

Bayerische Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Katholisch-Theologische Fakultät

Inauguraldissertation

Taufe statt Ehe. Ein Beitrag zur Erforschung der Thomasakten

vorgelegt von

Stefan Heining



Diese Arbeit wurde dem Promotionsausschuss der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg am 20. April 2020 vorgelegt.

Erstgutachter: Prof. Dr. Bernhard Heininger
Zweitgutachter: Prof. Dr. Johann Rechenmacher

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Juli 2020

Würzburg 2020

*Treulich geführt, ziehet dahin,
wo euch der Segen der Liebe bewahr'!*

(Richard Wagner, Lohengrin, III. Aufzug, Brautlied)

Dank

Zuvorderst danke ich allen, die mich persönlich und fachlich während der Erstellung dieser Arbeit unterstützt haben. Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Eliteförderung für die Gewährung von Stipendien und eines Forschungsaufenthalts, bei dem ich Herrn Prof. Dr. Paul-Hubert Poirier in Québec, Kanada, kennen lernen durfte. Der Diözese Würzburg danke ich für die Freistellung zur Promotion. Ein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Theo Seidl, der mir privatissime Grundzüge des Syrischen aufgezeigt hat. Ganz besonders danke ich meinem theologischen Lehrer und Betreuer dieser Arbeit, Herrn Prof. Dr. Bernhard Heininger. Er hat mich die Relevanz der biblischen Texte entdecken lassen und dies stets mit beeindruckendem Fachwissen und menschlicher Nähe verbunden.

Inhalt

1	<i>Thema und Methodik</i>	7
1.1	Erste Textbeobachtungen: Problemanzeige und Aufgabenstellung	7
1.2	Situationen der Erzählfiguren und das Paradox des Brautliedes	10
1.2.1	Situationen der Erzählfiguren	10
1.2.2	Ein Paradox	11
1.3	Auswahl der Texte – die Bedeutung der ersten πράξις	13
1.4	Aufbau der Studie und methodisches Vorgehen	14
2	<i>Basisfragen zu den ActThom</i>	18
2.1	Textbestand und textliche Grundlage dieser Untersuchung	18
2.2	Inhalt und Aufbau der Akten	22
2.2.1	Inhalt	23
2.2.2	Grobaufbau	30
2.3	Literarische Integrität	33
2.3.1	Blick in die Forschung	34
2.3.2	Literarkritische Textbeobachtungen.....	37
2.3.2.1	Grundlegendes.....	37
2.3.2.2	Spezialfall erste Tat (ActThom 1-16).....	38
2.3.2.3	Weitere Beobachtungen zum Gesamtkorpus	40
2.3.3	Ergebnisse und Textschichtungen	42
2.3.4	Textschichten der ActThom – eine Vertiefung	43
2.4	Grundzüge eines Redaktorenprofils	45
2.5	Literarische Positionierung der Thomasakten	47
2.5.1	Grundsätzliche Charakteristika.....	47
2.5.2	Einordnung der ActThom in die anderen Apostelakten	49
2.5.2.1	Äußere Eckdaten.....	49
2.5.2.2	Zum Proprium der ActThom	50
2.5.3	Zur Gattung der ActThom und ihre Bezüge zum NT	51
2.6	Lokalisierung	56
2.6.1	Textinterne Hinweise	56
2.6.2	Textexterne Hinweise.....	60
2.7	Datierung	61
3	<i>Sprachliche Untersuchungen zur ersten Tat (ActThom 1-16)</i>	65
3.1	Sprachliche Analyse	65
3.1.1	Story.....	65
3.1.1.1	Darstellung der Ereignisfolge	65
3.1.1.2	Die Analyse der Figurenkonstellation	66
3.1.2	Text	69

3.1.2.1	Syntaktisch-semantische Beobachtungen.....	69
3.1.2.2	Charakterisierungen.....	72
3.1.2.3	Erzähltechnische Einzelbeobachtungen.....	74
3.1.3	Erzählvorgang.....	77
3.1.3.1	Erzählerprofil.....	77
3.1.3.2	Textpragmatik.....	78
3.2	Aufbau.....	80
3.2.1	Darlegung des Aufbaus.....	80
3.2.2	Folgerungen.....	85
3.3	Textliche Befunde zur Hochzeitsthematik: eine Vertiefung.....	85
3.3.1	Zentrale Termini der Hochzeit in Andrapolis (ActThom 4-16).....	86
3.3.1.1	Hochzeit (γάμος).....	86
3.3.1.2	Braut (νύμφη).....	87
3.3.1.3	Bräutigam (νυμφίος).....	89
3.3.1.4	Brautführerinnen und Brautführer (οί/αί παράνυμφοι).....	90
3.3.1.5	Brautgemach (παστός, νυμφών).....	91
3.3.2	Zwischenresümee.....	91
3.3.3	Einzelaspekte der Hochzeitsmotivik.....	92
3.3.4	Zusammenfassung und Ausblick.....	98
4	Das Brautlied (ActThom 6,5-7,12).....	101
4.1	Textgrundlage.....	101
4.1.1	Divergenzen und Konjekturen.....	101
4.1.2	Text und Übersetzung.....	102
4.2	Sprachliche Analyse und Gliederung.....	106
4.3	Literarkritische Überlegungen.....	113
4.3.1	Unebenheiten im Text.....	113
4.3.2	Scheidung von Texteinheiten und Ergebnisse.....	116
4.3.3	Zusammenfassung.....	121
4.4	Formen des Brautliedes und Vergleichstexte.....	123
4.4.1	Brautbeschreibung (ActThom 6,5-12*).....	123
4.4.2	Erleuchtungserzählung (ActThom 7,1-12).....	127
4.5	Grundlegende Erklärungszugänge.....	129
4.5.1	Griechische Hochzeitslieder.....	129
4.5.2	Terminologischer Kontext: das Brautlied als ᾠδή.....	132
4.5.2.1	Traditionsvorlage der thomanischen „ᾠδή“: der ntl Befund.....	133
4.5.2.2	Die Oden Salomos (OdSal).....	134
4.5.3	Zusammenfassung.....	137
4.6	Blick in die Auslegungsgeschichte.....	138
4.6.1	Verschiedene Zugänge.....	138
4.6.2	Das Brautlied und die Gnosis.....	140
4.7	Brautlied als metaphorische Verbindung des Christen mit Christus.....	142

4.7.1	Die Referenzgrößen der Figuren des Brautliedes.....	143
4.7.1.1	Die παράνυμφοι.....	143
4.7.1.2	Der γάμος ἀληθινός: Die Hochzeit der κόρη und des νύμφιος.....	146
4.7.1.3	Zusammenfassung.....	148
4.7.2	Überlegung zum „Sitz im Leben“ des Brautliedes.....	148
5	<i>Sozialgeschichtlicher und ideeller Hintergrund der ersten Tat</i>	150
5.1	Sozialgeschichte zum γάμος: antike Hochzeitsbräuche	150
5.1.1	Judentum.....	152
5.1.2	Grundsätzliche Aspekte für die erste πράξις.....	156
5.1.3	Hellenismus.....	157
5.1.4	Grundsätzliche Aspekte für die erste πράξις.....	160
5.1.5	Römischer Hochzeitsritus.....	161
5.1.6	Grundsätzliche Aspekte für die erste πράξις.....	163
5.1.7	Resümee.....	163
5.2	Traditionskritischer Zugang	165
5.2.1	„Hochzeit“ als Metapher im AT und bei Philo.....	165
5.2.2	„Hochzeit“ als relevantes ntl Bildfeld.....	167
5.2.3	Resümee und Charakteristika der ersten Tat.....	173
6	<i>Zusammenfassende Perspektiven</i>	178
7	<i>Anhang</i>	181
7.1	Text der ersten πράξις, Verseinteilung und Übersetzung	181
7.2	Literaturverzeichnis	206
7.2.1	Primärquellen.....	206
7.2.1.1	Thomasakten.....	206
7.2.1.2	Christliche Autoren, Kirchenväter.....	207
7.2.1.3	Griechische Autoren.....	207
7.2.1.4	Römische Autoren.....	208
7.2.1.5	Jüdische Werke.....	208
7.2.1.6	Sonstiges.....	209
7.2.2	Sekundärliteratur.....	209
7.2.2.1	Monografien.....	209
7.2.2.2	Kommentare.....	213
7.2.2.3	Aufsätze in Aufsatzbänden, Reihen, Sammelbänden und Zeitschriften.....	214
7.2.2.4	Lexikonartikel.....	217
7.2.3	Übrige Literatur und Hilfsmittel.....	218

1 Thema und Methodik

1.1 Erste Textbeobachtungen: Problemanzeige und Aufgabenstellung

Die Thomasakten (ActThom) stellen mit ihrer großen Bandbreite an verschiedenen Überlieferungen neben den anderen Apostelakten ein faszinierendes Florilegium frühchristlicher Erzählkunst dar.¹ Dabei wartet die Schrift neben vielen „redebetonten Textstücken“² auch mit zahlreichen Erzählstücken auf. Wer auch nur einen flüchtigen Blick in die Thomasakten wirft, sieht sich schon nach kurzer Zeit immer wieder mit einem bestimmten Thema konfrontiert: So drehen sich die einzelnen Episoden immer wieder um das, was Jesus höchstpersönlich³ bereits in der ersten der insgesamt dreizehn Taten bzw. πράξεις einem Brautpaar mit auf den Weg gibt, indem er von dem unmittelbar vor der Hochzeitsnacht (!) stehenden Brautpaar schlichtweg fordert: „Befreit euch von dieser schmutzigen Gemeinschaft!“ (ἀπαλλάγετε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης; 12,24).

Der damit proklamierte thematische Schwerpunkt⁵ der ersten Tat scheint eine Art Auftakt für den weiteren Verlauf der Akten zu bilden. So gewinnt der Leser⁶ den Eindruck, dass im Fortgang die Thematik der sexuellen Enthaltsamkeit weiterentwickelt wird und einige Variationen geboten werden. Denn geradezu standardmäßig geraten die Erzählfiguren immer wieder in existentielle Konflikte, deren Wurzel jeweils in der Sexualität begründet zu sein scheint. Die Betonung der Enthaltsamkeit, näherhin der sexuellen Enthaltsamkeit⁷ nimmt dabei mitunter regelrecht skurrile Formen an: So lässt sich etwa in der sechsten Tat ein Jüngling hinreißen, seine Freundin kurzerhand umzubringen, weil sie nicht enthaltssam mit

¹ Vgl. schon die Studie von R. Söder, die mit Blick auf die Apostelakten auch die ActThom als „romanhafte Erzählungen“ (Apostelgeschichten 181) klassifizierte.

² Klauck, Apostelakten 155. Klauck spricht hinsichtlich der redezentrierten Partien von „kurzen und langen Gebeten, Reden, Predigten, Katechesen, Dialogen und Monologen, Epiklesen und Hymnen“ (ebd., 155).

³ In der ganzen Erzählung der ActThom meldet sich Jesus nach dieser Predigt nicht mehr selbst zu Wort (vgl. Lipinski, Konkordanz 235-237).

⁴ Da die erste Tat im Zentrum dieser Untersuchung steht, ist für eine differenzierte Zitation eine entsprechende Verseinteilung (vgl. Anhang) nötig, die bislang nicht geleistet wurde.

⁵ Auch Klijn, Acts (2003) 10, konstatiert in dem neueren seiner beiden Kommentare, dass „we can successively deal with the matter of corruption“. Wengleich die Themen der ActThom nicht auf dieses Motiv beschränkt sind, hat es die Funktion eines anthropologisch und empirisch fassbaren Leitmotivs, das der ganzen Schrift inhaltliche Kohärenz verleiht. Klijn nennt als konkretes Beispiel jener „corruption“ insbesondere „sexual intercourse“ (ebd.). Vgl. auch Niederwimmer, Askese 184f.

⁶ Wegen der besseren Lesbarkeit wird in dieser Studie zumeist das generische Maskulinum verwendet. Gemeint sind im entsprechenden Kontext Frauen und Männer.

⁷ Wie ActThom 5.20 zeigen, ist die Enthaltsamkeit nicht auf den sexuellen Bereich beschränkt, nimmt Thomas doch nur Brot, Salz und Wasser zu sich. Nach Ausweis von ActThom 29 allerdings darf als Zukost am Herrentag auch Gemüse (λάχανον) genossen werden, wengleich nur von den Anhängern des Thomas, während der Apostel selbst in seinem Fasten verharrt (παρέμεινεν τῇ ἑαυτοῦ νηστείᾳ). Vgl. Klijn, Acts (2003) 10, der in diesen Befunden der kulinarischen eine Verbindung zur sexuellen Enthaltsamkeit sieht, indem „eating and drinking is supposed to be a service to corruption“ (Hervorh. d. Verf.).

ihm leben wollte und weil sie Gefahr läuft, mit einem anderen unkeusch zu sein. Auch eine theologische Begründung für seine Tat hat der junge Mann parat: Er habe vor einiger Zeit Thomas predigen gehört, sei zum Glauben gekommen und habe sich taufen lassen. Was ihm im Kontext seines Aufnahmegeschehens besonders gut erinnerlich geblieben sei, so der Jüngling, war die Aussage des Thomas:

„Wer unreinen Verkehr pflegt (κοινωνεῖν τῇ μιαρᾷ μείξει), (...) wird kein Leben haben (οὐχ ἔξει ζωὴν) bei dem Gott, den ich verkündige.“ (51)

Die sexualmoralische Ausrichtung dieses zum thomanischen Christentum bekehrten Jünglings scheint damit gekoppelt zu werden an die Gewährung bzw. den Entzug von „Leben“ durch den als „lebendig“ bezeichneten Gott (θεὸς ζῶν; 51): Inwiefern also kommt dem *sexualasketischen Lebensstil soteriologische Relevanz* zu? Auch ist dem Anschein nach die Initiation in das Christentum, die ja das erzählerische Setting für das Verhalten des jungen Mannes abgibt und die mit der Spendung der Taufe bzw. mit dem Empfang des „Siegels“ (τὴν σφραγίδα δέχομαι; 51) nach außen sichtbar ausgedrückt wird, mit dem Aufruf zur sexuellen Abstinenz verbunden: Ist damit, so lässt sich fragen, die ethische Bindung des Gläubigen an die sexuelle Enthaltsamkeit die *conditio sine qua non* für die Aufnahme in das in den ActThom propagierte Christentum, sodass Sexualabstinenz zu *dem* Konstitutivum für das neue Leben als Christ gehört?

Denn über diese Belege hinaus ist offensichtlich die Thematik der sexuellen Abstinenz von ganz grundlegender Art für den Erzählverlauf der Thomasakten. So entsteht der deutliche Eindruck, dass die ActThom ein Christentum vertreten, das der menschlichen Sexualität einen verwerflichen Anstrich verleiht und sie schlechterdings ablehnt. Entsprechend kommt etwa *Klauck* bei seiner Auswertung der Textbefunde der ActThom wiederholt auf ihren „strengen Enkratismus“⁸ zu sprechen.

Aus diesen Phänomenen ergeben sich Fragen, die für die Einordnung und Erklärung der Schrift von fundamentaler Bedeutung sind. So stellt sich etwa die Frage, welche Motivation dieser Propagierung der sexuellen Enthaltsamkeit zugrunde liegt: Welche Vorstellungen können als *ideologischer Hintergrund* für diese radikalen Forderungen reklamiert werden? Reicht es aus, die Opposition von „corruptible and incorruptible“⁹ als allgemein-anthropologisches Dilemma zu begreifen und letztlich als Erklärungszugang heranzuziehen? Und: Welches Ziel verfolgt der Apostel Thomas letztlich, wenn er der Sexualität eine derart klare Absage erteilt?

⁸ *Klauck*, Apostelakten 188, der mit *Drijvers* von einer großen Bedeutung des syrischen, enkratitisch geprägten Theologen Tatian ausgeht (vgl. *Drijvers*, Thomasakten 300-302). Vgl. in der sexual-asketischen Schwerpunktsetzung auch *Tissot*, Enkratisme 109: Die Akten seien „vraiment encratites“. *Klauck* bezeichnet die ActThom ferner „letztlich als Variation einiger weniger Grundthemen“, wozu insbesondere „das beständige Insistieren auf (...) sexueller Enthaltsamkeit“ (Apostelakten 156) gehöre.

⁹ *Klijn*, Acts (1962) 34. Vgl. neuerdings *Bolyki*, Human Nature 92, der das von *Klijn* formulierte Paradigma („corruptible“ vs. „incorruptible“) mit einer Interpretation der ActThom vor dem Hintergrund der „Platonistic Christians of the period“ (ebd., 91) verbindet.

Gleichzeitig sieht es so aus, als ob mit der sexuellen Abstinenz eine Art gesellschaftliches Vakuum aufklafft, freilich vor allem in der Wahrnehmung derjenigen, die mit der thomanischen Forderung nicht konform gehen. Denn eine gewisse, gesellschaftlich hochgestellte Erzählfigur namens Charis äußert beispielsweise ActThom 96 den Vorwurf:

„Jener Zauberer und Verführer lehrt, niemand solle mit seiner eigenen Frau zusammenleben (ἵνα μή τις συνοκήση [sic!] γυναίκι ἰδίᾳ) und er kehrt um, was die Natur verlangt und die Gottheit verordnet hat!“

Es kommt die Frage auf, ob diese Rezeption der thomanischen Lehre durch Charis als Vorwurf zu interpretieren ist, der Apostel greife die *Institution der Ehe* an bzw. hebe sie auf: Ist in diesem Zusammenhang das Urteil von *Klijn* haltbar, das Christentum der ActThom vertrete keinen Eheverzicht?¹⁰ Gibt es eine mit der Ehe korrespondierende Größe oder Institution innerhalb des thomanischen Christentums, die den Neubekehrten als *konkreter Ersatz* geboten wird? Nachdem sie sich von Jesu Predigt überzeugen ließ, konstatiert jedenfalls in diesem Sinn die Braut der ersten πράξις gegenüber ihrem Vater: „Ich bin eine *andere Ehe* (ἕτερος γάμος) eingegangen“ (14,6). Dabei scheint überhaupt im weiteren Erzählverlauf der ActThom jene mit der Sexualität verbundene „schmutzige“ Gemeinschaft immer stärker mit einer anderen Ehe, einer „bleibenden und wahrhaftigen Gemeinschaft“ (κοινωνία παραμόνος καὶ ἀληθινή; 61) kontrastiert zu werden. Thomas selbst berichtet in einem Gebet, das er im Namen von neu gewonnenen Anhängern spricht und an Jesus gerichtet ist, davon, dass es schlichtweg zum prinzipiellen Lebensentwurf gehöre, die Ehepartner zu verlassen (τὰς συζύγους ἡμῶν τὰς σωματικὰς κατελείψαμεν; 61) – zugunsten jener neuen, als „bleibend“ und „wahrhaftig“ bezeichneten Gemeinschaft.¹¹

Weitere Fragen wirft auch das so genannte *Brautlied* der ersten Tat (6,5-7,12) auf, das den Ablauf eines besonderen, stark metaphorisierten γάμος beschreibt. So interpretiert auch Mygdonia, die ab der neunten Tat als eine der Hauptfiguren auftritt, ihre eigene Aufnahme in das thomanische Christentum als einen γάμος, der die bisherige Ehe mit ihrem Gatten Charis obsolet werden lässt (124). Nicht geklärt ist damit allerdings, worin der spezifische, neue Inhalt dieser Alternative zur herkömmlichen Hochzeit den ActThom zufolge besteht und welche konkret benennbaren Signaturen damit für die von Thomas gewonnenen Christen verbunden sind. So stellt sich mit Blick auf das Brautlied letztlich nicht nur die Frage, ob eine Art Ersatz für den propagierten Wegfall der Ehe etabliert wird, sondern näherhin: Lassen sich aus den ActThom konkret benennbare *Konturen einer möglichen Alternative* gewinnen?

¹⁰ So *Klijn*, Acts (2003) 10: „We can not say that they are rejecting marriage“.

¹¹ Die apodiktische Qualität dieser Forderung, die den Aussagen und dem Verhalten des Thomas und so mancher Erzählfiguren der ActThom zugrunde liegt, scheint dabei das Besondere zu sein. So ist zwar beispielweise bei Paulus 1 Kor 7 nach *Niederwimmer*, Askese 122, die Enthaltensamkeit „das vorherrschende Motiv“, jedoch ergänzt Paulus sein Anliegen um „das rechtlich Mögliche und moralisch Zuträgliche“ (ebd., 123).

1.2 Situationen der Erzählfiguren und das Paradox des Brautliedes

1.2.1 Situationen der Erzählfiguren

Die einzelnen Erzählfiguren der ActThom wenden sich aus verschiedenen Situationen heraus Thomas und der sexuellen Enthaltbarkeit zu. Nicht die einzige Möglichkeit ist es, dass Thomas wie im Fall des Brautpaares aus der ersten Tat sexuelle Askese predigt (12) und diese dann von den jeweiligen Akteuren befolgt wird (13-15). Es entsteht vielmehr der Eindruck, dass die Erzählung durchaus Unterscheidungen kennt, sodass sich einige Varianten herauskristallisieren. So bilden sich in der Schrift hinsichtlich der konkreten Beziehung zwischen den Erzählfiguren, auf die Thomas bei seiner Predigt trifft, einige Formen heraus. Näherhin scheint es dazu im Wesentlichen drei Typen zu geben, die jeweils in die sexuelle Enthaltbarkeit einmünden:

1. Eine erste Variante wird repräsentiert vom anfangs vorgestellten Text (11-15). Es kommt dabei im Kontext von Predigt und Katechese¹² zu einer *Verhinderung der Eheschließung*. Dieses Heiratsverbot wird entweder erst etabliert wie im Fall der Predigt¹³ mit enkratitischen Fokus aus der ersten πράξις (12) oder es wird bereits vorausgesetzt, da die Erzählfiguren schon die rechte Haltung besitzen nicht zu heiraten. Dieser Erzählzug des *freiwilligen Verzichts auf die Eheschließung* findet sich etwa bei einer Frau in der fünften Tat, die auf den Apostel trifft und berichtet, dass sie es zeitlebens ablehnte zu heiraten (παραιτουμένη τοῦ μὴ γῆμαι; 43).¹⁴ Auch der Jüngling in der sechsten Tat zeichnet sich durch diese neu gewonnene Haltung nach seiner Bekehrung aus, indem er eine Frau, die er sehr liebt (πάνυ αὐτὴν ἠγάπων; 51), gewinnen will, mit ihm ἐν ἀγνείᾳ καὶ πολιτείᾳ καθαρῷ als Hausgenossin (συννοικός) zu leben (51).

