79-92.