2. Auch ein *Prozess der „Entheiratung“ bzw. entsexualisierten Ehe* kann stattfinden, wenn auch nicht unbedingt ein gegenseitiges Einvernehmen der Ehegatten anzutreffen ist. So geschieht dies unfreiwillig zwischen dem Paar Mygdonia und Charis, wobei Charis stereotyp die Rolle des nicht bekehrbaren Ehemanns verkörpert, wovon vor allem die neunte und zehnte Tat berichten. Mygdonia hält hingegen unbeirrbar daran fest, der Sexualität abzuschwören.¹⁵

Aus eigenem Antrieb jedoch geloben der Heeresführer Sifor und seine Frau in der zehnten Tat vor ihrer Taufe gemeinsam Thomas, dass sie von nun an ἐν ἀγνείᾳ, in Reinheit, leben wollen (131). Ebenso ist der Apostel selbst prinzipiell

¹² Katechese ist terminologisch und im frühchristlichen Horizont insbesondere auch als Vorbereitung zur Eingliederung in das Christentum durch die Taufe zu sehen bzw. als „Unterrichtung oder Belehrung“ (Bienert, Katechese 853). Bei Paulus vgl. 1Kor 15,2, wo die bekehrten Korinther an dem verkündeten Wort (λόγος) festhalten (κατέχετε) sollen (vgl. Trilling, κατέχω 670-671).

¹³ Das einzige Mal in den gesamten ActThom tritt hier Jesus höchstpersönlich den Predigtadressaten vor Augen, wenngleich seine Identität gegenüber dem Brautpaar zunächst geklärt werden muss (11,5), da der Bräutigam ihn zunächst wegen seines identischen Aussehens für Thomas hält (11,4).

¹⁴ Auch der Drache der dritten Tat ist diesem Typus zuzurechnen, da er das Ziel hat, die Vereinigung einer von ihm lieb gewonnenen Frau mit einem νεανίας zu verhindern (31).

¹⁵ Vgl. etwa die pointierte Äußerung Mygdonias gegenüber ihrem Gatten: „Jesus ist der wahrhaftige Bräutigam!“ (Ἰησοῦς νυμφίος ἐστὶν ἀληθινός; 124).

ein Vertreter dieses Typus, da er – in der Kollektivsprache des Gebetes ausgedrückt – auch seine Frau verlassen hat (τὰς συζύγους ἡμῶν κατελείψαμεν 61) und, wie er in seiner Abschiedsrede bekennt, „von der Frau befreit wurde“ (γυναικὸς ἀπαλλαγείς; 146) bzw. sich von – allgemein formuliert – „der“ Frau fern hielt (γυναικὸς ἀπεσχόμεν; 144).¹⁶

3. In einer dritten Version wird die *Ehe als nie vollzogen* charakterisiert – wie im Fall des Königssohns Vazan und seiner Gattin Mnesar, die in den sieben Jahren seit ihrer Verheiratung ἐν σωφροσύνῃ zusammenleben (150).¹⁷ Bemerkenswert ist bei dieser Variante, dass sich die Beteiligten vor dem Hintergrund einer formal errichteten Ehe¹⁸ bereits ohne die Kenntnis der Botschaft des Thomas für den asketischen Lebensstil entschieden hatten.

Alles in allem stehen diese Textbeobachtungen auf das Deutlichste für den hohen Wert, den die sexuelle Askese in den Akten besitzt. Schließlich zeigen sich den dargelegten Beobachtungen gemäß bei etwas genauerem Hinsehen einige Varianten, wie der konkrete biographische Startpunkt der Erzählfiguren vor ihrer christlichen „Karriere“ aussieht. Während einerseits die Äußerungen des Apostels Thomas ohnehin stark enkratitisch eingefärbt sind und auch zur Verhinderung der Eheschließung führen können, scheint die sexuelle Askese andererseits nicht ausschließlich „von oben“ verordnet werden zu müssen, sondern wird bereits als innere Haltung in den Erzählfiguren vorgefunden, um sich dann konsequenterweise auch nach außen hin, in der konkreten Lebenspraxis auszuwirken.

Somit gibt es einige Umstände, die die Askese thematik offensichtlich auf ein breites Fundament stellen und so die Diskussion der oben skizzierten Fragen und Probleme nahe legen. Bevor die Auswahl der in der Arbeit schwerpunktmäßig diskutierten Texte vorgestellt und begründet wird, soll anhand eines konkreten Textbeispiels eine der Hauptfragen der Studie, die Gewinnung der Umriss der „wahren Hochzeit“, zugespitzt werden.

1.2.2 Ein Paradox

Bereits nach diesen vorgestellten Textbelegen ist es offensichtlich, dass die Akten eine massive Disqualifizierung der Sexualität betreiben.¹⁹ Angesichts dieses Umstands wäre es ein Leichtes zu meinen, diese Sphäre der menschlichen Existenz würde in den ActThom gleichsam *abgespalten* und würde keine Rolle mehr spielen, nachdem man sie „abgelegt“ hat. So wäre es beispielsweise

¹⁶ Dass die Akten Thomas als (ursprünglich) verheiratet charakterisieren, erhellt auch aus dem Umstand, dass er sich „von der Frau fernhält“, *nachdem* er Jesus erkannt (γνωρίζω; 144) hat.

¹⁷ Gleichwohl ist eine gewisse Uneinheitlichkeit im Text festzustellen, wenn Vazan gleichzeitig von einer Zeit vor dem ehelichen Verkehr (πρὸ τοῦ δὲ συναλλάξαι γάμω; 150) spricht (für die Übersetzung des Verbums mit sexueller Bedeutung vgl. die Übersetzung von *Drijvers*, Thomasakten 361; in diesem Sinn auch *Liddell/Scott*, Wb 1694). Vgl. dazu aber die textkritischen Unsicherheiten nach *Bonnet*, Acta 259, demzufolge der Zeuge P die Frage nach dem Vollzug wesentlich offener formuliert.

¹⁸ König Misdai, Vazans Vater, verbindet (συνάπτω; 150) seinen Sohn mit Mnesar.

¹⁹ So gilt wohl das Urteil von *Niederwimmer*, Askese 185, dass den ActThom zufolge „die christliche Existenz als solche (...) mit dem totalen Sexualverzicht verbunden ist.“

vorstellbar, dass sich die Bekehrten hinsichtlich der praktischen Lebensführung auf ein wohltätiges Verhalten konzentrieren, wovon die zweite Tat auch ausführlich erzählt (19-20) und wozu ausdrücklich aufgefordert wird.²⁰ Wenn man nach den sprachlichen Kategorien fragt, wie die *spirituelle Verbindung* zwischen den Bekehrten und Gott bzw. Jesus ausgedrückt wird, wäre beispielsweise das Bildfeld der Medizin mit den Metaphern „Arzt“ und „Patient“ denkbar. Deren häufige Verwendung hat etwa *Wehr*²¹ gerade für die nachbiblischen christlichen Autoren herausgearbeitet, wobei auch in den ActThom der Gebrauch dieser Bildworte zahlreich belegt ist.²²

Doch der sprachliche Befund in den ActThom stellt sich diesbezüglich gänzlich anders dar: Keineswegs wird vermieden, auf das Bildfeld der Hochzeit zurückzugreifen. Nicht nur, dass die Neubekehrten ihre neue Situation als „andere Hochzeit“ (14,6) oder – noch innerlicher formuliert – „Vermählung mit dem wahren Mann“ (14,7) versprachlichen, „diese vorübergehende“ mit „jener“ Hochzeit vergleichen (124) und für die Illustration gleich mehrere Facetten einer Hochzeitsfeier verwenden.²³ Vielmehr spricht auch der ausschließlich in der ersten Tat auftretende und predigende Jesus von „jener unvergänglichen und wahrhaftigen Ehe“ (12) und dies vom erzählten Kontext her angesichts der bevorstehenden Hochzeitsnacht eines Brautpaares, womit die „wahrhaftige Ehe“ besonders eindrücklich mit der herkömmlichen Ehe kontrastiert wird.

Darüber hinaus scheint Thomas in der ersten πράξις in einer von ihm gesungenen ᾠδή (6,4), dem oben angesprochenen Brautlied (6,5-7,12), eine ideale Braut (6,5) oder *ideale Hochzeit* (γάμος ἐκεῖνος; 7,6) vorzustellen. Während das in diesem Lied angesprochene Brautgemach (παστός; 6,12) in der gemeinantiken Wahrnehmung geradezu ein Symbol für Sexualität ist,²⁴ wird es im Lied – im Gegensatz zur sonstigen Anti-Sexualitäts-Polemik der ActThom – ausschließlich positiv als hell (φωτεινός; 6,12) und besonders wohlriechend und duftend (ἀποφορὰν ἀπὸ βαλσάμου καὶ παντὸς ἀρώματος διαπνέων; 6,12) charakterisiert. Auch wird von einem besonderen Wein (οἶνος; 7,11) berichtet, während dieser sonst in den ActThom mit einem expliziten Genussverbot belegt wird.²⁵

Insgesamt ist damit ein Paradox zu konstatieren, das sich in der *Disqualifikation der Sexualität in den Akten und dem gleichzeitigen Lobpreis einer Ehe* im Brautlied zeigt. Damit stellt sich die Frage: Wie lässt sich der

²⁰ Entsprechend werden die einstigen Gegner des Almosengebens, König Gundafor und dessen Bruder Gad, letztlich selbst zu Wohltätern (ἐπαρκοῦντες τοῖς δεομένοις; 26) nach dem Beispiel des Thomas.

²¹ Vgl. *Wehrs* Studie „Medizin der Unsterblichkeit“ (NTA.NF 18), Münster 1987.

²² Nach Ausweis der Konkordanz zu den ActThom ist allein der Terminus ἰατρός im genannten Sinn elfmal belegt (*Lipinski*, Konkordanz 232). Jesus bzw. Gott nehmen in diesem Bild die Rolle des Arztes, die (bekehrten) Christen die Rolle des Patienten ein.

²³ Die für die ActThom so wichtige Erzählfigur Mygdonia vergleicht etwa „diese“ und „jene“ Brautführer, „dieses“ und „jenes“ Brautgemach und „dieses“ und „jenes“ Brautgeschenk (124).

²⁴ Schließlich dient es als Ort der ersten sexuellen Vereinigung des Brautpaares. Vgl. dazu *Archer*, Price 203-206, *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 239f.

²⁵ Vgl. das Verhalten des Thomas, gerade bei der *Hochzeitsfeier* in Andrapolis in der ersten Tat auf Trank zu verzichten (5,1). In ActThom 76f. wird die (kultische) Verwendung von Wein als verwerflich dargestellt. Auch bei der Eucharistie ist nur auf Wasser zurückzugreifen (120).

Widerspruch erklären, dass einerseits der Erzählduktus der ActThom üblicherweise der irdischen, mit Sexualität verbundenen Ehe einen verwerflichen Anstrich verleiht, jedoch im Braut- oder Hochzeitslied ausgerechnet eine Ehe in höchstem Maß gewürdigt wird? Durch die genannten Bezüge entsteht ferner der Eindruck, dass sich im Brautlied eine Art *ideologisches bzw. theoretisches Fundament* „jener“ Hochzeit ausdrückt, wenn etwa die Braut zu Beginn als τοῦ φωτὸς θυγάτηρ (6,5) bezeichnet wird. Wie lässt sich folglich die Vorstellungswelt, auf der das Brautlied aufruht, skizzieren? Welche *soziokulturellen und motivlichen Vorgaben* sind damit für die Erklärung des Brautliedes zu berücksichtigen? Und schließlich: Welche *inhaltliche Neuinterpretation* hat das Brautlied zum Ziel, indem es die Hochzeitsmetaphorik aufgreift und „Hochzeit“ mit einer neuen Bedeutung verbindet?

1.3 Auswahl der Texte – die Bedeutung der ersten *πρᾶξις*

Die genannten Fragen und dargelegten Probleme ergeben sich insbesondere aus Textbeobachtungen der ersten Tat. In deren Perikopen finden sich grundlegende Zugänge zum skizzierten Thema und ganz offensichtlich scheint durch sie der weitere inhaltliche Verlauf der Akten vorgeprägt zu sein. Entsprechend sollen nach grundsätzlichen Erwägungen, die die Thomasakten als ganze und sodann die erste Tat betreffen, einschlägige Passagen der ersten *πρᾶξις* im Zentrum der exegetischen Diskussion stehen. Neben einem Blick auf die *erste Tat als Ganze* (1-16) spielen damit insbesondere das *Brautlied* (6,5-7,12) selbst und auch dessen Bezüge zur *Predigt Jesu in der Brautkammer* (12) eine große Rolle. Denn während – wie oben angesprochen – im Brautlied eine Art mythisch eingefärbte Theorie der wahren Hochzeit inkorporiert zu sein scheint, äußert sich Jesus in seiner appellativ gefärbten Predigt praktisch-argumentativ zum Thema. Ferner ist die *Rede der Mygdonia*, die sie ihrem Gatten gegenüber nach ihrer eigenen Taufe hält (124), von großer Bedeutung, da hier die „herkömmliche“ mit der von Thomas und Jesus gepredigten Hochzeit verglichen wird. Insofern werden im Erzählgang der Schrift die zwei „Formen“ von Hochzeit als gegensätzlich zueinander profiliert und entsprechend voneinander abgegrenzt: die irdische mit – in der Diktion der ersten Tat – „schmutziger“ (ρύπαρα; 12,2) Sexualität verbundene Hochzeit und eine andere Hochzeit, die die Menschen „rein“ (κάθαρος; 12,2) macht und vom „Werk der Scham“ (τὸ ἔργον τῆς αἰσχύνης; 14,3) befreit. Bis in den Wortlaut hinein begegnen im weiteren Verlauf der Akten zentrale Motive aus der ersten Tat: So empfiehlt etwa der predigende Jesus in der ersten *πρᾶξις* dem Brautpaar, „heiliger Tempel“ (ναοὶ ἅγιοι; 12,2) zu werden, was exakt die Terminologie der mit der thomanischen Predigt sympathisierenden Mygdonia ist, die den Apostel bittet, sie im Rahmen ihrer Taufe zu einem „heiligen Tempel“ (ναὸς ἅγιος; 87) zu machen.

Die mit dieser Textauswahl verbundene besondere Berücksichtigung der ersten Tat ist auch deshalb besonders vielversprechend, weil diese *πρᾶξις* *paradigmatische Bedeutung* besitzt: In ihrer Eigenschaft als *erste* Tat der

ActThom ist sie als normativ für die folgenden πράξεις anzusprechen.²⁶ Konkret zeigt sich dies nicht nur in der Profilierung der beiden Hochzeitsformen, sondern auch darin, dass *nur hier Jesus selbst als Redner* auftritt und damit als göttliche Autorität das thematische Hauptfeld absteckt: Nachdem Jesus das ethische Hauptthema der ActThom (ἀπαλλάγετε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης; 12,2) formuliert hat, ist das Feld für Thomas frei.²⁷ Auch bezeichnet Jesus in seiner Brautgemach-Rede Thomas als seinen eigenen Zwilling Bruder (11,5), wodurch dieser legitimiert wird, die Botschaft von der Enthaltensamkeit im weiteren Verlauf mit von Jesus verliehener und in das Bild der Verwandtschaft gekleideter Autorität zu verkünden.²⁸ Ferner ist die erste Tat von besonderem Rang, da mit ihr der komplette *Handlungsverlauf der ActThom vorgezeichnet* zu sein scheint, wozu insbesondere die Aussendung des Thomas und seine Mission in Indien²⁹ gehört.³⁰ Auch sind hier die mit der enkratitischen Predigt (12) verbundenen Konfliktsituationen (16) grundgelegt, ein Motiv, das sich in stereotyper Manier durch die Akten zieht.³¹

1.4 Aufbau der Studie und methodisches Vorgehen

Diese Arbeit gliedert sich nach diesem Einleitungsteil in vier Hauptkapitel, die sich mit *Basisfragen zu den Akten auf Ebene des Makrotexes* beschäftigen (erstes Hauptkapitel), verschiedene *sprachliche Untersuchungen zur ersten Tat* beinhalten (zweites Hauptkapitel) und speziell das *Brautlied* der ersten Tat thematisieren (drittes Hauptkapitel). Sodann wird *die erste Tat der ActThom sozial- und traditions geschichtlich zur Ehe und Hochzeitsthematik* befragt (viertes Hauptkapitel). Damit werden zunächst die großen Linien der Thomasakten in den Blick genommen, daraufhin detailliertere Untersuchungen von Einzelpartien angestellt, um schließlich wieder von einem größeren Kontext her Erklärungsmöglichkeiten für die oben illustrierten Fragen anzubieten.

²⁶ Vgl. etwa in Bezug auf die textliche Mikroebene die Seligpreisungen der Armen (Mt 5,3f.6), wo die πτόχοι paradigmatisch als „Überschrift“ (Heininger, Reich 92) fungieren für zwei konkrete Facetten der Armut, die äußere, die sich im Hunger und die innere, die sich in der Trauer zeigt.

²⁷ Vgl. Thomas' Äußerung unmittelbar vor seinem Gebet bzw. vor dem Auftritt Jesu, der Herr sei ihm noch nicht erschienen (9,8).

²⁸ Solche Legitimationsmotive zugunsten des Thomas finden sich ausschließlich in der ersten Tat. Dabei besitzt die biblisch fundierte Zwillingstradition (vgl. Joh 20,24) im Erzählaufriß der ActThom sicher weitere Bedeutungsebenen wie etwa auch „auf die Doppelbödigkeit des Gesamtwerks aufmerksam zu machen“ (Klauck, Apostelakten 156).

²⁹ Vgl. 1f. und die Ankunft und das Wirken in Indien ab der zweiten Tat bis zu Thomas' Martyrium (17-171). Damit findet sich der geographische Schwerpunkt der Erzählung „Indien“ sowohl in der Exposition (1f.) als auch im Epilog (Ἐπληρώθησαν αἱ πράξεις [...] ἐν τῇ Ἰνδία; 171).

³⁰ Vgl. auch *Drijvers*, Thomasakten 293, der ein typologisches Interpretationsmuster an die erste Tat heranträgt und in diesem Zusammenhang davon spricht, dass „die erste Praxis fast programmatisch gestaltet“ ist.

³¹ So ist die übliche Reaktion eine geteilte, indem sich ein Teil der Predigtadressaten auf die Seite des Thomas schlägt und andere Erzählfiguren Inhalt und Konsequenzen der Lehre stark ablehnen (vgl. etwa 31.43.51 u.ö.).

Abschließend sollen Ergebnisse dieser Studie in Form zusammenfassender Perspektiven gebündelt werden.

Um das skizzierte Hauptinteresse dieser Untersuchung nachvollziehbar und ergebnisorientiert zu verfolgen und den aufgeworfenen Fragen auf verantwortete Weise mögliche Erklärungen zuzuführen, werden einschlägige in der neutestamentlichen Exegese etablierte methodische Schritte gewählt.³²

Im ersten Hauptkapitel mit den Basisfragen zu den ActThom soll zunächst als wissenschaftliche Grundlage aller weiteren Schritte³³ ein kurzes und zugleich unabdingbares Augenmerk der *Textkonstituierung* der Thomasakten gelten. Daran schließt sich eine Darstellung des Inhalts der Schrift an, die in einen Vorschlag für einen rekonstruierten *Grobaufbau*³⁴ der Akten mündet, der einen kompakten Überblick geben und erste kompositionelle Schlüsse ermöglichen soll. Zu den Grundfragen, die sich in der Beschäftigung mit den ActThom ergeben, gehört die diachrone Fragestellung nach ihrer *literarischen Integrität*. Mit dem literarkritischen Ziel, ursprünglich getrennte Textpartien zu Tage zu fördern und eine eventuelle Geschichte des Textes zu eruieren, sollen daher insbesondere Textbeobachtungen gesammelt werden,³⁵ die für die Uneinheitlichkeit des heute vorliegenden Textes sprechen. Sodann wird im Blick auf eine mögliche Textgenese die *Verfasser- bzw. Redaktorenfrage* gestellt und versucht, diese in Grundzügen zu beantworten. Um den Verfasser bzw. Redaktor der ActThom weiter zu profilieren, wird daraufhin eine *literaturgeschichtliche, von der Methodik her deskriptive Einordnung der Akten* – vergleichend mit anderen Apostelakten und ntl Texten, insbesondere der Apg – vorgenommen und vor diesem gewonnenen Hintergrund eine *gattungskritische Einschätzung*³⁶ platziert. Das Ziel, den historischen Kontext der Entstehung der Thomasakten weiter zu erhellen, zeigt sich in einem Referat relevanter Belege für *Lokalisierung und Datierung* dieser Apostelakten.

³² Basis für das methodische Vorgehen ist insbesondere das Methodenbuch von *Ebner/Heininger*, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, Paderborn ⁴2018, das auf aktuellem Stand das klassische Methodenrepertoire der historisch-kritischen Exegese mit neueren Ansätzen etwa aus der Narratologie (vgl. ebd., 116-118) verbindet. Vgl. auch *Egger*, Methodenlehre, *ders./Wick*, Methodenlehre, *Schnelle*, Einführung, und von der jüngeren Literatur *Finnern/Rüggemeier*, Methoden, die eine andere Methodenfolge favorisieren, Methodenschritte neu priorisieren und der „Analyse von Erzähltexten“ (ebd., 173) mehr Raum geben.

³³ Vgl. etwa *Ebner/Heininger*, Exegese 29, *Schnelle*, Einführung 33f.

³⁴ Dieser soll durch Berücksichtigung von Signalen wie Orts- und Zeitangaben, Änderung der Figurenkonstellation und thematische Wechsel gewonnen werden. Vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 92f., *Erlemann/Wagner*, Leitfaden 17f.; abgewandelt bei *Finnern/Rüggemeier*, die hinsichtlich der gängigen Textsignale von „Verknüpfungsstärke“ (Methoden 108f.) sprechen.

³⁵ Die üblichen Kriterien sind dabei etwa Doppelungen, Widersprüche und Gattungskombinationen (vgl. anhand des Beispiels Mk 1,21-28 *Conzelmann/Lindemann*, Arbeitsbuch 52-56). Vgl. die Darlegung der Kriterien bei *Ebner/Heininger*, Exegese 164-170.

³⁶ Die bei *Ebner/Heininger*, Exegese 188-190, dargestellten Etappen der Gattungskritik finden auch hier Anwendung, wenngleich auf Makrotexzebene. Für die „Beschreibung der individuellen Form“ (ebd., 188) bieten *Finnern/Rüggemeier*, Methoden 91-97, zahlreiche „Parameter für Gattungszuordnungen“ (ebd., 92).

Ein dezidiert *synchroner Zugang*³⁷ wird im zweiten Hauptkapitel gewählt, wo verschiedene *sprachliche Untersuchungen* zur ersten *πρᾶξις* durchgeführt werden sollen. So geht es zunächst um eine grundlegende sprachliche Analyse des hauptsächlichen Gegenstands dieser Arbeit, der ersten Tat. Dies ist von den Akten her besonders darin begründet, weil es sich bei der andrapolitanischen Hochzeit um eine *Erzählung* handelt, die in ihren antreffbaren Facetten differenziert zu betrachten ist. Das Ziel besteht darin, Grunddaten der Erzählung hinsichtlich der Ehe- und Hochzeitsthematik offenzulegen. Die sprachliche Analyse betrachtet dabei „drei Aspekte des Erzählens: die Story, den Text und die Narration“³⁸. Aus diesem Methodenschritt soll ein plausibler und begründeter *Aufbau der ersten Tat* hervorgehen, der die Struktur der ersten Tat zum Vorschein bringt. Danach soll den textlichen Befunden zur Hochzeitsthematik, konkret auch einschlägigen Termini wie *γάμος*, *νύμφη* oder *νυμφίος*, genauer nachgespürt werden, um eine differenzierte Darlegung der Hochzeitsmotivik in der ersten *πρᾶξις* zu erzielen und den genauen Ablauf dieser Hochzeit in Andrapolis nachzuzeichnen. Da es sich hier um eine *inhaltlich vertiefte sprachliche Beschreibung* handelt, ist diese von der Methodenfolge³⁹ her auch in diesem Kapitel zu platzieren. Gleichzeitig versteht sich dieser Schritt auch als Grundlage bzw. Vorarbeit für die späteren sozialgeschichtlichen und traditionskritischen Zugänge zur ersten Tat.

Das dritte Hauptkapitel widmet sich mit verschiedenen methodischen Zugängen jenem Text, der die Hochzeitsthematik besonders intensiv und auf besondere Weise verfolgt, dem Brautlied (6,5-7,12). Dabei wird das in der historisch-kritischen Exegese klassische methodische Prozedere gewählt, bei dem die einzelnen Schritte logisch aufeinander aufbauen, wie vor allem beim methodischen Aufbau des ersten Hauptkapitels partiell⁴⁰ vorgestellt wurde. Zunächst soll *textkritisch* vorgegangen werden, um eine möglichst *solide Textgrundlage* (mit neuer Übersetzung) für die folgenden Etappen zu gewinnen. Es schließt sich eine *sprachliche Analyse* an, aus der ein *Gliederungsvorschlag* für das Brautlied hervorgehen soll. Anschließend soll das Brautlied mit *literarkritischen Überlegungen* konfrontiert werden. Dabei werden Beobachtungen zusammengetragen, die gegen die Textkohärenz sprechen, um

³⁷ Vgl. die Unterscheidung von synchronen und diachronen Methoden bei *Ebner/Heininger*, Exegese 20, und ihre anzuzielende „Interdependenz“ (*Schnelle*, Einführung 54) in der Anwendung.

³⁸ *Ebner/Heininger*, Exegese 68. Die Erörterung der Story und der Narration bzw. des Erzählvorgangs ist dabei bei einem erzählenden Text wie den ActThom besonders vielversprechend. Auch auf Ebene des Textes zu beobachtende Charakterisierungen versprechen Erkenntnisgewinn.

³⁹ Vgl. dazu die Aufzählung bei *Schnelle*, Einführung 53f. *Conzelmann/Lindemann*, Arbeitsbuch 5-8, kommen (noch) ohne eigene sprachliche Analyse aus, für die sich etwa *Ebner/Heininger*, Exegese 57-132, besonders stark machen, da diese „vor *Eisegese* jeglicher Art“ (ebd., 127, Hervorh. i. Original) bewahren kann. Linguistische Zugänge und narratologische Methodenmodelle sind forschungsgeschichtlich jüngere Entwicklungen, sodass noch *Zimmermann* beklagte, dass „es beim derzeitigen Stand der Methodenreflexion noch nicht möglich“ (Methodenlehre 271) sei, die entsprechenden Chancen zu nutzen.

⁴⁰ In dieser Studie finden freilich nicht alle Methoden (gleich starke) Verwendung. Vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 19.

mögliche Vorstufen des heute vorliegenden Textes aufzudecken und gegebenenfalls vorliegende Tradition von Redaktion zu scheiden. So gewonnene literarische Einheiten werden mit *gattungskritischen Erwägungen* verbunden, indem antreffbare Formen beschrieben und mit relevanten Vergleichstexten gattungsmäßig abgeglichen und beschrieben werden. Darüber hinaus sollen mögliche Referenztexte wie antike Hochzeitslieder als für das Brautlied literarisch bedeutsame Größen betrachtet und zugleich der Text der ActThom hinsichtlich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede charakterisiert werden. Auf der Grundlage der so in Aussicht stehenden Ergebnisse dieses Hauptkapitels soll abschließend ein Neuanfang in der Interpretation des Brautliedes versucht werden.

Diese Fokussierung auf ein bestimmtes Textsegment der ersten Tat wird sodann in einem vierten Hauptkapitel wieder geweitet, indem *sozialgeschichtlich und traditionskritisch*⁴¹ nach *historischen Implikationen der Ehe- und Hochzeitsthematik* gefragt wird. Die bisherigen Beobachtungen und Ergebnisse – insbesondere auch die vertieften textlichen Befunde zur Hochzeitsthematik im Rahmen der sprachlichen Untersuchung – sollen damit in relevante historische und motivgeschichtliche Kontexte gestellt werden. Dabei geht es zum einen um Realien in Form konkreter antiker Hochzeitsbräuche, näherhin aus dem jüdischen, hellenistischen und römischen Kulturbereich. Diese sollen jeweils möglichst anhand von Originalzeugnissen⁴² kompakt vorgestellt und mittels einer vergleichenden Zusammenschau auf ihre Relevanz hinsichtlich der in der ersten $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\tau\iota\varsigma$ erzählten Hochzeit von Andropolis befragt werden. Das Ziel besteht darin, nach den bisherigen Fragerichtungen dieser Studie auch aus der sozialgeschichtlichen Perspektive einen weiteren Beitrag zum Verständnis zu leisten. Ein abschließender Schritt soll nach diesem Blick auf die Realien im Nachspüren von traditionellen Hochzeits- und Ehemotiven aus biblischen und frühjüdischen Texten liegen. Hier liegt das Augenmerk auf der Überprüfung, inwieweit bzw. welche Ehe- und Hochzeitsmotive aus diesen Kontexten auch als „gedankliche Konzepte“⁴³ für die ActThom bzw. die erste Tat eine Rolle spielen und wie diese aufgegriffen und adaptiert werden. Mittels der Traditionskritik soll dabei ein Stück der Traditionsgeschichte⁴⁴ einschlägiger Motive und Topoi rekonstruiert werden.

⁴¹ Vgl. die methodischen Ausführungen dazu bei *Ebner/Heininger*, Exegese 248-251. Zur Traditionskritik im hier verstandenen Sinn vgl. *Schnelle*, Einführung 134-138, der von „Begriffs- und Motivgeschichte“ (ebd., 134) spricht. Einen sozialgeschichtlichen Zugang sucht man dabei bei *Schnelle* genauso vergeblich wie in der älteren Literatur (vgl. *Conzelmann/Lindemann*, Arbeitsbuch oder *Zimmermann*, Methodenlehre). Vgl. aber die vergleichsweise schmale, jüngere Publikation von *Erlemann/Wagner*, die die Realien zum Thema macht (Leitfaden 35-41), ebenso *Finnern/Rüggemeier*, die die Sozialgeschichte und Traditionskritik unter „Was muss jemand wissen, um die Bedeutung des Textes zu verstehen?“ (Methoden 129-150) verhandeln.

⁴² Vgl. die Bedeutung von Originaldokumenten bei *Ebner/Heininger*, Exegese 245.

⁴³ *Ebner/Heininger*, Exegese 242.

⁴⁴ Ein Blick auf die Methodendiskussion zeigt: Inhaltlich ist davon abweichend dieser Begriff bei *Schnelle*, Einführung 130, mit dem gefüllt, was *Ebner/Heininger* mit „Überlieferungsgeschichte“ (Exegese 338) bezeichnen.

2 Basisfragen zu den ActThom

Vor der Analyse der ersten Tat sollen zunächst die Entstehungskontexte der ActThom dargelegt und auch ihr literarisches und theologisches Profil skizziert werden. So sollen zunächst mit Blick auf den Stand der Forschung einige grundlegende Aspekte und Voraussetzungen der ActThom in die Diskussion eingebracht werden. In Grundzügen wird der bis dato überlieferte Textbestand vorgestellt, bevor zu entscheiden ist, welche sprachliche Grundlage – auch für diese Arbeit – zu bevorzugen ist. Im Anschluss daran soll der Inhalt der gesamten ActThom summarisch dargestellt werden, um auch den Aufbau der Schrift zu illustrieren. Anschließend wird die Frage nach der literarischen Integrität der Akten verhandelt, die im engen Zusammenhang mit der Verfasserfrage bzw. einem möglichen Redaktorenprofil steht. Auch soll eine literarische Positionsbeschreibung der Thomasakten versucht werden, worauf abschließend die Frage nach Entstehungsort und –zeit gestellt wird.

2.1 Textbestand und textliche Grundlage dieser Untersuchung

Die Textgeschichte der ActThom wird etwas detaillierter dargestellt, um einen Einblick in ihre komplexen und teilweise diffusen Wege zu geben. Gleichzeitig wird so die Notwendigkeit einer klaren Umschreibung und Festlegung des zu untersuchenden Textmaterials offensichtlich.

Zunächst kann darauf verwiesen werden, dass die ActThom für die Wissenschaft nicht zuletzt deshalb besonders reizvoll sind, weil sie als einzige der fünf alten Apostelakten *vollständig erhalten* sind. Außerdem liegt das Werk heute in zahlreichen Sprachen vor. Von den Übersetzungen in moderne Sprachen abgesehen,¹ finden sich zahlreiche Textüberlieferungen in diversen älteren, wenn sie sich auch hinsichtlich der Ursprünglichkeit stark unterscheiden. Dazu sind in erster Linie griechische und syrische Fassungen² zu zählen, ebenso wie lateinische, armenische, koptische, äthiopische, georgische, arabische und

¹ Neben den deutschen Übersetzungen in NTAp^{1-3.5f.} sei auf eine englische von A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas. Introduction, text, and commentary* (NT.S 108), Leiden 2003², eine französische von A.J. Festugière, *Les actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques*, Genf 1983, 45-117, eine italienische von M. Erbetta, *Gli apocrifi del nuovo testamento II*, Turin 1983 (Repr.), 313-74 und eine niederländische von Klijn, in: *Apokriefen van het Nieuwe Testament II*, Kampen 1985, 56-160 hingewiesen. Die Übersetzungen fußen dabei jeweils auf unterschiedlichen Handschriften bzw. Kombinationen von Textzeugen.

² Nach wie vor das textkritische Standardwerk der griechischen ActThom ist jenes von M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha II/2* (Abkürzung: AApo), Darmstadt 1959/1990 (Repr. v. 1903), 99-288 bzw. inklusive der Überlieferungen einer τελείωσις Θωμᾶ und zweier Versionen des μαρτύριον Θωμᾶ bis 291. Für die syrischen Acta ist W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles I. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries*, Amsterdam 1968 (Repr.), 171-333 und deren Übersetzung in ebd. II, 146-298 einschlägig. Wrights Textausgabe ist allerdings nur auf eine einzige, wenn auch die umfangreichste, 936 zu datierende (Klijn, *Acts* [2003] 1) syrische Handschrift (B.L. add. 14.645) gegründet.

altslawische Versionen³. Von diesen ist den syrischen und griechischen Handschriften deutlich der Vorzug zu geben, da die übrigen weit weniger ursprünglich sind. Schließlich sind sie allesamt zeitlich später anzusetzen und wurden häufig starken Bearbeitungen unterzogen und den orthodox gewordenen Auffassungen ihrer Zeit angepasst. Ferner besteht das Interesse bei zahlreichen Überlieferungen nicht in der möglichst treuen Übersetzung, sondern in einer kreativen Fortschreibung und Adaption der ursprünglichen ActThom.⁴ Als kurzes Beispiel soll der Beginn einer der zwei vorhandenen lateinischen Texte dienen, der *Passio sancti Thomae apostoli* (Passio 1,2-4):

Cum apostolus Thomas, qui et Didymus, esset apud Caesarem, apparuit ei dominus Iesus Christus et ait ad eum: „Rex Indorum Gundaforus misit praepositum suum ad Syriam quaerere hominem arte architectonica eruditum. Veni et mittam te cum eo.“⁵

Man sieht auf den ersten Blick, wie im Vergleich zu den griechischen ActThom (1,1ff.) die Einleitung stark gekürzt ist und sofort die Rede auf Thomas kommt, ohne jeglichen Anspruch also, eine getreue Übersetzung zu sein. Deshalb sind – unter dem Aspekt der Ursprünglichkeit – vornehmlich Texte der griechischen und syrischen Sprache von Interesse. So ist es auch sinnvoll, im Anschluss an die Unterscheidung der ntl Handschriften die griechisch und syrisch überlieferten Texte als *Zeugen* und die genannten jüngeren „Übersetzungen oder besser gesagt Bearbeitungen“⁶ als *Versionen* zu bezeichnen.⁷ Hans-Josef Klauck spricht dabei in seinem nützlichen Überblickswerk zu den Apostelakten von acht syrischen und etwa achtzig griechischen Dokumenten, die bislang aufgefunden wurden.⁸ Von diesen stehen die meisten der wissenschaftlichen Erschließung zur Verfügung.

³ Vgl. Klauck, Apostelakten 154, der mit der Nennung der georgischen und altslawischen Bearbeitung über die anderen auch von *Drijvers*, Thomasakten 291 aufgezählten hinausgeht. Im Folgenden Texteditionen der einzelnen Sprachen bzw. Übersetzungen daraus: eine lateinische bei K. Zelzer, Die alten lateinischen Thomasakten (TU 122), Berlin 1977, eine armenische von L. Leloir, in: CChr.SA 4 (1992), 548-96; 577-91; 597-615; 622-31, eine koptische von P.H. Poirier, in: Subsidia Hagiographica 67, Brüssel 1984, eine äthiopische bei S.C. Malan, The Conflicts of the Holy Apostles, London 1871, 187-220, ein „Martyre géorgien de l’apôtre Thomas“ von G. Garite, in: Le Muséon 83 (1970), 407-532, ferner „Les Actes apocryphes de Thomas en version arabe“ von M. van Esbroeck, in: Parole de l’Orient 14 (1987) und schließlich eine von A. de Santos Otero herausgegebene „handschriftliche Überlieferung der altslawischen Apokryphen“, in: PTS 20 (1978), 84-96.

⁴ Zur komplexen Überlieferungslage der vom Syrischen bzw. Griechischen ausgehenden zahlreichen jüngeren Versionen der ActThom vgl. den erhellenden Überblick von de Santos Otero, Apostelakten, 408-14. Er unterscheidet u.a. eine Zeugengruppe P F L S Z (ebd. 410f.), die für die jüngeren Interpretationen in anderen Sprachen relevant geworden ist.

⁵ Zit. nach Zelzer, Thomasakten, wobei sich wegen der großen Divergenzen nicht einmal der griechische Text synoptisch angeben lässt. Neben der Passio hat Zelzer im selben Band „De miraculis beati Thomae apostoli“ herausgegeben, beide Texte mit einem kritischen Apparat versehen und grundlegende Einleitungsfragen diskutiert.

⁶ Klauck, Apostelakten 154.

⁷ Vgl. die Unterscheidung bei Ebner/Heininger, Exegese 33.

⁸ Vgl. Klauck, Apostelakten 154. *Drijvers*, Thomasakten 296 konnte im Jahr 1989 nur auf 6 syrische bzw. 29 griechische Handschriften verweisen.

Zunächst zur syrischen Überlieferungslage: Das Interesse an den syrischen Zeugen beschränkt sich allein wegen ihres Alters⁹ auf zwei Handschriften, die von William Wright herausgegebene Londoner Handschrift B.L. add. 14. 645 aus dem Jahr 935/6 und den fragmentarischen Palimpsest Sinai 30, der in das 5./6. Jahrhundert zu datieren ist.¹⁰ Während der erste Text die ActThom ohne Auslassung enthält, stellt sich der Befund des Palimpsests weit weniger ausführlich dar.¹¹ Andererseits scheint aufgrund orthodoxierender Bearbeitungen der jüngeren Überlieferung der Sinaistext „an earlier stage of the textual tradition“¹² zu repräsentieren. Deshalb wird man bei Beachtung der syrischen Zeugen der ActThom diese beiden Fassungen besonders zu berücksichtigen haben: im einen Fall wegen der größeren Stofffülle (B.L.-Dokument), im anderen (Sinai-Dokument) wegen des älteren Textstadiums.

Die Betrachtung der griechischen Textsituation stellt wegen der Vielzahl der Überlieferungen ein deutlich komplexeres Unterfangen dar. Die nach wie vor wichtigste deutsche Übersetzung der ActThom in NTApO II hat die *Bonnet*-Ausgabe mit 21 griechischen Handschriften¹³ zur Grundlage. Da auch der vorliegenden Untersuchung Bonnet zugrunde gelegt wird, ist zu begründen, weshalb jene dort verwendeten griechischen Zeugen und nicht etwa die syrischen bevorzugt werden. Wenngleich die textkritische Arbeit nicht im Vordergrund steht, ist diesbezüglich auch ohne umfangreichere Recherche ein eindeutiges Votum abzugeben, da für den Rückgriff auf das Griechische eine ganze Reihe von Argumenten spricht.

Die Präferenz der griechischen Quellen lässt sich inhaltlich begründen mit erstens ihrem Alter, zweitens mit der deutlich größeren Zahl an Handschriften, sowie drittens insbesondere mit dem inhaltlich und sprachlich früheren Überlieferungsstadium der griechischen Zeugen im Vergleich mit den syrischen.

Zum Ersten zeigt sich hinsichtlich des Alters der von Bonnet aufgenommenen Handschriften, dass zwei in das neunte Jh., zwei bzw. drei in das zehnte Jh. und sieben bzw. neun in das elfte Jh. zu datieren sind.¹⁴ Mögen diese Textzeugen für

⁹ Die anderen, bei *Klijn*, Acts (2003) 2, genannten Funde datieren in das 18. und 19. Jh. (ebd. Anm. 2).

¹⁰ *Baumstark*, Literatur 14 Anm. 11 und v.a. *Burkitt*, Palimpsest 23: „it cannot be later than the beginning of the 6th cent., and may be fifty years earlier.“

¹¹ Vgl. die summarische Auflistung der in Palimpsest Sinai 30 im Vergleich zum Wrightschen Dokument enthaltenen Kapitel bei *Klijn*, Acts (2003) 1f., sowie die fragmentarische syrische Textgrundlage bei *Burkitt*, Palimpsest 27-34, wo sich ausgewählte Passagen des Palimpsests finden.

¹² *Klijn*, Acts (2003) 2. Wenngleich im Palimpsest ein jüngerer und mit geringerem Umfang ausgestatteter Zeuge der ActThom greifbar zu sein scheint, ist er nicht automatisch deswegen (mögliche lectio brevior!) zu präferieren: Schließlich ist er lediglich *fragmentarisch* (*Baumstark*, Literatur 14 Anm. 11 spricht „von Palimpsestbruchstücken“) überliefert und ist deshalb nicht etwa als eine Art Vorlage anzusehen, der eine spätere Fortschreibung widerfahren ist.

¹³ Die Datierung dieser 21 Mss. ist in AApo II/2, XVI und 99 vorgenommen.

¹⁴ Vgl. AApo II/2, XVI und 99, wo sich auch die chronologische Zuordnung der weiteren Zeugen findet, wobei die zwei jüngsten dem 15. Jh. zuzurechnen sind.

ntl Verhältnisse jung erscheinen,¹⁵ so erhält deren Alter jedoch gerade dann ein besonderes Gewicht, wenn man sich das der meisten syrischen vor Augen hält. Denn von den acht in syrischer Sprache zugänglichen Dokumenten sind eines dem 18. Jh. und zwei gar dem 19. Jh. zuzuordnen.¹⁶ Zum Zweiten stehen, wie bereits berichtet, acht syrische ca. achtzig griechischen Textzeugen gegenüber. Unbeschadet des fragmentarischen Charakters vieler griechischer Fassungen bietet sich durch diese Fülle die Möglichkeit, eine wesentlich differenziertere Textkritik betreiben zu können. Genau dieses Verdienst kommt der Bonnet-Edition zu, indem der Herausgeber die bis dato 21 verfügbaren Manuskripte aufwändig und präzise eingearbeitet hat. Zum Dritten ist die einhellige Forschermeinung ins Kalkül zu ziehen, dass die griechischen Zeugen ein deutlich älteres Textstadium der Thomasakten beinhalten und repräsentieren.¹⁷ Selbst *A.F.J. Klijn*, der seine Übersetzung der ActThom hauptsächlich auf die syrischen Zeugen aufbaut, gesteht ein, dass „the Greek version as the *texte de base*“¹⁸ einzustufen ist bzw. „is supposed to represent an earlier tradition of the contents“¹⁹. Unter diesen Voraussetzungen schneidet der im Vergleich zu den griechischen alte Zeuge, der erwähnte syrische Palimpsest Sinai 30, hinsichtlich der Ursprünglichkeit der Inhalte schlecht ab: Auch er ist – im Grundzug – von späteren orthodoxen Bestrebungen deutlich stärker beeinflusst als die relevanten griechischen Handschriften.

Insgesamt ist das Griechische also nicht zuletzt wegen der tendenziell älteren Traditionen zu präferieren. Darüber hinaus soll eine Eindeutigkeit der Textgrundlage geboten werden, denn die Textkritik bildet in dieser Arbeit keinen Schwerpunkt. Vor diesem klaren Hintergrund wendet sich diese Studie auf der Basis der griechischen Zeugen, wie *Bonnet* sie ediert hat, den ActThom zu.

Wenn auch das ältere Traditionsgut in den griechischen Zeugen geborgen ist und diesen v.a. deshalb eine Vorrangstellung im Bemühen um einen möglichst ursprünglichen Text einzuräumen ist, stellt sich die Frage, welche Handschriften innerhalb des Griechischen zu favorisieren sind. Die Sachlage kann hierzu relativ eindeutig beurteilt werden, denn viele griechische Dokumente sind mehr oder weniger unvollständig.²⁰ Deshalb sind zwei Zeugen, die zu Recht als

¹⁵ So sind die wichtigsten Zeugen des ntl Textes mit ihren Siglen Ⓢ (Codex Sinaiticus), A (Codex Alexandrinus), B (Codex Vaticanus) und C (Codex Ephraemi Syri rescriptus) allesamt in das 4./5. Jh. zu datieren (vgl. mit Hinweisen über die Geschichte der Codizes *Ebner/Heininger*, Exegese 36-38).

¹⁶ Vgl. *Klijn*, Acts (2003) 2 Anm. 2 und insbesondere *Baumstark*, Literatur 14 Anm. 11.

¹⁷ Vgl. allein *Drijvers*, Thomasakten 290 und *Klauck*, Apostelakten 154: „Den älteren Eindruck macht [...] der griechische Text“.

¹⁸ *Klijn*, Acts (2001) 5.

¹⁹ *Klijn*, Acts (2003) 8. Freilich begründet auch er seine Bevorzugung des syrischen B.L.-Dokuments: Die ActThom seien ursprünglich syrisch verfasst worden und der genannte Zeuge sei innerhalb des Syrischen der älteste vollständige (Acts [2003] 1).

²⁰ Bezeichnend hierzu der Hinweis *Bonnets*: „Libris manu scriptis conseruata sunt plurimis, sed tota paucissimis“ (AAApO II/2, XV, Hervorh. d. Verf.). Die im letzten Jahrhundert nach der Bonnet-Edition zu Tage geförderten griechischen Fragmente lassen den Wunsch nach einem neuen kritischen Text aufkommen. Für eine textkritisch über Bonnet hinaus gehende Bearbeitung der Akten ist dies ein unbedingt einzulösendes Desiderat.

„Leithandschriften“²¹ zu bezeichnen sind, besonders wichtig: der vatikanische *Codex Vallicellanus B 35* mit dem Sigel *U* aus dem 11. Jh. und der Pariser, in der Bibliothèque Nationale aufbewahrte *Codex graecus 1510* aus dem 11. oder 12. Jh. mit dem Sigel *P*.²² Allerdings fehlt in *P* das berühmte²³ Perlenlied,²⁴ sodass im Vergleich zu *P* ausschließlich *U* einen lückenlosen Text der ActThom beinhaltet und damit als einziger griechischer Zeuge überhaupt. Insofern ist hinsichtlich der Vollständigkeit der ActThom der römische Codex auf der Seite der griechischen Zeugen mit der syrisch überlieferten Londoner Handschrift vergleichbar, die neben *U* ebenfalls den Gesamttext bewahrt hat.²⁵

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass aus den aufgezeigten Gründen heraus die griechischen Handschriften für die Untersuchung der Acta Thomae die *erste Wahl* sind. Innerhalb der griechischen Zeugen sind zwei Leithandschriften von besonderem Interesse. Von diesen bietet jedoch nur ein römischer mit dem Sigel *U* aus dem 11. Jh. den gesamten Text. Mangels einer umfassenderen Edition,²⁶ die die Funde der letzten Jahrzehnte einarbeitet, ist auf den Text von *Bonnet* zurückzugreifen: Hier findet sich eine repräsentative Zahl der griechischen Zeugen inklusive der zwei bedeutsamen Leithandschriften.

2.2 Inhalt und Aufbau der Akten

Nach der überblicksartigen Darstellung der Textsituation soll im Folgenden der Inhalt der ActThom vorgestellt werden.²⁷ Dies soll einen wesentlichen Einblick in Themen, Erzählverlauf und Hauptpersonen der Schrift mit Rückgriff auf griechische Termini ermöglichen. Die ActThom werden bereits von den einschlägigen griechischen Zeugen als 13 *Taten* oder *Akten* (πράξεις) erzählt.²⁸ Damit geben die Handschriften das Prozedere vor, entlang dieser 13 Perikopen das Werk inhaltlich vorzustellen. Die folgende Illustration wird unter Rückgriff auf den thematischen Schwerpunkt dieser Arbeit vorgenommen. Deshalb liegt der

²¹ *Klauck*, Apostelakten 154.

²² Vgl. AApo II/2, XVI bzw. 99. Die Siglen wurden von *Bonnet* eingeführt.

²³ Gerade in der gnostischen Lektüre ist *Klauck*, Umwelt II 196, zufolge das Perlenlied „einer der schönsten“ Texte.

²⁴ Der Text bei *P* endet bereits einige Zeilen vor Beginn des Perlenlieds (genaue Angaben der Auslassung von *P* gegenüber *U* finden sich in AApo II/2, XVII bzw. 219 App. Z. 11).

²⁵ In diesem Zusammenhang hat der syrische Zeuge allerdings Stoffe über *U* hinaus (*Klijn*, Acts [2003] 8 nennt ActThom 33, 34, 59 „and especially 13 and 70“).

²⁶ Zur Planung *Poiriers*, der in CChr.SA eine Neuedition der ActThom vorbereitet, vgl. Bulletin de l’AELAC 14 (2004), 9.

²⁷ In der Literatur finden sich, wenn überhaupt, nur knappe Zusammenfassungen des Inhalts der Akten. Eine weitere neben der hier gebotenen, über ein Jahrhundert zurückliegende ausführlichere Darstellung des Inhalts findet sich bei *Preuschen*, Einleitung 476f. Eine ausführliche Inhaltsbeschreibung hat auch *Lipsius*, Apostelgeschichten I, 249-72 im Jahre 1883 vorgenommen.

²⁸ Auch die großen Mss. *U* und *P* weisen die grundlegende Gliederung der ActThom in 13 πράξεις/Taten mit entsprechendem Titel auf. Wenn sie auch etwa der ersten πράξις keinen Titel geben und *P* ebenso den der zweiten Tat περι τῆς πρὸς τὸν βασιλέα Γουνδαφόρον εἰσελεύσεως αὐτοῦ nicht überliefert (AApo II/2, 124 Z. 3f.), so setzen sie über die dritte Tat Περι τοῦ δράκοντος πράξις γ’.

Fokus teilweise auf der geschilderten Initiationspraxis bzw. den vorkommenden Sakramenten und auf der Askese thematik.

Darauf soll eine inhaltliche Grobgliederung der ActThom vorgeschlagen werden, die sich am vorgestellten Inhalt orientiert. Mittels dieser zwei Schritte soll der Aufbau der Erzählung klarer hervortreten; auch sollen erste Rückschlüsse hinsichtlich der redaktionellen Absicht und theologischen Schwerpunkte der Schrift möglich sein.²⁹

2.2.1 Inhalt

1. *πράξις (ActThom 1-16): Thomas im Brautgemach*

Als den Aposteln von Jerusalem ausgehend die verschiedenen Missionsgebiete zugeteilt werden, kommt Thomas die Aufgabe zu εἰς τὴν Ἰνδίαν zu reisen (1). Nach anfänglichem Widerstand lässt er sich von Jesus als dessen δοῦλος an den Kaufmann des Königs Gundafor verkaufen (2f.). Als Zwischenstopp in der Stadt Andrapolis angekommen, trifft er als Gast der Hochzeitsfeier einer Königstochter (4-9) auf das junge Brautpaar und segnet es in dessen Brautgemach (νυμφῶν) auf Geheiß des Königs dieser Stadt (9f.), nachdem er eine ῥῆμα mit reicher Hochzeitsmetaphorik vorgetragen hat (6f.). Als das junge Paar seiner Brautnacht entgegengehen will, tritt Jesus höchstpersönlich τὴν ἀπεικασίαν Ἰούδα Θωμᾶ ἔχων (11) vor die beiden Brautleute und hält eine stark enkratitisch ausgerichtete „Traupredigt“: Die Brautleute sollen sich vom schmutzigen Verkehr (ῥυπαρὰ κοινωνία) befreien und heilige Tempel (ναοὶ ἅγιοι) werden, um τὸν γάμον τὸν ἄφθορον καὶ ἀληθινόν zu empfangen und als Brautführer (παράνυμφος) das Brautgemach τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρης zu betreten (11f.). Die jungen Leute beziehen am Morgen nach der Brautnacht gegenüber dem König Position: Sie seien einen ἐτέρος γάμος eingegangen und der fremde Mann habe ἐν ἑμοῖ, so konstatiert der Bräutigam, τὴν ζώην gesät (13-15). Dem Apostel bringen diese Vorgänge seitens des Königs den Magievorwurf ein: Er sei ein φάρμακος und Unglücksbringer (16).

2. *πράξις (ActThom 17-29): Der himmlische Palast*

Indem Thomas bei König Gundafor „in den Städten Indiens“ ankommt, wird der Erzählfaden der ersten Tat aufgegriffen. Sogleich bittet der König Thomas, ihm einen Palast zu bauen (17f.). Das dem Palastbau zugedachte Geld verwendet der Missionar jedoch als Almosen für πενήτες καὶ τεθλίμμενοι, worauf ihn sein Auftraggeber töten will (19-21). Als der Bruder des Königs stirbt und seine Seele mittels einer Himmelsreise erfährt, welche kostbaren Palast Thomas im Jenseits gebaut hat, bittet der Königsbruder den Monarchen nach erfolgter Rückkehr ins

²⁹ Die Vorstellung der einzelnen πράξεις erfolgt jeweils in der Reihenfolge der Kapitel, wie sie Bonnet eingeteilt hat. Die neunte πράξις wird jedoch wegen ihres umfangreichen Stoffs in komprimierter, nicht an den Kapiteln orientierter Form dargestellt. Da es um einen allgemeinen Überblick geht, wurde hinsichtlich der thematischen Abfolge bzw. Handschriftenauswahl der Praktikabilität wegen auf den von Drijvers gebotenen deutschen Text in der NTAp⁶ II-Ausgabe zurückgegriffen, ohne an dieser Stelle detaillierte textkritische Beobachtungen einzubeziehen.

Leben, er möge ihm τὸ παλάτιον τὸ ἐν τοῖς οὐρανοῖς verkaufen (21-23). Da kommt der König εἰς ἐπίστασιν und begreift, was es mit Thomas, seiner Botschaft und dem errichteten Bauwerk auf sich hat (24). Es folgt eine aus Ölsalbung und Mahlfeier bestehende Initiation (25-27), die die zwei Bekehrten aus dem Königshaus zur εὐχαριστία τοῦ Χριστοῦ (27) führt. Ferner treten nach parännetischen Worten des Apostels (28) Gläubige aus dem Volk – ohne eigens geschilderte Salbung und Taufe (Thomas segnet und gibt ihnen allenfalls ἄρτον καὶ ἔλαιον καὶ λάχανον καὶ ἄλας; 29) – zur Eucharistie, die εὐσπλαγχνία καὶ ἔλεος (29) zur Folge hat.

Es folgen vier kleinere, isolierte πράξεις (30-61), die Thomas schließlich in den Machtbereich der nächsten und bedeutendsten Königsfigur der ActThom gelangen lassen.

3. πράξις (ActThom 30-38): *Der Drache und der Jüngling*

Die dritte πράξις erzählt von einem Drachen, der einen Jüngling tötete, weil dieser am Herrentag (ἡμέρα κυριακή) mit einer Frau Geschlechtsverkehr hatte (30f.). Nach einer facettenreichen Selbstvorstellung des Drachens, die mit der stereotypen ἐγώ-εἰμι-Formel vonstatten geht (u.a. ἐγώ εἰμι ὁ ἐξάψας καὶ πυρώσας Κάϊν ἵνα ἀποκτείνῃ τὸν ἴδιον ἀδελφόν; 32), gelingt es Thomas, den Drachen zu besiegen (33), den Jüngling zu bekehren (34-36) und das Volk zum Glauben zu führen (37f.).

4. πράξις: *Thomas und das sprechende Eselsfüllen (ActThom 39-41)*

Ein junger, sprechender Esel benennt in dieser Tat den Status und die Bedeutung des Apostels: Er ist ὁ δίδυμος τοῦ Χριστοῦ, συμμύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου und spricht λόγοι θεῖοι (39). Die Redegabe des Esels besteht ihm selbst zufolge allerdings nur in dem Ziel, Thomas aufzufordern, sich auf ihn zu setzen und ihm so einen Dienst zu erweisen (40). So trägt ihn das Füllen bis vor die Tore einer Stadt und verendet unter der Trauer der Anwesenden nach dem erwiesenen Dienst. Bevor der Apostel die Stadt betritt, wird der tote Körper von den Trauernden begraben (41).

5. πράξις: *Die von einem Dämon besessene Frau (ActThom 42-50)*

Eine enthaltsam und damit nach den Vorgaben des Thomas lebende Frau berichtet von einem Mann bzw. Dämon, der sie seit fünf Jahren vergewaltigt und bittet den Apostel, den polymorphen, als νέος bzw. πρεσβύτης (43) erscheinenden Dämon zu verbannen (ἀπέλασον ἀπ' ἐμοῦ τὸν διενοχλοῦντά μοι δαίμονα; 42f.). Nach einem verbalen Schlagabtausch zwischen Thomas und dem Dämon (44f.) lässt der Feind von der Frau ab, um ein anderes Gebiet aufzusuchen (46). Thomas deutet die Vorgänge (47), belehrt das Volk über Jesus (47f.) und lässt nach erfolgter, trinitarisch formulierter „Siegelung“ (σφραγίζω εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος) der namenlosen Frau und πολλοὶ δὲ καὶ ἄλλοι (49) diese an der Eucharistie teilhaben (50). Dabei sieht die Initiandin das Siegel als Schutz vor „jenem Feind“ und bittet den Apostel: δός μοι τὴν σφραγίδα, ἵνα μὴ ὑποστρέψῃ εἰς ἐμὲ πάλιν ὁ ἐχθρὸς ἐκεῖνος (49). Die neunfache ἐλθὲ-Epiklese über das

eucharistische Brot erfolgt ausschließlich in weiblicher Anrede, etwa mit ἐλθὲ ἡ ἀπόκρυφος μήτηρ (50).

6. πράξις: Der besonders „eifrige“ Jüngling (ActThom 51-61)

Ein bereits Getaufter will seine Geliebte von den Vorzügen der sexuellen Enthaltensamkeit überzeugen und sie zur Hausgenossin (συννοικός) machen. Diese weigert sich, worauf der νεανίσκος sie kurzerhand umbringt. Bei einem darauf folgenden Gottesdienst überführt (ἐλέγχω) ihn die Eucharistie des Mordes, indem sie seine Hände vertrocknen lässt (51). Der junge Mann wird nach Thomas' Verdammung des Geschlechtsverkehrs (μανιώδης μείξις) durch Waschen der Hände mit gesegnetem Wasser geheilt (52). Während sie sich bei seiner toten Geliebten befinden, wird der Jüngling noch einmal „versiegelt“, um ähnlichen Exzessen in Zukunft vorzubeugen (53f.). Schließlich erweckt (ἐγείρω) er selbst die Getötete, die daraufhin von ihrer Jenseitsreise über das facettenreiche Schicksal der frevelhaften Seelen berichtet, welche in einem quälerischen δεσμοτήριον τῶν ψυχῶν ihrer jeweiligen Bestrafung entgegensehen (54-57). In einer Abfolge von Paränese, Aufforderung zur tätigen Nächstenliebe (διακονία τῶν χηρῶν), Heilungen, Doxologie und Bittgebet (58-61) bringt Thomas das Volk dazu, sich als ψυχὰι πειθηνίοι τῷ θεῷ τῷ ζῶντι καὶ τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ (59) hinzugeben.

7. πράξις: Auf dem Weg zum Königshof I – Der Heeresführer Sifor (ActThom 62-67)

Von dieser Tat an spielen die Acta Thomae im Einflussgebiet des Königs Misdai, wobei der Königshof mehr und mehr ins Zentrum des Geschehens rückt. So wird zunächst lediglich der Heeresführer (στρατηλάτης) Sifor (sein Name erstmals in der neunten Tat: 100) in die Erzählung eingeführt, der sich selbst als wohlhabend (πολλὰ γὰρ ὑπάρχοντά μοί εἰσιν καὶ πλούσιός εἰμι) und angesehen beschreibt (62). Dieser setzt Thomas über das Schicksal seiner Frau und Tochter in Kenntnis, die nach dem Besuch einer Hochzeitsfeier seit drei Jahren immer wieder von einem als δαίμονες bezeichneten ἀνὴρ μέλας und einem παῖς ὅμοιος αὐτοῦ niedergestreckt und entblößt werden (62-64). Sifor bittet den Apostel um Hilfe, was dieser vom Verhalten des Heeresführers abhängig macht: Παράθου οὖν τῷ Ἰησοῦ σεαυτόν (65). Nach dem positiven Versprechen Sifors, paränetisch-katechetischen Ausführungen, der Anordnung im Hinblick auf den διάκονος Xenophon, der an Thomas' Stelle (εἰς τὸν τόπον μου; 66) rückt und einer erbetenen Ölsalbung der Gemeinde machen sich Thomas und Sifor auf, den Frauen zu helfen (65-67).

8. πράξις: Auf dem Weg zum Königshof II – Die wilden Esel und die Erweckung der Frauen (ActThom 68-81)

Da auf dem Weg zu Sifors Familie die Zugtiere ihren Dienst versagen, werden kurzerhand vier verständige Wildesel verpflichtet, den Wagen zu ziehen (68-71). Im Anwesen Sifors angekommen, fungiert der klügste von ihnen gar als Adjuvant des Apostels, indem er mittels seiner Sprachgabe auf Geheiß des Thomas die

δαίμονες herausruft (72-74). Sodann werden die Dämonen, die sich als diejenigen der fünften *πρῶξις* erweisen (75) und sich εἰς τινὰς τόπους (46) begaben, nach einem längeren Disput durch die thomanische Intervention (ἐξέλθετε καὶ ἀπέλθετε; 77) unsichtbar (75-77). Schließlich folgen ein ganzer Katalog des sprechenden Esels mit kritischen Fragen an Thomas (78), ermahnende und belehrende Worte an das Volk (79), doxologische Rufe des Apostels an Jesus (elfmaliger δόξα-Ruf; 80), die abschließende Heilung der Frauen und die Entlassung der Esel (81).

9. πρῶξις: Im Umfeld des Königs – Mygdonia wendet sich Thomas zu (ActThom 82-108. 114-118)

Hier findet sich eine ähnliche Figurenkonstellation wie in der ersten *πρῶξις*: Das – hier allerdings bereits seit einem knappen Jahr verheiratete (99) – Paar Mygdonia und Charis (ein ἔγγιστα/82 bzw. συγγενής/87 oder auch φίλος τοῦ βασιλέως/102) trifft auf Thomas und wird von seiner Predigt affiziert. Jedoch entfernen sich im Gegensatz zur ersten *πρῶξις* die Eheleute mehr und mehr voneinander. Während Mygdonia sich immer stärker von der Botschaft des Apostels faszinieren lässt, bleibt Charis trotz großer Gegenbestrebungen nichts anderes übrig, mit immer größerem Unbehagen die räumliche, emotionale und statusmäßige Distanzierung seiner Gattin hinzunehmen. So geht die Trennung von Tisch und Bett (Mygdonia auf die Bitte ihres Mannes, ihm beizuwohnen: Ἄνωμάλος ἔχω; 89f.) einher mit einer Abkühlung der (ehelichen) Beziehung (Mygdonia: Ἰησοῦς κρείττων σοῦ ἐστίν; 98). Darüber hinaus wandelt sich Mygdonia von einer hoch stehenden und vermögenden Repräsentantin des Königshauses zu einer den Besitz- und Statusverzicht übenden Gläubigen: Wird sie beim ersten Kontakt mit Thomas noch ὑπὸ τῶν ἰδίων δούλων (82) auf einem δίφρος (87) getragen, legt die frisch bekehrte Mygdonia ihrem Ehemann zufolge durch eine zeitweilige Verschleierung ihr σχῆμα τῆς ἐλευθερίας ab (89) und schert sich im weiteren Verlauf des Konflikts gar die Haare (τὰς τρίχας κεκομμένας ἔχουσα; 114). Auch der materielle Besitz fällt bei der zu einer glühenden Thomasanhängerin avancierenden Mygdonia nun immer stärker in Misskredit, sodass sie Charis wissen lässt: ὁ πλοῦτός σου παρελεύσεται (117).

Der verstoßene Ehemann unterrichtet König Misdai über die Vorgänge und bittet ihn, Thomas und Sifor, der den Bekehrten und Sympathisanten eine Art Hauskirche zur Verfügung stellt (πολλοὶ εἰσιν οἱ εἰσιόντες καὶ ἐξιόντες; 100), umzubringen (ἐπιθεῖς τῇ κεφαλῇ αὐτῶν; 101). Während der führende Militärvertreter Misdais sich lediglich einigen Fragen des Königs stellen muss (104), wandert der Apostel mit dem Ziel der Hinrichtung in das Gefängnis (106f.). Dort angekommen, macht er sich daran, ein Erlösungsmysterium in Form eines ausführlichen poetischen Liedes zu besingen („Perlenlied“; 108-13). Am Schluss der neunten *πρῶξις* werden die schwelenden Konflikte pointiert thematisiert: Anhand eines kontroversen Gesprächs zwischen Charis und Mygdonia wird ihre zerborstene Liebe nochmals illustriert (114-7), während sich Mygdonia gleichzeitig über die noch nicht vollzogene Initiation sorgt (ἕως τοῦ νῦν ἀγίαν οὐκ δέχομαι σφραγίδα; 118) und den inhaftierten Thomas freikaufen will (118).

Der bereits in der ersten πράξις gefallene Magievorwurf gegen Thomas nimmt dabei in der neunten πράξις deutlich an Häufigkeit und Schärfe zu. In der Wahrnehmung der Gegner, insbesondere Charis, ist er ein μάγος und πλάνος, der die Frauen durch Liebeszauber an sich bindet und ἔργα τῆς μαγείας εἰς ὄνομα πατρὸς υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος vollbringt (96). Seine Aufforderung, sich des Geschlechtsverkehrs mit der eigenen Ehefrau zu enthalten, wird von Charis als Lehre eines Magiers interpretiert, die sowohl der φύσις und der Weisung der θεότης (96) als auch den νόμοι (114) entgegensteht. Entsprechend fasst Charis die streitbare thomanische Lehre in Form eines Einlassspruchs zusammen: Ἄδύνατόν ἐστιν ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον ζωὴν εἰσελθεῖν, ἐὰν μὴ ἀπαλλαγῆτε ὑμεῖς τῶν ἰδίων γυναικῶν, ὁμοίως καὶ αἱ γυναῖκες τῶν ἰδίων ἀνδρῶν (101).

Das Perlenlied (ActThom 108-113)

Von Misdai für den weiteren Prozessverlauf zu vorübergehender Kerkerhaft verurteilt und dort angekommen, singt Thomas jenes berühmt gewordene Lied (λέγω ψαλμόν; 108), das *Wilhelm Bousset* als „Lied von der Perle“³⁰ bzw. „Perlenlied“ bezeichnet hat. Dieser thematisch in sich geschlossene Hymnus handelt von einem Königssohn (υἱὸς βασιλέως; 109), der im Auftrag seiner Eltern eine wertvolle Perle (ὁ ἐν μαργαρίτης; 108) aus Ägypten heim in den Osten (Ἀνατολή; 108) holen soll, um sich als würdiger κῆρυξ τῆ βασιλείᾳ (108) bzw. Thronnachfolger zu bewähren. Der Prinz, der als Ich-Erzähler fungiert, hat bei seiner Mission jedoch mit einigen unglücklichen Umständen zu kämpfen. So bewacht ein Angst einflößender Drache (δράκων φοβερός; 111) die Perle und die Ägypter bringen den Königssohn dazu, von ihrer magisch wirkenden Nahrung zu essen (γεύομαι τῆς αὐτῶν τροφῆς; 109), sodass dieser seinen Status und seine Sendung vergisst (ἀγνοέω; 109) und in einen tiefen Schlaf fällt. Als die Eltern Kunde vom Schicksal ihres Sohnes erhalten, schreiben sie ihm einen Brief, der ihn an seine Herkunft und Aufgabe erinnern (μνημονεύω; 110) soll. Durch diesen Brief erwacht der Prinz ἐξ ὕπνου (111), erinnert sich (ὑπομνήσκω; 111) seines Reisevorhabens, setzt den Drachen außer Gefecht (καταπονέω; 111) und kann so die Perle an sich bringen. Auf der Heimreise, die er durch wundersame Führung des Briefes (ὠδήγησέν με; 111) meistert, senden die Eltern ihrem Sprössling ein königliches Kleid (ἐσθῆς βασιλική/111 bzw. στολή βασιλική/113) entgegen, das er nun als Lohn für die Perle wieder tragen soll, nachdem er es bei Reiseantritt abgelegt hatte (108). Das Kleid zeichnet sich durch eine prachtvolle Ausstattung (112), „Bewegungen der Erkenntnis“ (κινήσεις γνώσεως; 113) und Redegabe aus (113), mit der es selbst seine untrennbare Verbindung zum Prinzen kundtut, sodass durch das Anlegen des Kleides beide πάλιν ἐν δια μορφῆς μιᾶς (112) werden. Große Sehnsucht (πόθος; 113) lässt den Königssohn dem Kleid entgegenzueilen, bis er es empfängt (δέχομαι; 113) und so zu seinem Ursprung zurückkehrt. Zum Dank für die Erinnerung an seine Herkunft und Sendung betet er den Schein (φέγγος; 113) seines Vaters an.

³⁰ *Bousset*, Hauptprobleme 252, nachdem *E. Preuschen* noch drei Jahre zuvor (1904) konstatiert hatte, dass es üblich sei, „den Hymnus ‚das Lied von der Seele‘ zu nennen“ (Hymnen 45).

10. *πρᾶξις: Die Taufe Mygdonias und von Sifors Familie (ActThom 119-133)*

Weil Thomas von Jesus – wie en passant erzählt wird – aus dem Gefängnis befreit wird (118f.), kann Mygdonia ihn um die ersehnte Taufe bitten (Δός μοι τὴν σφραγίδα Ἰησοῦ Χριστοῦ; 120) und ihre Amme veranlassen, κρασὶν ὕδατος καὶ ἓνα ἄρτον καὶ ἔλαιον (120) zu bringen. Die Bekehrte tritt bei der geschilderten Initiation γυμνῆ τῆ κεφαλῆ vor Thomas, wird von ihrer Amme entkleidet (ἀποδύω) und mit einem leinenen Hemd bekleidet (σινδόνα περιζώννυμι; 121). Das zur Nachtstunde (123) durchgeführte Gesamttritual setzt sich aus drei deutlich voneinander abgesetzten Teilen zusammen: Ölsalbung des Kopfes (τὸ ἔλαιον καταχέω ἐν τῆ κεφαλῆ), Wassertaufe in einer κρήνη ὕδατος εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος und eucharistisches Mahl, bestehend aus ἄρτος und ποτήριον ὕδατος (121).

Als Charis' Rückgewinnungsversuche (123f.) bei Mygdonia erneut auf taube Ohren stoßen und diese vielmehr Jesus als den νυμφίος ἀληθινός (124) bekennt, wendet sich der verstoßene Ehemann wiederum an seinen König (125), der Thomas aus dem Gefängnis holt, sich über dessen Lehre, die θεοὶ καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν (126), informiert und ihn bittet, die angewandten Zaubermittel (φάρμακα) aufzuheben und εἰρήνην καὶ ὁμονοίαν τοῦ συνοικεσίου wiederherzustellen (127). Sodann legt Charis dem Apostel nahe, Mygdonia zu überreden (πείθω), andernfalls werde er ihn und sich selbst (τέλος ἐμαυτὸν ὑπεξάιρω τοῦ βίου; 128) umbringen. In Charis' Haus vernehmen beide den deutlichen Wunsch Mygdonias, an ihrem neuen Leben festzuhalten: Trotz der provokativen Aufforderung des Thomas, auf ihren Gatten zu hören (Πείσθητι οἷς λέγει ὁ ἀδελφὸς Χαρίσιος; 130), bleibt sie bei ihrer Überzeugung (129f.).

Schließlich kehrt Thomas in das Haus Sifors zurück, wo er den Heeresführer, dessen Frau und Tochter – analog zu Mygdonias Initiation (121) – mit Öl salbt, in bzw. über einer Wanne (σκάφη; 132) mit trinitarischer Formel tauft und sie an der Eucharistie teilhaben lässt – wenn auch nur in Gestalt des Brotes (131-3).

11. *πρᾶξις: Misdais Frau Tertia wird bekehrt (ActThom 134-138)*

König Misdai fordert seine Frau Tertia auf, ihre Verwandte Mygdonia von den ματαῖοι λόγοι τοῦ φαρμακοῦ (134) zu überzeugen. So bittet diese Mygdonia u.a., zu ihrem ἀληθινὸς ἀνὴρ zurückzukehren, wobei sie ihr Anliegen derart zusammenfasst: γνοῦσα σαυτήν (135). Als die Umworbene jedoch von der Befreiung von den „vergänglichen Seufzern“ (φθαρτικοὶ στεναγμοί) spricht und eindrücklich πρόσκαιρος ζωὴ und αἰδιος ζωὴ gegenüberstellt (135), gelingt es ihr rasch, stattdessen ihre Verwandte umzustimmen, sodass diese selbst den Apostel sehen will und in der Begegnung mit ihm prompt κοινωνὸς τῆς ζωῆς (136) werden will.

Bei der Zusammenkunft mit ihrem Mann verspricht sie sogleich, er werde ἐν οὐρανῷ βασιλεὺς μέγας, worauf Misdai ahnt, was mit Tertia geschehen ist und Charis verflucht (137). Auf der ἀγορά stellt er Charis nun einige unbequeme Fragen, da für ihn evident ist: Sein Verwandter hat mit dem zögerlichen Durchgreifen das Übel vermehrt, weshalb er in Charis einen Mitschuldigen sieht. Dabei hat sich in seinen Augen Thomas magischer Praktiken bedient, sodass er

konstatieren kann „Εφαρμάκευσεν τὴν Τερτίαν“ und ihn zum Richtplatz abführen lässt (138).

12. πράξις: Misdais Sohn Vazan wird bekehrt (ActThom 139-149)

Vor der Gerichtsverhandlung in Untersuchungshaft sitzend, wird dem Apostel die Freilassung von Vazan, dem Sohn des Königs, versprochen, wenn er ihm seine mutmaßliche γοητικὴ δύναμις καὶ τέχνη lehrt. Thomas reagiert darauf mit einer neuerlichen Missionspredigt, indem er Μισδαῖος βασιλεὺς πρόσκαιρος dem βασιλεὺς αἰώνιος Ἰησοῦς Χριστός entgegensetzt und den Königssohn zur φιλοσοφία ermuntert (139). In Windeseile bekehrt, will der Prinz Thomas befreien, während jedoch König Misdai die Szene betritt und die Verhandlung führt (140). Nachdem der Apostel durch ein plötzliches πλῆθος τῶν ὑδάτων (141) der Folterung durch erhitzte Metallplatten (πλάκες πεπυρωμέναι; 140) entgehen, gleichzeitig aber die schädliche Wirkung der Fluten für die Anwesenden mittels eines Gebetes begrenzen konnte, wird er erneut εἰς τὸ δεσμωτήριον geführt (141).

Vor einer großen Menschenmenge (πάντες; 142) samt Vazan und der Familie Sifors macht sich der inhaftierte und todgeweihte Missionar daran, eine ausführliche Abschiedsrede zu halten (142-149). Diese gliedert sich in folgende Abschnitte: künftiges Schicksal des Apostels (142), Ermahnung zum Glauben mit christologisch-metaphorischen Aussagen (143), Vaterunser (144), Lebensrückblick und Bitte um gnädige Aufnahme ἐν οὐρανοῖς (144-147), Bitte um Schutz vor den feindlichen Mächten (148) und erneuter Glaubensaufruf (149).

13. πράξις: Taufe der Angehörigen des Königshauses (ActThom 150-158)

Da Vazan die Taufe empfangen möchte, unterrichtet er Thomas über seine derzeitige Lebenssituation. So ist er seit einigen Jahren mit seiner Frau Mnesar verheiratet, wobei er mit ihr gemäß der thomanischen Lehre zusammenlebt und auch vor der Eheschließung οὐκ ἄλλην γυναῖκα hatte, weswegen ihn sein Vater bereits für ἄχρηστος hielt (150). In der Folge versammeln sich mit Thomas u.a. Vazan nebst Gattin, die Familie Sifors und Tertia für die ausstehende Taufe im Hause des Vazan (155), nachdem sich die Situation nach raschen Ortswechsellern und einigen Verwechslungen zwischen Jesus und Thomas (151-154) beruhigt hat.

Nach einem Bittgebet für die Katechumenen Vazan, Tertia und Mnesar (u.a. υἱὸς σπλάγχχνων, [...] ἔσο ἰατρὸς αὐτῶν σωμάτων καὶ ψυχῶν; 156) geht der Apostel über zu einer teils geschlechtergetrennten Salbung und Taufe (157). Mygdonia kommt es dabei zu, vor Beginn der Salbung Tertia und Mnesar zu entkleiden und ihnen anschließend einen Schurz anzulegen (ἀποδύω bzw. περιζώννυμι περιζῶμα), nachdem Vazan die diesbezüglichen Vorbereitungen bereits vorher (πρότερον) abgeschlossen hatte. Nach der Ölapplikation auf die Häupter (τῇ κεφαλῇ ἐπιχέω) der Initianden durch Thomas nimmt Mygdonia die weitere Salbung (ἀλείφω) ihrer zwei Geschlechtsgenossinnen vor, während sich Thomas die Salbung Vazans vorbehält, der jedoch zuerst (πρώτον) gesalbt wird. Nach der Taufe (αὐτοὺς κατὰ γω εἰς ὕδωρ; 157) erhalten die drei τὴν εὐχαριστίαν εἰς σωτηρίαν καὶ χαρὰν καὶ ὑγίειαν τῶν ψυχῶν ὑμῶν, um die dreistufige Aufnahme zu vollenden (158).

Das Martyrium des Thomas (ActThom 159-171)

Bevor Thomas wieder eingeschlossen wird (161), hält er eine sehr persönliche, nochmalige Abschiedsrede an die Frauen (Θυγατέρες μου, δούλαι Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀκούσατέ μου), in der er den Tod als τοῦ σώματος λύσις preist und sie auffordert, die παρουσία des Herrn zu erwarten (159f.). Nachdem die Wärter den König über das Problem, den widerspenstigen Gefangenen festzuhalten, unterrichtet haben (162), beruft Misdai den letzten Verhandlungstag ein, mit dem Ziel, Thomas und seine φάρμακα zu vernichten, ἵνα ἐξ αὐτῶν καθαρεύσῃ τὸ ἔθνος ἡμῶν (163). Der König lässt den Apostel zur Hinrichtung durch Erstechen (λογχιάζειν) aus der Stadt hinaus auf einen Berg führen (164), wo dieser Sifor als πρεσβύτερος und Vazan als διάκονος einsetzt (169). Nach Anspielungen auf die Passion Jesu (165), Worte an die Henkersknechte (166) und einem Sterbegebet (ὁδήγησόν με σήμερον ἐρχόμενον πρὸς σέ), das er ausdrücklich nicht als Zweifelnder (οὐκ ἐνδοιάζων) spricht (167), wird Thomas von vier Soldaten gleichzeitig (ἅμα οἱ τέσσαρες) getötet, von den Brüdern beweint (δακρῦν), zur Beisetzung eingekleidet (περιστειλαντες αὐτὸν πέπλοις καλοῖς καὶ ὀθόνας πολλαῖς) und schließlich begraben εἰς τὸ μνήμα ἐν ᾧ οἱ πάλαι βασιλεῖς ἐθάπτοντο (168). Nach dem Tod erscheint (ἐπιφαίνομαι) der Apostel zunächst Sifor und Vazan, später auch Tertia und Mygdonia, um ihnen auch nach seinem Ableben beizustehen (169). Zudem entwickelt sich unter Duldung des Königs Misdai eine Gemeinde mit einer gewissen Ämterstruktur (169).

Einige Zeit später kann selbst Misdai für das, wie er sagt, νοερόν φῶς gewonnen werden: Weil einer seiner Söhne von einem σκληρὸς δαίμων besessen ist (δαμονίζομαι), will er ὅστέον ἐκ τοῦ ἀποστόλου um seinen Sohn hängen. Thomas erscheint ihm (ἐπιφαίνομαι) und verspricht ihm Jesu Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπεύομαι). Die Gebeine wurden jedoch εἰς τὰ τῆς δύσεως μέρη gebracht, sodass sich Misdai mit Staub des mutmaßlichen Grabes begnügen muss, um seinen Sohn gesunden zu lassen (ὑγιαίνω). Schließlich unterwirft er sich gar Sifor (ὑποκατακλίνομαι) und bittet die Brüder, ὑπὲρ αὐτοῦ zu beten (170).

Die ActThom schließen mit dem Hinweis, dass der Apostel τὸ πρόσταγμα τοῦ πέμψαντος αὐτὸν erfüllt hat und jenem Sender δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων gebühre (171).

2.2.2 Grobaufbau

Aus dem dargestellten Inhalt und Erzählverlauf lässt sich im Verbund mit sprachlichen Beobachtungen³¹ ein Grobaufbau der ActThom gewinnen, der wie folgt darstellbar ist.

Die Akten sind von fünf voneinander abgrenzbaren Teilen gekennzeichnet: Auf eine Exposition (1,1-3,9c) folgt eine zweite größere, episodenhafte Textstrecke (3,9d-61), die sich aus für sich stehenden Erzählungen³² konstituiert.

³¹ Auch die bei *Bonnet* versammelten Handschriften haben bereits eine Gliederung in einzelne πράξεις, was damit vom textkritischen Befund her für die Erkundung des Aufbaus der Akten zu beachten ist.

³² Vgl. *Myers*, *Epicistles* 57: „Each act in this section functions as a separate story.”

Die siebte und achte Tat sind als Scharnier einzuschätzen, da sie hinsichtlich ihres thematischen Fokus´ abgrenzbar und daher noch dem episodenhaften Stil zuzurechnen sind, mit den auftretenden Erzählfiguren jedoch bereits die größere zusammenhängende Erzählung vorbereiten.³³ Auch ist die Familie des στρατηλάτης Sifor eine verbindende Figurenkonstellation innerhalb dieser beiden Taten (62-81), die damit einen dritten Textteil darstellen. Das vierte und umfangreichste Gliederungssegment besteht in der zusammenhängenden Erzählung am Hof des Königs Misdai (82-170).³⁴ Eine Erfüllungsnotiz bildet als Epilog einen fünften Teil, den kurzen Abschluss der ActThom (171).

Ein genauerer Blick auf diesen fünfgliedrigen Grobaufbau lässt weitere Auffälligkeiten hervortreten. So sind die beiden Hymnen der ActThom, das Brautlied (6,4-7,12) und das Perlenlied (108-113), jeweils im Anfangsteil der beiden größeren Gliederungssegmente zu finden und bilden damit ein zusätzliches Strukturierungsmerkmal.³⁵ Zudem ist ein gattungsbezogener bzw. stilistischer Unterschied dieser um den Übergangsteil (62-81) gruppierten Textpartien zu konstatieren: Sind es zunächst einzelne *Episoden* (3,9d-61), findet sich sodann eine *zusammenhängende Erzählung* (82-170). Im episodenhaften Teil lassen sich überdies in sechs πράξεις (dritte bis achte πράξις; 30-81) gewisse *Doppelungen* ausmachen,³⁶ die allerdings in ihrer thematischen Abfolge nicht ganz durchgehalten werden:

A Eifersuchtsmord I (30-38)
 B Sprechender Esel I (39-41)
 C Von Dämon besessene Frau I (42-50)

A` Eifersuchtsmord II (51-61)
 C` Von Dämon(en) besessene Frau(en) II (62-67)
 B` Sprechender Esel II (68-81)

Die längere zusammenhängende, romanhafte Züge³⁷ tragende Erzählung (82-170) besitzt drei Teile. So kann zweimal das Schema von Predigt, Bekehrung und Initiation als Gliederungsmerkmal festgehalten werden (82-133; 134-158) und schließlich ein Teil bestehend aus Martyrium des Apostels mit postmortalen Erscheinungen und der Gemeindeentstehung am Hof des Königs (159-170). Ein

³³ Ähnlich *Klauck*, der die siebte und achte πράξις als „Übergang“ (Apostelakten 154) bezeichnet. Anders *Myers*, die von „the first half“ (Taten eins bis acht) und hinsichtlich der weiteren Taten von „the Mygdonia story“ (Epiculeses 107) spricht.

³⁴ Vgl. etwa allein die Textkohärenz, die die im Umfeld des königlichen Hofes angesiedelte Mygdonia gewährleistet.

³⁵ Sprachlich werden die φῶδή (6,4b) bzw. ψαλμός (108) deutlich aufeinander wechselseitig bezogen: Thomas „psalliert“ die φῶδή der ersten Tat, wobei ψάλλω (6,4b) Hapaxlegomenon (!) ist und zugleich ist der das Perlenlied klassifizierende Terminus ψαλμός (108) seinerseits Hapaxlegomenon.

³⁶ Vgl. *Klauck*, Apostelakten 155. *Poirier* und *Tissot* veranlasst dieser Befund, ActThom 30-81 als „la première partie“ (Actes 1997, 1323) anzusprechen.

³⁷ Vgl. dazu die literarische Einordnung der ActThom in dieser Studie.

durchgängiges Kontinuum an Thematik und Erzählfiguren³⁸ sorgt dabei für eine deutliche Textkohärenz.

Insgesamt lässt sich aufgrund dieser Beobachtungen folgende Gliederung ausmachen:³⁹

I. Exposition und Sendung des Thomas (1,1-3,9c)

II. Einzelne Episoden (3,9d-61)

1. Hochzeit in Andrapolis (3,9d-6,3)
Brautlied (6,4-7,12)
Hochzeit in Andrapolis (8,1-16,9)
2. König Gundafor und himmlischer Palast (17-29)
3. Eifersüchtiger Drache und Jüngling (30-38)
4. Sprechendes Eselsfüllen (39-41)
5. Von Dämon besessene Frau (42-50)
6. Eifersüchtiger Jüngling (51-61)

III. Übergang: Sifors Familie (62-81)

1. Von Dämon(en) besessene Frauen (62-67)
2. Sprechender Esel und Heilung der Frauen (68-81)

IV. Zusammenhängende Erzählung am Hof des Königs Misdai (82-170)

1. Bekehrung und Taufe: Mygdonia (82-133)
 - a. Bekehrung von Mygdonia (82-107)
Perlenlied (108-113)
Zerwürfnis von Mygdonia und ihrem Gatten Charis (114-118)
 - b. Taufe: Mygdonia und Sifors Familie (119-133)
2. Bekehrung und Taufe: Tertia und Vazan (134-158)
 - a. Bekehrung von Misdais Gattin Tertia (134-138)
 - b. Bekehrung von Misdais Sohn Vazan (139-149)
 - c. Taufe: Tertia und Vazan (150-158)
3. Martyrium, Erscheinungen d. Thomas, erste Gemeinde (159-170)

V. Epilog (171)

³⁸ Insbesondere fallen hier der Kriegsoberste Sifor mit Frau und Tochter ins Gewicht, auch alle weiteren hinzutretenden Figuren (vgl. etwa Mygdonia und Tertia) bleiben bis zum Ende präsent. Das Predigtthema der sexuellen Enthaltensamkeit mit den damit zusammenhängenden sozialen Verwerfungen und Bekehrungen mit Initiation in das thomanische Christentum sind zudem prägend.

³⁹ Davon abweichend unterscheiden *Poirier* und *Tissot*, *Actes* 1997, 1323f., „un récit initial“ (ActThom 1-29), „la première partie“ (ActThom 30-81; begründet mit den oben genannten Doppelungen), „la seconde partie“ (ActThom 82-168) und „un épilogue“ (ActThom 169-171). Wieder anders *Attridge*, *Acts* 531f., der in ActThom 1-61 einen ersten Teil mit „loosely connected episodes“ (ebd., 531) sieht und ihn von einem zweiten (ActThom 62-171) abhebt, vgl. auch *Drijvers*, *Thomasakten* 293.

In diesem so gewonnenen Aufbau zeigt sich, dass die ActThom in ihrem überlieferten bzw. rekonstruierten Text⁴⁰ von einem inhaltlichen *Spannungsverlauf* geprägt sind. Nach der exponierten Platzierung des zentralen Themas der sexuellen Askese auf der andrapolitanischen Hochzeit zu Beginn (3,9d-6,3) flacht diese thematische Fokussierung in den episodenhaften *πράξεις* zwei bis acht zwar etwas ab, bleibt aber in verschiedenen Kontexten deutlich präsent. In der Erzählung von den Geschehnissen am Hof des Königs Misdai erfährt die Askesebotschaft sodann eine neuerliche Zuspitzung, indem zunächst Personen aus dem Umfeld des Königs sich bekehren und taufen lassen (82-133). Daraufhin werden Gattin und Sohn getauft (134-158), schließlich lässt sich gar der König selbst überzeugen und weilt als Katechumene in der entstandenen Gemeinde (170). Dieser Spannungsbogen bezieht sich auch auf die *anfängliche Verweigerung* des Thomas, die Missionsreise anzutreten (1,4), und seine schlussendlich nach großen Mühen *gelingende Bekehrung* zahlreicher Erzählfiguren – bis hin zu höchsten gesellschaftlichen Repräsentanten im Schlussteil der ActThom. Gerahmt von Exposition und Epilog, erweisen sich die Akten damit als ein kunstvoll komponiertes⁴¹ Stück frühchristlicher Erzählkunst.

2.3 Literarische Integrität

Die Frage nach der Urheberschaft⁴² der ActThom ist stark verbunden mit der Diskussion ihrer *literarischen Integrität*. Da nach einhelliger Forschungsmeinung mit mehreren literarischen Schüben bei der Textgenese der Akten zu rechnen ist, ist die Frage nach „dem“ Autor so nicht zu stellen. Entsprechend ist das Werk in der heute vorliegenden Form bei einem dem Text zugrunde liegenden Wachstumsprozess folglich nicht einem Verfasser zuzuordnen, wie es etwa üblicherweise bei zahlreichen Schriften des Neuen Testaments möglich ist.⁴³ Vielmehr ist in diesem Fall eine Erhebung und Umschreibung des Autoren- bzw. Redaktorenprofils anzustreben. Um dazu eine qualifizierte Einschätzung zu ermöglichen, soll zunächst die literarische Integrität der Akten als grundsätzliche Voraussetzung für die Profilierung der Urheberschaft überprüft werden.

⁴⁰ Vgl. die einschlägige textkritische *Bonnet*-Ausgabe. Zur literarischen bzw. redaktionellen Entwicklung der Akten vgl. die literar- und redaktionskritischen Überlegungen in dieser Arbeit.

⁴¹ *Drijvers* veranlassen ähnliche wie die hier versammelten Beobachtungen dazu, „an eine Entstehung aus einem Guss“ (Thomasakten 293) zu denken. Vgl. dazu aber die literarkritischen Aspekte zu den ActThom in dieser Studie.

⁴² Während in der Forschung einerseits die Verfasserfrage gar nicht gestellt wird (vgl. *LaFargue*, *Language* 10, mit dem für ihn grundlegenden Paradigma „the text provides its own clues for its interpretation“), wird andererseits von vornherein versucht, den „Traditions- und Milieuhintergrund“ (*Drijvers*, Thomasakten 290), das „geistige Klima“ (ebd., 291) bzw. „Milieu“ (ebd., 293) der Akten für die Verfasserfrage zu skizzieren, ohne grundlegende textliche Voraussetzungen einzubeziehen.

⁴³ Wenngleich sich im ntl Corpus nicht immer – wie es im Fall der Protopaulinen möglich ist – die Urheberschaft mit einem konkreten Namen in Verbindung bringen lässt, so wird in der Forschung doch recht konkret von *dem* Verfasser des Markusevangeliums usw. gesprochen.

2.3.1 Blick in die Forschung

Zunächst gilt es festzuhalten, dass aus der Sicht der Forschung vor dem Hintergrund der vorliegenden Versionen⁴⁴ das Augenmerk letztlich auf die griechischen Zeugen⁴⁵ zu richten ist, auch im Vergleich mit den wichtigen syrischen.⁴⁶ Ebenso übereinstimmend wird in der Diskussion allerdings durchweg angenommen, dass selbst der heute vorliegende griechische Text „nicht einfachhin ‚das Original‘“⁴⁷ ist. Zu schwer wiegen schlichtweg Phänomene wie das überbordende, verschiedensten Wortfeldern entnommene Textmaterial bei Gebeten oder Predigten des Thomas,⁴⁸ als dass Einschübe ausgeschlossen werden könnten und der jetzige Textumfang als der ursprüngliche angesehen werden könnte. Bei der Diskussion der Textgestalt der ActThom kommt folglich *Drijvers* zu dem Schluss, „dass Textgeschichte und Überlieferung äußerst verwickelt sind, weil die verschiedenen Versionen der ATh ständig interpoliert, um- und überarbeitet und auf diese Weise religiösen Entwicklungen im syrischen Raum und außerhalb seiner angepasst wurden“⁴⁹, was als Erklärung für die angesprochene Fülle von miteinander verbundenen und vermischten Bildfeldern zu werten ist.⁵⁰

Die Frage nach dem *konkreten Umfang* verschiedener Bearbeitungsstufen, die im überlieferten griechischen Text der ActThom möglicherweise inkorporiert sind, wird dabei jedoch kontrovers diskutiert. Ein Blick in die Forschung zeigt, dass die

⁴⁴ Zu verweisen ist hier auf eine lateinische Version, ediert von *Zelzer*, Die alten lateinischen Thomasakten (TU 122), eine armenische von *Leloir*, in: CChr.SA 4 (1992), 548-596; 577-591; 597-615; 622-631, eine koptische von *Poirier*, in: Subsidia Hagiographica 67 (1984), eine äthiopische bei *Malan*, The Conflicts of the Holy Apostles, London 1871, 187-220, ein „Martyre géorgien de l’apôtre Thomas“ von *Garite*, in: Le Muséon 83 (1970), 407-532, ferner „Les Actes apocryphes de Thomas en version arabe“ von *Esbroeck*, in: Parole de l’Orient 14 (1987) und schließlich eine von *Santos Otero* herausgegebene handschriftliche Überlieferung der altslawischen Apokryphen, in: PTS 20 (1978), 84-96.

⁴⁵ Die entsprechende, die maßgeblichen Handschriften aus dem 11. Jh. (Sigla P und U) enthaltende Edition stammt von *M. Bonnet*, Acta Thomae (Acta Apostolorum Apocrypha II,2), Darmstadt 1959 (Repr. v. 1903).

⁴⁶ Obgleich etwa *Klijns* Kommentar den Syrer zur Grundlage hat, repräsentieren demselben Kommentator zufolge die griechischen Zeugen der ActThom gegenüber den syrischen „an earlier tradition of contents“ (*Klijn*, Acts (2003) 8), vgl. auch *Drijvers*, Thomasakten 290. Vgl. die Aufzählung der syrischen Zeugen mit Angabe der Editionen bei *Klijn*, Acts (1962) 1, wobei der von *Wright*, Acta Thomae, in: Apocryphal Acts of the Apostles I. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries, Amsterdam 1968 (Repr. v. 1871), 172-333, edierte Zeuge (B.L. add. 14.645) der bedeutsamste ist.

⁴⁷ *Kruse*, Brautlied 293, der sonst große Vorbehalte gegenüber literarkritischen Überlegungen hat (vgl. ebd., 291f.328-330). *Drijvers*, Thomasakten 290, spricht von einer griechischen „Urfassung, [...] die nicht bewahrt geblieben ist“. Zur Diskussion der syrischen und griechischen Zeugen vgl. die unten dargelegten Überlegungen.

⁴⁸ Vgl. exemplarisch ActThom 10, wo Jesus gleichermaßen mit den Bildfeldern Wegweiser, Arzt, Offenbarer, Gärtner und Erlöser in Verbindung gebracht wird. Vgl. auch *Klauck*, Apostelakten 155, der sich für eine – freilich nicht mehr exakt rekonstruierbare – Fassung ausspricht, „auf der alle späteren [...] Bearbeitungen aufruhen.“

⁴⁹ *Drijvers*, Thomasakten 290.

⁵⁰ Gleichzeitig ist diese Beurteilung der komplizierten Textgeschichte des vorliegenden Textes auch als gewichtiger hermeneutischer Vorbehalt für den Versuch zu sehen, eine möglichst exakte Textschichtung zu rekonstruieren.

ältere Sichtweise tendenziell stärkere Bearbeitungen annahm und so einen größeren Prozess der Textentwicklung postulierte. So enthalten dem ersten Kommentator der Akten, *Johann Conrad Thilo*, zufolge die Thomasakten „theilweise gnostische, theilweise manichäische Elemente“⁵¹, die Indizien für eine komplizierte Textgeschichte sind. Auch wurden die ActThom etwa von *Söder* als „Zusammenschweißung mehrerer schon vorhandener Sondererzählungen“⁵² bezeichnet, eine Einschätzung, die vor allem aus den relativ isoliert erscheinenden Einzelpraxeis ActThom 1-61 bzw. – je nach Einteilung – 1-81 (erste bis sechste bzw. achte *πρᾶξις*) resultiert. *Bousset* ging so weit, dass er in größerem Stil eine eigene manichäische Redaktion annahm. Dafür nahm er etwa liturgische Stücke wie die Epiklesen in ActThom 27.50 und die Schlussdoxologie des Brautliedes (7,12) in Anspruch, wengleich seine Einschätzung nicht unwidersprochen blieb.⁵³ Auch *Bornkamm* beurteilte die Komposition vor allem des ersten Teils der ActThom als „so unbeholfen, dass die Fugen immer wieder deutlich sichtbar bleiben“⁵⁴.

Klijn, der gegen die bislang verbreitete Lesart der religionsgeschichtlichen Schule mit dem dort gesetzten Schwerpunkt auf Gnosis und Manichäismus die Thomasakten vor dem Hintergrund der frühchristlichen syrischen Literatur betrachtete und sie so in ihrem spezifischen Gepräge würdigen wollte, markierte sodann mit seinem ersten Kommentar zu den ActThom aus dem Jahr 1962 einen Einschnitt.⁵⁵ So konstatiert er hinsichtlich möglicher Redaktionsstufen, dass lediglich die beiden Hymnen der Akten, das Braut- (6,5-7,12) und das Perlenlied (108-113), „are probably not going back to the author of the rest of these Acts“⁵⁶. In diese Einschätzung reihen sich andere Arbeiten im Anschluss an *Klijn* ein, die den etwaigen Wachstumsprozess des Textes zurückhaltender beurteilen. So spricht *Kruse* von einem „einheitlichen Kontext [...] der ostsyrischen Kirche“⁵⁷ und plädiert grundsätzlich dafür, die Akten „nach ihrem eigenen Maß zu messen“⁵⁸ statt etwa gnostische Überarbeitungen anzunehmen.

⁵¹ Zit. nach *Lipsius*, Apostelgeschichten 291. *Thilos* Kommentar erschien 1823.

⁵² *Söder*, Apostelgeschichten 202, vgl. auch ebd. 188.193.

⁵³ Vgl. etwa *Bousset*, Thomasakten 1.7.10.38f., sowie die Replik auf *Boussets* Ergebnisse bereits bei *Bornkamm*, Mythos 111, wonach „nur an wenigen Stellen“ eine manichäische Redaktion anzunehmen ist und es sich überwiegend um traditionsgeschichtliche Analogien handelt.

⁵⁴ *Bornkamm*, Mythos 2.

⁵⁵ Vgl. seine eigene Abgrenzung gegenüber *Bornkamm* u.a. in *Klijn*, Acts (2001) 2, sowie seinen ersten Kommentar, The Acts of Thomas. Introduction, text, and commentary (NT.S 5) und die Neuauflage dieses Kommentars (NT.S 108) 2003, dessen wesentlich kürzerer Einleitungsteil sich allerdings nicht mehr zu möglichen Bearbeitungsstufen äußert (vgl. ebd. 1-15).

⁵⁶ *Klijn*, Acts (1962) 34. Kritisch ist zu *Klijn* anzumerken, dass er von der „present form“ der ActThom bzw. von ihrem „final editor“ (ebd., 28) spricht, ohne sich – bedingt durch seine Konzentration auf den Syrer – mit der etwaigen Überlieferungsgeschichte des *griechischen* Textes zu befassen, obgleich er umso ausführlicher die Textentwicklung der Akten in den verschiedenen Sprachen diskutiert (vgl. ebd. 1-17).

⁵⁷ *Kruse*, Brautlied 328.

⁵⁸ Ebd., 330. Die Erörterung zentraler Aspekte der ersten Tat und des Brautliedes in dieser Studie wird zeigen, inwiefern Kruses Einschätzung einer genuin christlichen Lesart der Akten berechtigt erscheint.

Gegen diverse Bearbeitungen spricht sich auch *LaFargue* aus, indem er einerseits die Thomasakten als „community product“ einschätzt, gleichzeitig allerdings einen gewissen, wenn auch nicht näher benennbaren Zeitraum „between the composing of the original stories and the writing of this book“⁵⁹ reklamiert. Letztlich ist damit nach *LaFargue* jedoch die bedeutsame griechische Überlieferung der Akten in einem Zug entstanden. Als stärkster Befürworter der Einheitlichkeit der vorliegenden griechischen ActThom ist *Drijvers* zu nennen. So ist die Schrift ihm zufolge „terminologisch und motivisch doch so einheitlich, dass an eine Erzählung aus einem Guss gedacht werden muss“⁶⁰ – eine konträre Einschätzung zu *Tissot*, der von der Tendenz einer angenommenen Einheitlichkeit abweicht, indem er die ActThom der griechischen Bonnet-Ausgabe als Texte auffasst, die ihrerseits „composites, remaniés, interpolés“⁶¹ sind.

Gegen die Befürwortung der Einheitlichkeit der Akten seit *Klijn* in den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts scheint sich damit gegenwärtig wieder eine Einschätzung abzuzeichnen, die stärker die Uneinheitlichkeit betont. So schließt sich etwa *Bremmer* der Meinung *Tissots* an, wenn er davon ausgeht, dass „the ATh was soon translated into Greek and subsequently appropriated by various groups, which have left their imprint on the text“⁶². Schließlich folgt auch *Klauck* dieser Beurteilung, indem er von einer Redaktionstätigkeit spricht, „auf der alle späteren Fassungen und Bearbeitungen aufruhen“⁶³, sodass entsprechend der überlieferte Text ein Produkt zahlreicher Bearbeitungen ist. *Myers*, die in ihrer Monographie den Schwerpunkt auf die Epiklesen ActThom 27.50 legt, kommt zu dem Ergebnis einer mehrfach geschichteten Textentwicklung der Thomasakten. Bezüglich des heute vorliegenden Textbestands lässt sich diese auch hinsichtlich der fraglichen Datierung *Myers* zufolge erstaunlich konkret fassen: In der ersten Hälfte des dritten Jh. wurden einzelne, inhaltlich voneinander unabhängige Personaltraditionen über die Figur des Thomas verschriftlicht bzw. zu einer Sammlung zusammengefasst, die ihren Niederschlag in der zweiten bis achten Tat (ActThom 17-81) findet. Gleichzeitig entstanden Lieder, Hymnen, Gebete und Reden, die im Zuge einer Redaktionstätigkeit in der zweiten Hälfte des dritten Jh. von einem Redaktor gesammelt wurden. Dieser Redaktor schuf seinerseits selbst

⁵⁹ *LaFargue*, Language 214. Da die ActThom „so unusual and so impenetrable to ordinary reading habits“ (ebd., 213) verfasst sind, ist von einer ganz eigenen Sprach- und Vorstellungswelt einer Gruppe auszugehen. Die von *LaFargue* angenommene Kompositionstätigkeit reflektiert dabei starke Abgrenzungen zu einer früheren Gruppe, die sich durch „strong ascetic tendencies“ (ebd.) auszeichnet hat, mit Hilfe einer bloßen Metaphorisierung, durch die Askese als „resistance of Mind to World“ (ebd.) interpretiert wird.

⁶⁰ *Drijvers*, Thomasakten 293. Dabei sind *Drijvers* zufolge lediglich die beiden Hymnen der ActThom, das Brautlied der ersten (6f.) und das Perlenlied der neunten Tat (108-113), vom Redaktor eingefügt worden und entsprechend „weitere Quellen [...] nicht nachweisbar“ (ebd., 294).

⁶¹ *Tissot*, Actes 232. *Tissot* gewinnt dieses Ergebnis nicht zuletzt in der exemplarischen Beschäftigung mit ActThom 12, wo er innerhalb der Predigt Jesu die von ihm als sekundär eingestufte Anti-Kinder-Polemik von einer ursprünglichen „diatribe ascétique“ (ebd., 231) abhebt.

⁶² *Bremmer*, Acts 78.

⁶³ *Klauck*, Apostelakten 155.

einzelne Redestücke und insbesondere den Charis-Mygdonia-Erzählzyklus (ActThom 82-158) und die erste Tat (ActThom 1-16) und verband diese mit den vorliegenden, zunächst isoliert bestehenden Einzelpraxeis 2-8 zur heute vorliegenden Textkompilation.⁶⁴

Insgesamt stellt sich damit angesichts der disparaten Forschungslage die Frage, welcher Sichtweise der Vorzug zu geben ist: Spricht die vorliegende Textgestalt der ActThom eher für *Drijvers'* Auffassung der Einheitlichkeit oder ist vielmehr von einer komplizierteren Textgeschichte mit verschiedenen Bearbeitungen auszugehen, wie es etwa *Tissot* und neuerdings *Myers* favorisieren?⁶⁵ Im Folgenden sollen für einen plausiblen Antwortversuch einige Beobachtungen zusammengetragen werden.

2.3.2 Literarkritische Textbeobachtungen

2.3.2.1 Grundlegendes

Wer das erste Mal den Thomasakten begegnet, wird die Schrift durch die langen Redestücke, Gebete und liturgischen Passagen, die immer wieder den Handlungsfortschritt unterbrechen, insgesamt als ein rechtes struppiges, den modernen Lesegewohnheiten zum Teil stark zuwiderlaufendes literarisches Gebilde einschätzen.⁶⁶ Ein Vergleich der 13 Einzelpraxeis⁶⁷ führt dabei zu der grundlegenden Beobachtung, dass sich die erste bis achte Tat (1-81) von den πράξεις neun bis dreizehn (82-158) jeweils in wesentlichen Punkten unterscheidet. So stehen die erste bis achte πράξεις bezüglich der jeweiligen Handlung isoliert nebeneinander, die Erzählfiguren erhalten im Vergleich zu den πράξεις neun bis dreizehn wesentlich schwächere Konturen, hinsichtlich des Figureninventars ist es

⁶⁴ Vgl. *Myers*, *Epicicleses* 33f., die damit die schon von *Tissot*, *Actes* 223, umrissene Skizze aufgreift. Auch nach dieser „Endredaktion“ ereignete sich dabei in den Akten eine weitere Textvermehrung (vgl. *Myers*, *Epicicleses* 34). Der Heeresführer (στρατηλάτης; 62) Sifor ist nach *Myers'* Einschätzung die verbindende Erzählfigur zwischen den Teilen, da er die Szene ab der 7. Tat betritt und hinsichtlich des Figuralen bis zum Ende ein Kontinuum gewährt. Fraglich ist an *Myers'* Analyse u.a. die Einschätzung zur Sexualität, wonach in den Taten 2-8 „marital intercourse“ (ebd., 31) nicht verwerflich ist (vgl. dagegen z.B. ActThom 43.51, wo zwei Erzählfiguren Geschlechtsverkehr *per se* ablehnen und diese Haltung konstitutiv für den weiteren Verlauf ist und sich entsprechend literarkritische Optionen verbieten).

⁶⁵ Unstrittig ist insgesamt freilich mit *Drijvers*, *Thomasakten* 290, dass die (wohl syrische; vgl. *Attridge*, *Language* 249f.) Urfassung „nicht bewahrt geblieben“ ist.

⁶⁶ Vgl. etwa die Einschätzung von *Bornkamm*, *Mythos* 8, hinsichtlich vieler Stellen, „in denen der Apostel, ein Bekehrter, ein wunderbar redendes Tier die Preishymnen, Gebete und Predigten in endlosen Reden zu Gehör bringen können. Der Rahmen der Erzählung wird durch sie gesprengt“.

⁶⁷ Dem Martyrium (159-171) ist eine eigene Textgeschichte (vgl. *Drijvers*, *Thomasakten* 364, Anm. 207) zu attestieren, die hier von geringerem Interesse ist.

einzig Thomas, der ein Kontinuum⁶⁸ gewährt, auch überwiegt von der Motivik her in diesem Teil insgesamt das Wunder- und Fabelhafte⁶⁹.

Im Gegensatz dazu findet der Leser von der neunten Tat an einen romanhaften Erzählzyklus vor, der vom Wettstreit zweier Männer, Thomas und Charis, um den Einfluss auf eine Frau namens Mygdonia erzählt und schließlich, des Liebeszaubers angeklagt (163), in das Martyrium des Apostels (159-168) mündet. Zu diesen Beobachtungen gesellen sich weitere,⁷⁰ die die skizzierte Unterscheidung nahe legen.

Die siebte und achte Tat (62-81) sind dabei als eine Art „Übergang“⁷¹ aufzufassen, indem sie zwar vom Erzählverlauf her eng zusammengehören und durch einen Heeresführer und seine Familie Figuren eingeführt werden, die bis zum Ende immer wieder auftauchen, jedoch noch von den episodenhaften und wunderbetonten Elementen geprägt sind. Nicht zuletzt wegen wortstatistischer Befunde, wie das Beispiel des erst in der neunten Tat namentlich genannten Heeresführers zeigt,⁷² sind dabei die siebte und achte Tat letztlich dem ersten Teil zuzurechnen.

2.3.2.2 Spezialfall erste Tat (ActThom 1-16)

Darüber hinaus ist bezüglich der ersten Tat eine Präzisierung angebracht, die wegen des Schwerpunktes in dieser Studie etwas genauer darzustellen ist. Zunächst scheint es, als passe die in den Akten singular erzählt Episode von der Bekehrung des Brautpaares zur Enthaltbarkeit (v.a. 12-15) zum erzählten Aufriss der ersten acht Taten. Dabei zeigen sich in ActThom 1-16 bei genauerem Hinsehen dennoch einige Unebenheiten. So kauft der vom indischen König Gundafor abgesandte Kaufmann Abban den als Sklaven Jesu (δοῦλος; 2,4) apostrophierten Thomas als Zimmermann. Sowohl Abban als auch Gundafor

⁶⁸ Nach Ausweis von *Lipinski*, Konkordanz 237f., ist das zweite direkt greifbare Signal für die Kohärenz der gesamten Akten in Ἰνδία bzw. Ἰνδός zu sehen, indem diese Termini über die ganze Schrift verteilt sind. Von Thomas' Ankunft in Indien wird am Ende der ersten Tat berichtet (16), entsprechend wirkt der Hauptakteur ab der zweiten Tat in Indien.

⁶⁹ Genannt seien die jeweils mit der Gabe der Sprache ausgestatteten Drachen (3. Tat), der junge Esel (4. Tat) und die Wildesel (8. Tat). „Das teratologische Element“ (*Söder*, Apostelgeschichten 103) ist damit eine der Signaturen (gerade der ersten Hälfte) der ActThom.

⁷⁰ So kommt es ab der neunten Tat zu einem „Hervortreten des Motivs der Bekehrung“ (*Bornkamm*, Thomasakten 299) zur Enthaltbarkeit (vgl. *Drijvers*, Thomasakten 293), das Agieren der Erzählfiguren „wird psychologisch erklärt“ (*Bornkamm*, Mythos 3), der Apostel wird wesentlich häufiger Ἰούδας genannt (vgl. *Vielhauer*, Geschichte 711; *Lipinski*, Konkordanz 238f.) und es besteht mit dem Hof des Königs Misdai ein einheitlicher Handlungsschauplatz (vgl. für die Unterschiede zwischen den beiden Teilen auch *Drijvers*, Thomasakten 292f.; *Klauck*, Apostelakten 154f.; *Myers*, Epicleses 57.107).

⁷¹ *Klauck*, Apostelakten 154.

⁷² Auffälligerweise wird nach *Lipinski*, Konkordanz 395f., der στρατηλάτης erstmals in der neunten Tat als Σιφώρ (100) bezeichnet, obgleich er als Erzählfigur längst eingeführt ist und in der siebten und achten Tat 18-mal genannt wird. Dieser Befund ist für Fragen nach Textschichten und ihrem Alter oder eine Redaktionstätigkeit relevant: Wie aus ntl Texten bekannt, sind Namensgebungen wie im Fall des Dieners „Malchus“ (Joh 18,10) Indizien für jüngere Texte (*Schnackenburg*, Johannesevangelium III 256).

spielen jedoch ab ActThom 4 keine Rolle mehr⁷³ und werden erst wieder in 17 aufgegriffen, wo dann das 2f. vorbereitete Geschehen zwischen Thomas und Gundafor erzählt wird. Statt die Erzählung fortzuführen, betritt vielmehr ab ActThom 4 mit einem zweiten, nun namenlosen König (4f.9.11.13.16) ein weiterer Adliger die Bühne, der damit in gewisser Spannung zu König Gundafor steht, welcher ursprünglich über seinen Kaufmann Thomas gekauft hatte. Diese Indizien lassen die Frage aufkommen, ob nicht die Erzählung der Hochzeit von Andrapolis (4-16) als eigenständige Erzähleinheit zu verstehen ist.⁷⁴

Dieser Eindruck gewinnt zusätzliche Konturen, da nach der andrapolitanischen Hochzeit, an der Nahtstelle zwischen der ersten und zweiten Tat eine Doppelung in der zweimaligen Angabe über die Ankunft des Thomas in Indien (16,8.17) festzustellen ist. Dazu gesellt sich ferner die Spannung, dass Thomas in Indien seit seiner Ankunft lehrt (διδάσκω; 16,8) und sodann erst nachgetragen wird, dass er zunächst König Gundafor, der nun auch wieder als Erzählfigur auftaucht, begrüßt (ἀπῆλθεν εἰς ἀσπασμόν; 17).⁷⁵ Eine Sichtung der handschriftlichen Befunde vermittelt zudem den Eindruck, dass am Übergang zwischen der ersten und zweiten Tat Verwerfungen textkritischer Art stattgefunden haben.⁷⁶

Letztlich lassen sich nicht nur die genannten literarkritischen Beobachtungen dadurch plausibel erklären, auch der Erzählverlauf gestaltet sich straffer, wenn ActThom 4-16 aus der ersten πράξις herausgelöst wird. Entsprechend erzählt diese Tat ursprünglich die Zuteilung Indiens an Thomas (1-3) und stellt *von vornherein* die Begegnung mit dem indischen König Gundafor⁷⁷ dar, wie sie sich nun in der zweiten Tat (17-29) findet.⁷⁸ Der ausführliche Einschub, der von der königlichen Hochzeit erzählt, ist dabei präzise auf 3,9d-16 zu beziehen, indem die

⁷³ Vgl. die Bewohner, die nur Thomas ansprechen (4,4b: σύ; 4,5a1: εἶδες). Vgl. aber den Hinweis auf das Abtreten Abbans am Beginn der Hochzeit, der ὡς δεσπότης (4,13) woanders lagert. Das Aufgreifen einer Erzählfigur begegnet dabei auch im στρατηλάτης der siebten und achten Tat, indem dieser dann (erst) ab der neunten Tat namentlich als Sifor fungiert (100).

⁷⁴ Auch kann in der zweimaligen Erwähnung der hebräischen Herkunft des Thomas (1,4; 8,3) eine Doppelung zwischen der Exposition und der erzählten Hochzeit gesehen werden.

⁷⁵ Ebenso werden die Figuren, die sich am Ende der ersten Tat in Indien zu Thomas absetzen (16,9) und zu der auch etwa die Flötenspielerin (16,5-7) gehört, mit keiner Silbe mehr in den ActThom erwähnt, was eine Unebenheit in der Erzählung darstellt: Wozu der ganze Bekehrungsaufwand ActThom 4-16?

⁷⁶ So benennt keines der Manuskripte der *Bonnet*-Ausgabe entgegen der sonstigen Gewohnheit in der *Superscriptio* die Haupthandlung, die Hochzeit in Andrapolis (4-16), vielmehr nehmen sechs Handschriften in der Überschrift der ersten Tat den Bau des himmlischen Palastes vorweg (!), der in der (jetzigen) zweiten Tat erzählt wird. Zudem findet sich eine wörtliche Wiederholung zur ersten Tat bzw. ein erzählerischer Neuanfang in der Überschrift der zweiten Tat mit πράξεις Θωμᾶ ἀποστόλου (*Bonnet*, Acta 124, Z. 3), die doch bereits in 1 begannen.

⁷⁷ Dabei existiert ein historischer König Gundafor, der ein indo-parthisches Reich regierte, wobei die Angaben differieren (30-10 v.Chr. bzw. 20-46 n.Chr.; vgl. *van den Bosch*, India 132-134).

⁷⁸ ActThom 4-16 literarkritisch aus der ersten Tat herauszulösen, ist dabei – wenn auch bislang konkrete Begründungen fehlten – kein Novum. Vgl. *Bornkamm*, Mythos 3, *Tissot*, Actes 223, *Myers*, Epicleses 78f., die zusätzlich innerhalb der Reden und Gebete der ersten Tat mit traditionellem Material rechnet. Vgl. dazu etwa *Tissot*, der in der Rede Jesu ActThom 12 die „description des enfants infirmes [...] secondaire“ (*Tissot*, Actes 231) einschätzt.

Ortsangabe „Andrapolis“ dieser Texteinheit zuzurechnen ist.⁷⁹ Zur Beurteilung des chronologischen Verhältnisses zwischen den Textsegmenten 1,1-3,9c bzw. 3,9d-16 trägt die Beobachtung bei, dass der erzählte „Zwischenstopp“ auf dem Weg nach Indien in Andrapolis (3,9d-16) den Missionsbefehl an Thomas (1,3) bereits voraussetzt. Auch sprechen die literarkritischen Indizien dafür, die Andrapolis-Perikope als sekundär eingefügt einzuschätzen, sodass diese im Vergleich zur „ursprünglichen“ ersten πράξις (1,1-3,9c.17-29) ein jüngeres Stadium der ActThom repräsentiert.

2.3.2.3 Weitere Beobachtungen zum Gesamtkorpus

Im Blick auf das Gesamtkorpus ist vom Erzählverlauf her eine grundsätzliche *Zweiteilung der ActThom* festzuhalten, die sich zum einen auf die episodenhaften und wunderzentrierten Taten eins bis acht, zum anderen auf den zusammenhängenden Erzählzyklus der neunten bis dreizehnten πράξις erstreckt.⁸⁰ Dieses Zwischenergebnis ist allerdings mit Blick auf das ganze Werk der Thomasakten neben der Herauslösung von 4-16 aus der ersten πράξις um weitere Beobachtungen zu präzisieren.

So stechen in den Thomasakten zwei Textpassagen besonders hervor, die sich stilistisch und inhaltlich von den sonstigen Stoffen der Akten deutlich unterscheiden. Denn die zwei großen Hymnen, das Brautlied der ersten Tat (6,5-7,12) und das Perlenlied der neunten Tat (108-113), erwecken den Eindruck isoliert tradierter und in den entsprechenden Kontext eingefügter Texte. Denn neben direkten Textsignalen⁸¹ und zahlreichen Hapaxlegomena⁸² finden sich in beiden Liedern eigenwillige Erzählzüge bzw. sprachliche Bilder und Motive, die in anderen Partien der ActThom keine Verwendung finden. So betritt etwa im Brautlied ein „auf dem Scheitel des Mädchens sitzender König“ (6,7a) die Szene, nicht näher bezeichnete „Zweiunddreißig“ (6,9) singen dem als Braut beschriebenen Mädchen Hymnen, während dieses mit ihren Händen „den Tanz

⁷⁹ Auch die sich wiederholenden bzw. in Spannung stehenden Ortsangaben in ActThom 3,9.16.8.17 (Ἀνδράπολις, αἱ πόλεις τῆς Ἰνδίας [bis]) lösen sich am besten, indem die in 3,9d formulierte Hypotaxe ἕως ὅτε κατήγησαν εἰς Ἀνδράπολιν, πόλιν βασιλικήν dem Textsegment 4-16 zugerechnet wird. Damit beginnt und endet der Einschub mit einer Ortsangabe (Andrapolis in 3,9d; Indien in 16,8) durch die stereotype Wendung ἕως ὅτε. Auch lässt sich so die doppelte Ortsangabe der „Städte Indiens“ an der Nahtstelle der ersten und zweiten Tat erklären, indem die bereits vorliegende Notiz von der Ankunft in Indien (17) mit der Abreise des Thomas aus Andrapolis und seiner Landung in Indien harmonisiert wird (16,8). Dadurch wird der in 3,9 abgerissene Erzählfaden wieder aufgenommen, wo Thomas bereits auf dem Weg nach Indien war (3,9a-c).

⁸⁰ Diese Einteilung mit Myers, Epicleses 30.107; Poirier, Actes 272; Tissot, Actes 223; gegen Attridge, Acts 532, Klijn, Acts (1962) 28 und Bornkamm, Mythos 2f., dessen „critères formels“ (Tissot, Actes 223, Anm. 1) in dieser Frage unzureichend sind und zu der Zäsur nach der sechsten Tat führen.

⁸¹ Vgl. allein die Wendung, mit der das Brautlied ein- bzw. ausgeleitet wird, indem von ὧδῃ αὐτῆ (6,4b; 8,1a) gesprochen wird, ein Ausdruck, der sich nach Lipinski, Konkordanz 479, in den ganzen ActThom nur vor und nach diesem Stück findet. Ähnliche Befunde ergeben sich Lipinski, Konkordanz 476, zufolge auch für das Perlenlied.

⁸² Vgl. etwa bezüglich des Brautliedes ἐπίτερπες (6,5c), εὐδαίμονος (6,11a), ἀμβροσία (6,7b) bzw. ἀμβρόσιος (7,10c).

der glückseligen Äonen“ (6,11a) anzeigt. Ähnliche Textbefunde, die dem sonstigen Material der Akten gegenüber unkonventionell und überraschend erscheinen, zeigen sich für das Perlenlied in der neunten Tat, wo ein Königssohn auf in anschaulichen Bildern beschriebenen Umwegen eine Perle in seine Heimat zurückholt.⁸³ Es ist als eine Art antikes „Volksmärchen“⁸⁴ anzusprechen und stellt eine abgeschlossene Erzählung dar, die in den Erzählverlauf der ActThom an passender Stelle eingefügt wurde: Analog zur Hauptfigur des Liedes (109f.) befindet sich etwa auch Thomas, der Sänger des Liedes, in Gefangenschaft (107).

Zu diesen beiden bekannteren Texten gesellen sich Abschnitte in den ActThom, die ihrerseits als geschlossene Einheiten angesehen und deren eigenständige Struktur und entsprechende Inkorporierung ebenso angenommen werden können. Hier ist zu denken an diverse Gebete: Beispielhaft seien die epikletisch orientierten Orationen ActThom 27.50 genannt, wo im Zusammenhang mit Salbung bzw. Eucharistie um das Kommen des mit verschiedenen Attributen bezeichneten Geistes gebetet wird (ἐλθέ⁸⁵). Darüber hinaus identifiziert Myers bei der Betrachtung des literarischen Kontextes dieser beiden Gebete zahlreiche Abschnitte in den Akten, die erst durch eine Redaktionstätigkeit im jetzigen Zusammenhang stehen. Unterschieden nach Überlieferungsgeschichtlichen⁸⁶ und textimmanenten⁸⁷ Auffälligkeiten, lassen sich Myers zufolge über den ganzen Erzählfortgang der Schrift hinweg Texte einer bereits vorliegenden Tradition bzw. einer bei der Komposition der Thomasakten erfolgten Redaktion zuordnen.⁸⁸

Die Lektüre der dritten bis achten πρᾶξις ergibt zudem, dass einige Erzählzüge innerhalb dieser Abschnitte literarkritisch als Doppelungen bzw. Dubletten⁸⁹ aufzufassen sind, sodass auch hier „unterschiedliches Quellenmaterial herangezogen“⁹⁰ worden sein dürfte. Auch werden Gott bzw. Jesus in Gebeten und katechetischen Passagen immer wieder mit einer Fülle verschiedenster

⁸³ Vgl. dazu die umfassende Arbeit von Poirier, *L'Hymne de la perle*, Louvain-la Neuve 1981.

⁸⁴ Klauck, *Apostelakten* 176.

⁸⁵ Vgl. die in beiden Gebeten (27.50) stereotype, jeweils neunmalige Verwendung des ἐλθέ. Nach Myers, *Epicleses* 107, wurden die Gebete „inserted into their current locations by a later hand.“

⁸⁶ Vgl. Myers, *Epicleses* 60-70, wo exemplarisch auf Textzuwächse zwischen den verschiedenen syrischen und griechischen Versionen eingegangen wird.

⁸⁷ Vgl. Myers, *Epicleses* 70-107. Wenn auch insgesamt den Ergebnissen der Analyse zuzustimmen ist, wirkt Myers' Vorgehen etwas zu inhaltszentriert, indem ihr zufolge Texte „interrupt the flow of the narrative“ und „do not fit in their current context“ (Myers, *Epicleses* 70) und weniger anhand literarkritischer Kriterien untersucht werden.

⁸⁸ Dies betrifft insbesondere Reden und Gebete, etwa das lange, in der Manier eines Abschiedsgebetes gestaltete ActThom 144-148, die Reden von Charis (99f.115) und Mygdonia (124) oder das als „interpolation“ (Myers, *Epicleses* 84) einzustufende Gebet des Thomas ActThom 39. Myers unterscheidet drei Gruppen: deutliche „interruptions in the narrative“ (*Epicleses* 71), „authorial redaction/composition of prayers and speeches“ (*Epicleses* 77) und „pre-existent' prayers and speeches“ (*Epicleses* 83).

⁸⁹ Vgl. die Eifersuchtsmorde in der dritten (30-38) und sechsten (51-61), die sprechenden Esel in der vierten (39-41) und achten (68-81) Tat sowie die jeweils von „Sexdämonen“ besessenen Frauen in der fünften (42-50) und siebten Tat (62-67).

⁹⁰ Klauck, *Apostelakten* 155f., vgl. die allg. Beobachtungen zu den Apostelakten bei Bovon, *Acts* 174.

Attribute aus diversen Bildfeldern versehen.⁹¹ Dadurch kommt der Verdacht auf, dass diese Texte zahlreiche Erweiterungen und Ergänzungen durchlaufen haben. Einerseits ist hier im Grundsatz den Urteilen aus der Forschung sicher zuzustimmen, die fortlaufende Wachstumsprozesse postulieren.⁹² Dennoch darf dabei nicht ausgeblendet werden, dass der in den Akten anzutreffende Gebrauch mannigfaltiger Epitheta bei der Anrede der Gottheit als gattungskonform einzustufen ist und den Konventionen des antiken Gebetes folgt.⁹³

2.3.3 Ergebnisse und Textschichtungen

Insgesamt zeigen diese Befunde deutlich, dass die heute vorliegenden ActThom ein schillerndes literarisches Gebilde sind, das sich aus zahlreichen Quellen speist. Die Schrift als ganze einem bestimmten, wenn auch namentlich nicht greifbaren Verfasser zuzuordnen, wie etwa *Kruse* oder *Drijvers*⁹⁴ vorschlagen, ist damit nicht haltbar. Insofern ist folglich die Rede von einem „Autor“ oder „Verfasser“ nicht unproblematisch, da so die Vorstellung eines *einzig*en Verfassers suggeriert wird. Während der Versuch, *alle* konkreten Schübe der Textentwicklung in den ActThom literarkritisch nachzuzeichnen, dem Bereich der Spekulation zuzurechnen ist, so lassen sich aus den angestellten Beobachtungen dennoch einige Entwicklungslinien herausarbeiten.

So sprechen literarkritische Indizien dafür, zwischen den ersten acht Taten (1-81) und den folgenden Taten neun bis dreizehn (82-158) zu unterscheiden, wobei ActThom 4-16, näherhin 3,9d - 16,9, aus der ersten Tat literarkritisch abzuheben ist. Dabei ist davon auszugehen, dass ursprünglich ActThom 1,1-3,9c 17 vorausging und durch die Einfügung von 3,9c-16,9, der Erzählung der Hochzeit von Andrapolis mit der Askesepredigt Jesu, getrennt wurde. Diese eingefügte Erzählung ist dabei als jüngere Textschicht anzusprechen, da ihr ActThom 1,1-3,9c sachlich vorausliegt und literarkritische Beobachtungen dies nahelegen. Folglich ist mit einer „früheren“ ersten Tat zu rechnen, die den Missionsbefehl nach Indien (1-3) und die Begegnung des Thomas mit dem dortigen König Gundafor (17-29) erzählt. Innerhalb dieser ersten Textstrecke (Taten eins bis acht)

⁹¹ Vgl. etwa das durch eine gewisse inhaltliche Inkonsequenz auffallende Gebet des Thomas in ActThom 10, in dem Jesus gleichermaßen mit den Bildfeldern Wegweiser, Arzt, Offenbarer, Gärtner und Erlöser in Verbindung gebracht wird.

⁹² Vgl. *Klauck*, Apstelakten 154 („Text in ständigem Wandel“), *Myers*, Epicleses 107, *Lapham*, Introduction 122 („subsequent conflation“), *Tissot*, Actes 232.

⁹³ Vgl. etwa die bei *Myers*, Epicleses 159-167, gebotenen Belege, wo als eines der Paradebeispiele das an Isis gerichtete Gebet des Lucius in *Apuleius'* Metamorphosen gelten kann: Die später als Isis identifizierte Göttin wird mit verschiedensten Gottheiten in Verbindung gebracht, um sich ihres Beistandes auch wirklich zu versichern. Auch sei hier auf Gebete im jüdischen Liebesroman *Joseph und Aseneth* verwiesen, wo Wiederholungen und Aneinanderreihungen prägend sind (etwa JosAs 21,10-21). Als Sitz im Leben ist hier letztlich „die liturgische Diktion“ (*Bornkamm*, Mythos 7f.) zu erkennen. In dieser Perspektive ist freilich eine stärkere Zurückhaltung gegenüber literarkritischen Optionen angebracht, die Gebeten wie etwa dem in ActThom 47f. vorschnell starke Zuwachsprozesse unterstellen (so etwa *Myers*, Epicleses 86).

⁹⁴ Vgl. die Forderung der Einheitlichkeit und die Rede vom „Verfasser der Thomasakten“ (*Kruse*, Brautlied 291) auch bei *Drijvers*, Thomasakten 293f., *Preuschen*, Thomasakten II 563, *Warren*, Language 124.

bilden sodann die dritte bis achte Tat hinsichtlich der erzählten Handlungen drei Doppelungen aus.⁹⁵ Dieser erste Teil der ActThom besteht damit nach der Aussendung und Ankunft in Indien aus Personallegenden um die Person des Thomas, bei denen mit dem Schwerpunkt des Wunder- und Fabelhaften das Wirken des Thomas nach Art eines Wandermissionars bzw. –radikalen⁹⁶ in Indien mit Hilfe isolierter Erzählungen dargestellt wird. In der zweiten großen Einheit der Akten⁹⁷ wird dagegen ein einziger Handlungsschauplatz, der Hof des Königs Mis dai, vorgestellt, der wiederum mit dem einheitlichen Schauplatz von ActThom 4-16, dem Hof eines namenlosen Königs, korrespondiert.

Ferner existieren zahlreiche Textabschnitte, die in den jetzigen Kontext der Thomasakten eingefügt wurden. Die zwei prominenten hymnischen Stücke, das Brautlied (6f.) und das Perlenlied (108-113), diverse Gebete und Reden sind hier zuvorderst zu nennen. Dabei ist auch innerhalb dieser zunächst selbstständig bestehenden Texteinheiten mit Bearbeitungen zu rechnen, die sich jedoch im Einzelnen nur mit einer stark hypothetischen Note rekonstruieren lassen.

2.3.4 Textschichten der ActThom – eine Vertiefung

Wie gezeigt werden konnte, ist ActThom 4-16 literarkritisch von der ersten Tat abzuheben. Da ActThom 1-3 in 17 wieder aufgenommen wird⁹⁸ und 17-81 gleichzeitig eine Sammlung thomanischer Personallegenden repräsentiert, sind folglich ActThom 1-3.17-81 auf derselben Linie anzusiedeln. Eine zweite solche Schicht ist entsprechend in 82-158 zu sehen, der allerdings bereits der erste Teil der lose verbundenen πράξεις vorgelegen haben muss. Denn hinsichtlich des Figureninventars wird beispielsweise⁹⁹ der στρατηλάτης mit seiner Familie in der neunten bis dreizehnten Tat aufgegriffen und nun mit dem Namen Sifor (ab 100) versehen.¹⁰⁰ Insofern ist von einem *Redaktor* auszugehen, auf den im Wesentlichen der zweite Teil der Akten (82-158) zurückgeht und der die einzelnen wunderzentrierten Personaltraditionen über Thomas sammelte und wahrscheinlich auch einer Bearbeitung unterzog.¹⁰¹ Im Verbund mit seinem Neuentwurf, der Erzählung der Geschehnisse am Hof des Königs Mis dai (82-

⁹⁵ Um der Bewahrung von vorliegenden Traditionen willen nahm offensichtlich ein Redaktor die Doppelungen der dritten bis achten Tat in Kauf, vgl. *Bovon*, Acts 174. *Klauck* sieht darin gleichzeitig einen für die „Doppelbödigkeit des Gesamtwerks“ (Apostelakten 156) auswertbaren Hinweis.

⁹⁶ Vgl. das unstete Wanderdasein des Thomas in den ersten acht Taten im Gegensatz zum stationären Wirken im zweiten Teil. Zur Schilderung nach dem Typus des Wanderradikalen vgl. die *external appearance* des Apostels, der φορεῖ ἐν ἱμάτιον (20; vgl. Mt 10,10).

⁹⁷ Vgl. die literarkritische Auswertung der differierenden Längen der Einzelepisoden bei *Bovon*, Acts 173.

⁹⁸ Vgl. die oben zusammengetragenen Beobachtungen, insbesondere der nun (wieder) erfolgende Auftritt des Kaufmannes Abban und des Königs Gundafor (17).

⁹⁹ Auch die Aufnahme einer in traditionellen Stücken vorhandenen Erzählfigur ist mit Abban sowohl in 4,8.13, der zuvor in 2,1 eingeführt worden war, als auch mit dem στρατηλάτης aus der siebten und achten Tat in 82-158 anzutreffen. Dies ist als dramaturgische Kompetenz eines Redaktors einzuschätzen, der damit der Gesamterzählung Zusammenhalt verleiht.

¹⁰⁰ Vgl. *Lipinski*, Konkordanz 395.

¹⁰¹ Zur Vertiefung der Frage nach dem möglichen Umfang dieser Redaktionstätigkeit vgl. *Myers*, *Epicicleses* 31-34.

158), verlieh dieser den Thomasakten seine heutige Gestalt, indem er einerseits ältere Stoffe aufnahm, andererseits auch selbst die einen oder anderen Abschnitte verfasste.¹⁰²

Wegen der literarkritischen Scheidung von ActThom 4-16 bzw. 82-158 ist zu klären, wie sich diese Texteinheiten zueinander verhalten: Ist dazwischen etwa eine eigene, unabhängige Redaktion anzusetzen oder befindet sich 4-16 redaktionsgeschichtlich vielmehr auf der Ebene des Thomas-Charis-Mygdonia-Zyklus von ActThom 82-158?

Als inhaltliches Hauptargument für die Zusammengehörigkeit von 4-16 und 82-158 ist auf die Predigt der radikalen Sexualaskese zu verweisen, die in dieser Form¹⁰³ nur in diesen beiden Teilen vorkommt. Ist es innerhalb von 4-16 Jesus, der im Brautgemach dem Brautpaar empfiehlt ἀπαλλαγῆτε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης (12,2), so spricht später Thomas gegenüber Mygdonia von ἡ κοινωνία ἡ ῥυπαρὰ ἢ πρὸς τὸν ἄνδρα σου (88). Auch treten nur in diesen Abschnitten unmittelbar nach der enkratitischen Predigt massive Probleme für den Prediger und die Predigtadressaten auf.¹⁰⁴ Das Motiv der Bekehrung ist insgesamt sowohl in 4-16 als auch in 82-158 stark vertreten, das Wunderhafte und das Element der Wanderung dagegen im Vergleich mit den πράξεις zwei bis acht stark unterrepräsentiert.¹⁰⁵ So bestehen die „Taten“ des Thomas in ActThom 17-81 darin, unter der zumeist bestehenden Voraussetzung der praktizierten Sexualaskese¹⁰⁶ von Ort zu Ort zu ziehen, gegen Drachen (dritte Tat) und Dämonen (fünfte und siebte Tat) zu kämpfen, eine gelähmte Hand zu heilen bzw. eine Totenerweckung zu vollbringen (sechste Tat), diakonisch tätig zu sein (zweite Tat) und mit sprechenden Eseln konfrontiert zu werden (vierte und achte Tat). Dagegen ist es die „Tat“ des Thomas schlechthin sowohl in 4-16 als auch in 82-158, die Erzählfiguren überhaupt erst (!) zur sexuellen Enthaltbarkeit zu

¹⁰² Unabhängig davon ist freilich angesichts der textgeschichtlichen Situation mit *Klauck*, Apostelakten 155, von deutlichen Textzuwächsen wie etwa in Gebeten und Reden auch *nach* dieser Redaktionsstufe auszugehen, deren Erforschung Spezialuntersuchungen vorbehalten ist (vgl. etwa *Tissot*, Actes 223-229).

¹⁰³ Wenngleich *Myers* die Beschränkung der enkratitischen Predigt und der entsprechenden Bekehrung auf 4-16 bzw. 82-158 erkennt, vermutet sie diese Ausrichtung nicht nur in der Predigt Jesu (12) bzw. des Thomas (88), wie es vom Text her gedeckt ist. Außerdem erklärt sie „the theme of sexual renunciation“ (Epicleses 31), obwohl es im ersten Teil in verschiedensten Facetten vorkommt, lediglich „appear to have been supplied by the redactor of the entire work“ (Epicleses 32). Dabei übersieht sie, dass der *bereits bestehende*, rigorose Sexualpessimismus der Erzählfiguren gerade den Handlungsfortschritt motiviert (vgl. 31.42f.51.62-64.75-77) und die Perikopen häufig ohne dieses Motiv sinnentleert sind bzw. in sich zusammenfallen.

¹⁰⁴ Vgl. ActThom 16, wo der König Thomas des Liebeszaubers (ὁ φάρμακος; 16,1) verdächtigt und verfolgen lässt. Ebenso schätzt nach der Predigt des Thomas auch Charis die Situation ein, Mygdonia habe sich ἔργα μαγικά (89) angesehen.

¹⁰⁵ Zu verweisen ist allenfalls auf das Rettungswunder, bei dem Thomas durch große Wassermengen die Folter, auf erhitzten Platten zu stehen, erspart wird (140f.).

¹⁰⁶ In den πράξεις zwei bis acht ist die sexuelle Enthaltbarkeit sehr präsent, wird sogar als selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. die entschiedene Haltung der Frau der fünften Tat, die von sich aus παρατιουμένη τοῦ γῆμαι; 43). Anders *Myers*, die die Sexualaskese pauschal-idealisiert erst dem Redaktor der ActThom zuschreibt und derzufolge hier die „ascetic quality [...] recedes into the background“ (*Myers*, Epicleses 32).

bekehren und sie mittels der Initiationsrituale in die christliche Gemeinde aufzunehmen.

Diese Befunde legen damit insbesondere unter inhaltlichen¹⁰⁷ Gesichtspunkten nahe, auch ActThom 3,9d-16,9, die Erzählung von der königlichen Hochzeit in Andrapolis, dem Redaktor des zweiten Teils der Schrift zuzurechnen. Die Überprüfung eines möglichen Vorzugsvokabulars zur Hochzeitssemantik ergibt dabei dasselbe Bild, indem etwa γάμος¹⁰⁸, νυμφίος¹⁰⁹, παστός¹¹⁰, δειπνέω/δειπνον¹¹¹ und παράνυμφοι¹¹² - auch im relativen Verhältnis zum jeweiligen Textumfang - signifikant häufiger in ActThom 3,9d-16,9; 82-158 verwendet werden.

2.4 Grundzüge eines Redaktorenprofils

Insgesamt zeichnen sich für die Redaktionsstufe von ActThom 3,9d-16,9; 82-158 bzw. damit letztlich für den Redaktor¹¹³ der gesamten Akten bereits einige Merkmale ab. Der schroffe Gegensatz hinsichtlich der Mobilität des Thomas, im ersten Teil ein wunderwirkender Apostel, der sich stets auf Wanderschaft befindet (1-3; 17-81), im zweiten ein asketischer Prediger, der auf einen bestimmten Ort festgelegt ist (4-16; 82-158), könnte so aufzufassen sein, dass sich der Redaktor der auf ihn gekommenen Tradition des unsteten Wanderdaseins bewusst ist und diese bewahren will, jedoch vom eigenen Kontext und dem seiner Adressaten her eher der Sesshaftigkeit zugewandt ist. Gleichzeitig akzentuiert der Redaktor unter Zurückdrängung des Wundermotivs die Bekehrung zur sexuellen Entsagung in seinen originären Partien, um damit auf das Deutlichste für die Sexualaskese einzutreten, für die gleichzeitig die Sympathie im Zusammenhang mit der größeren Ortsgebundenheit in seiner eigenen Zeit abnimmt. Dies etabliert er *paradigmatisch* in der ersten *πρᾶξις*, indem nur hier in den ActThom Jesus selbst (!) die Botschaft der Enkrateia (12) einem vor der Hochzeitsnacht stehenden Brautpaar zuruft. Weil dies im geographisch nicht lokalisierbaren Andrapolis,¹¹⁴ in der „Menschenstadt“ bzw. „Männerstadt“, geschieht, erhält das, was sich dort ereignet, exemplarischen Charakter und lässt sich auf verschiedene Kontexte übertragen. Jesus torpediert mit seiner Forderung letztlich die androzentrische Gesellschaftsordnung und wandelt sie idealtypisch in eine sexualitätsfreie um. Die beispielhafte Erzählung der andrapolitanischen Hochzeit ist damit Programm für den weiteren Erzählverlauf und die gesamten Thomasakten: Der anfänglich

¹⁰⁷ Ebenso ist etwa nach *Lipinski*, Konkordanz 313, das Motiv des Fremdseins konstitutiv für den Redaktor: Das Häufigkeitsverhältnis von ξένος zwischen erstem und zweitem Teil ist 1:4. Signifikant ist das viermalige Vorkommen des Terminus gerade auch in ActThom 3,9d-16 (!), dem Abschnitt der ersten Tat, der dem Redaktor zugeschrieben wird.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 76.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., 310.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 353.

¹¹¹ Vgl. ebd., 88.

¹¹² Vgl. ebd., 346.

¹¹³ Mit „Redaktor“ ist damit die hinter ActThom 3,9d-16,9; 82-158 stehende redaktionelle Tätigkeit gemeint.

¹¹⁴ Die Bezeichnung des Handlungsortes „Andrapolis“ verweist auf die „allegorical nature“ (*LaFargue*, *Language* 72) der ersten Tat bzw. der Akten insgesamt.

geschilderte herkömmliche γάμος (4,4) mündet als erstrebenswertes Ideal in den γάμος ὁ ἀφθορος καὶ ἀληθινός (12,10d). Konkret wird dadurch die *Askesebotschaft christologisch begründet und als von Jesus gefordert gerade auch der Gemeinde bzw. den Adressaten des Redaktors in das Stammbuch geschrieben*.

Sodann lässt der Kompilator – auf der Ebene seiner Redaktion (4-16; 82-158) – als nächsten Schritt Thomas in die Nachfolge Jesu treten, indem er Thomas als dessen eigentliche erste „πράξις“¹¹⁵ Mygdonia zur Enthaltensamkeit (88) berufen lässt. Durch die Verwendung des überkommenen Materials, in dem die Askese von den Erzählfiguren bereits mit großer Selbstverständlichkeit praktiziert wird (17-81), erinnert der Redaktor einerseits an den *eigenen asketischen, apostolisch fundierten Ursprung*. Gleichzeitig stellt er ihn in der gegenwärtigen Situation seinen Adressaten vor Augen und wirbt mittels der an Königshöfen spielenden Bekehrungserzählungen (erste und neunte bis 13. πράξεις) für die Wiederaufnahme dieser anfänglichen Selbstverständlichkeit.¹¹⁶

Mit der Platzierung des paradigmatischen Verlaufes der andrapolitanischen Hochzeit gibt der Redaktor sodann den Thomasakten ihr Gesamtgepräge vor, da sich diese exemplarische Erzählung am Beginn der gesamten Schrift findet. Wenn darüber hinaus für die beiden längeren hymnischen Stücke, das Brautlied (6,5-7,12) und das Perlenlied (108-113),¹¹⁷ dieselbe Redaktionsstufe angesetzt wird,¹¹⁸ ist sowohl in jenem ersten, kürzeren Teil der Akten (4-16) als auch im längeren Part (82-158) des Kompilators eine mythologische Deutung bzw. Vertiefung anzutreffen.

Um abschließend die Verbindung zur Datierungsfrage der Akten herzustellen, so ist zunächst von einer älteren, wohl aus dem zweiten Jh. stammenden wunderzentrierten Sammlung von πράξεις des Thomas auszugehen. Die maßgebliche Redaktionstätigkeit, die mit der Datierung der Schrift im engeren Sinn zu verbinden ist, lässt sich entsprechend den einschlägigen Datierungsindizien¹¹⁹ im zweiten Viertel des dritten Jh. ansetzen,¹²⁰ woran sich im

¹¹⁵ Jesus ist Thomas in der ersten Tat noch nicht geoffenbart (οὐδέπω γὰρ ἦν ἐκεῖ αὐτῷ ὁ κύριος ἀποκαλυφθεῖς; 9,8b), weswegen sich der Apostel gegenüber dem Brautpaar bedeckt hält und zunächst Jesus das missionarische Feld der Enkrateia-Botschaft absteckt (12), womit der Redaktor diesen ethischen Schwerpunkt fundamental-christologisch platziert. So gesehen ist die erste Tat keine des Thomas, sondern eine Tat Jesu.

¹¹⁶ Auch *Davies*, *Revolt* 50, geht – wenn auch weniger konkret – von *bereits bekehrten Adressaten* aus.

¹¹⁷ Zur Funktion der beiden Lieder, die hier nicht ausgeführt werden kann, vgl. die zueinander kontroversen Ausführungen von *Bornkamm*, Thomasakten 302-305, mit einer gnosiszentrierten Deutung und *Drijvers*, Thomasakten 295-298, mit einer nahezu ungnostischen, „orthodoxen“ Interpretation.

¹¹⁸ Vgl. die Darstellung der diesbezüglichen Befunde oben und *Myers*, *Epicleses* 34. Anders *LaFargue*, *Language* 120f., der von verschiedenen Bearbeitungen ausgeht, ohne diese allerdings chronologisch zu präzisieren.

¹¹⁹ Vgl. die Ausführungen dazu in diesem Hauptkapitel weiter unten.

¹²⁰ Anders *Myers*, *Epicleses* 33f.54f., die in den *ActThom* (auch) eine verschriftlichte Gegenposition zum jungen Manichäismus sieht und die entscheidende Redaktionstätigkeit entsprechend auf das *Ende des dritten Jh.* legt.

Zuge von Textfortschreibungsprozessen diverse Überarbeitungen angeschlossen haben.¹²¹

2.5 Literarische Positionierung der Thomasakten

Das Phänomen der zuletzt angesprochenen fortschreitenden Textentwicklung ist im Rahmen der antiken Kontexte auch aus einem anderen Bereich, dem antiken Roman, bekannt. Wurde bei vergleichenden Betrachtungen zwischen den Apostelakten und dem antiken Roman in der Forschung zumeist auf die Kongruenz der Motive abgehoben, so macht etwa *C.M. Thomas* in ihrer Analyse auf das charakteristische „phenomenon of fluidity“¹²² in diesen Texten aufmerksam, sodass mit *Tissot* letztlich gilt, dass „plus personne n'est vraiment l'auteur“¹²³. So berechtigt diese Hinweise auf die begrenzten Möglichkeiten einer Antwort auf die Verfasserfrage sein mögen, lassen sich darüber hinaus dennoch einige Charakteristika zusammentragen, die das literarische Profil der Akten hervortreten lassen.¹²⁴ Diese sollen hier anstelle einer Zuschreibung der ActThom zu einem bestimmten Autor¹²⁵ genannt werden. Daran schließen sich eine kurze Einordnung der Thomasakten in die übrigen apokryphen Apostelakten und eine gattungskritische Einschätzung an.

2.5.1 Grundsätzliche Charakteristika

Über die bei den literarkritischen Erwägungen zusammengetragenen Textbeobachtungen hinaus ist zunächst die bereits genannte große Verwandtschaft mit dem *antiken Roman* festzuhalten. *Rosa Söders* Arbeit ist dabei hinsichtlich der Verwendung wesentlicher Motive, die der antike Roman mit den Thomasakten wie mit den übrigen apokryphen Apostelakten gemeinsam hat, nach wie vor einschlägig. Dieser Gebrauch von im Wesentlichen fünf Motiven stellt dabei auch eine Art Minimalkonsens für die Bezüge¹²⁶ zwischen diesen beiden Typen antiken literarischen Schaffens dar. Nach *Söder* sind entsprechend das Motiv der Wanderschaft, besondere Fähigkeiten der Protagonisten, Wunder- und

¹²¹ Offen muss hier die gender-spezifische Fragestellung bleiben: *Davies* etwa geht von *christlichen Witwen als Verfasserinnen* für die ActThom und die übrigen alten Apostelakten aus. Dies wird u.a. mit dem pädagogischen Interesse an Frauen (*Revolt* 69.77) und einem negativen Männerbild (107) versucht wahrscheinlich zu machen. Insgesamt ist diese These auch *Davies* selbst zufolge (ebd., 95) freilich nicht zwingend.

¹²² *Thomas*, *Stories* 280. Vgl. auch die Erwägungen bei *Thomas*, *Acts* 72-86, ferner *Bovon*, *Acts* 188, *Bremmer*, der allerdings die „textual fluidity“ (*Acts* II 151) nicht gattungsmäßig auswertet, sondern sich lediglich auf die Autorenfrage konzentriert.

¹²³ *Tissot*, *Actes* 232.

¹²⁴ Einen wertvollen Überblick bietet diesbezüglich *Drijvers*, *Thomasakten* 292-294.

¹²⁵ So erwähnt, wenn auch mit deutlichen Vorbehalten, *Klauck*, *Apostelakten* 158, *Bardesan* und *Tatian*.

¹²⁶ Bei einerseits unbestreitbarer und offensichtlicher Nähe zwischen Apostelakten und antikem Roman gibt es jedoch bei der Suche nach dem Proprium des Romans selbst Unsicherheiten (vgl. *Tatum*s Band „The Search for the Ancient Novel“). Auch bei Datierung und Verfasserfrage der fünf „kanonischen“ Romane (vgl. *Thomas*, *Stories* 274) bestehen Probleme, ebenso hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Apostelakten, wenn die Entstehungszeit etwa *Cooper*, *Virgin* 21, zufolge bis in das sechste Jh. n.Chr. reicht.

Fabelhaftes, Tendenziösität der Botschaft und Erotik kennzeichnend,¹²⁷ wenngleich das teratologische und aretalogische Motiv im Roman deutlich unterrepräsentiert sind.¹²⁸

Während sowohl atl als auch ntl Stoffe in den Akten greifbar sind, stellen innerhalb des ntl Corpus insbesondere die Evangelien die entscheidende Bezugsgröße dar. *Drijvers* zählt etwa 700 ntl Belege, die den literarischen Charakter der Schrift entscheidend prägen.¹²⁹ Dabei spricht einiges dafür, dass die vier kanonischen Evangelien bei der Kompilation der Thomasakten in der Evangelienharmonie des *Diatessaron* des Syrsers Tatian vorlagen.¹³⁰ Einen besonderen Einfluss scheint dabei das *MtEv* gehabt zu haben, da sich Einzelverbindungen zu diesem Evangelium nachweisen lassen.¹³¹ Besonders erwähnenswert ist die *kreativ-typologische Anwendung biblischer Stoffe*, sodass eine frühe „Form von Bibelexegese“¹³² erkennbar ist. Zur Illustration der Adaption biblischer Motive sei verwiesen auf die Selbstvorstellung des Drachen der dritten *πρᾶξις*, die diesbezüglich als Paradebeispiel gelten kann. Stereotyp in der Form der johanneischen ἐγώ-εἰμι-Logien stellt dieser sich vor als eine Inkarnation des Bösen, der etwa Eva im Paradies auf Geheiß seines Vaters alles eingeredet hat (μετὰ Εὔας λαλήσας ὅσα ὁ πατήρ μου ἐνετείλατό μοι λαλήσαι αὐτῇ; 32). So zieht sich die Rede des δράκων (32) durch wichtige Etappen der biblischen (Un-)Heilsgeschichte, sodass in dieser Figurenrede eine kreative Anwendung biblischer Motive¹³³ greifbar ist und sich eine narrative Ausgestaltung der den Akten zugrunde liegenden Dämonologie findet. Für ein *metaphorisches Verständnis* plädieren dabei die ActThom selbst immer wieder, wenn etwa der Apostel in der dritten Tat die erzählte Wanderung εἰς ὑψηλοῦς τόπους (37) zum Anlass nimmt, unter Rückgriff auf die entsprechenden Termini für den Aufbruch aus der eigenen Verfallenheit und für die eigene „Erhöhung“ (ὑψεῖτε; 37) zu werben.

Was die Profilierung der Figur des Thomas angeht, so kann sie – bei aller gebotenen Vorsicht in der Verwendung dieser Kategorie¹³⁴ – in die Nähe zum „spätantiken Topos vom ‚göttlichen Menschen‘“¹³⁵ gebracht werden. So ist hier nicht nur allgemein an die Wundertaten des Apostels zu denken, sondern auch an

¹²⁷ Vgl. *Söder*, Apostelgeschichten 21-148. *Söders* Arbeit aus dem Jahr 1932 erfolgte im Anschluss an die diesbezüglich ersten Überlegungen von *Dobschütz*, „Der Roman in der altchristlichen Literatur“ (1902).

¹²⁸ Vgl. *Söder*, Apostelgeschichten 185.

¹²⁹ Vgl. *Drijvers*, Thomas 431, wobei diese Zahlenangabe sowohl direkte Zitate als auch alludierende Elemente umfasst. Vgl. dazu auch unten die traditionskritischen Erwägungen.

¹³⁰ So die plausible Rekonstruktion von *Drijvers*, Taufe 104-106.109f., der insbesondere die Lichterscheinungen im Kontext der Taufe in den ActThom (vgl. 27.132.155) im tatianischen *Diatessaron* grundgelegt sieht. Vgl. dazu auch *Klauck*, Apostelakten 158, *Klijn*, Acts (1962) 17.

¹³¹ Vgl. etwa die in den Akten jeweils analogen Stellen zur Apostelliste Mt 10,2-4 (ActThom 1,1b), die Rohrstocknotiz Mt 27,29 (ActThom 5,8) oder das mit Vaterunser Mt 6,9-13 (ActThom 144).

¹³² *Drijvers*, Thomasakten 293.

¹³³ Vgl. den Aufweis literarischer Parallelen bei *Czachesz*, Bride 38.40.43f.

¹³⁴ Vgl. die Kritik bzw. das Plädoyer für eine nüchterne Betrachtung bei *Klauck*, Umwelt I 145f.

¹³⁵ *Drijvers*, Thomasakten 292, Hervorh. d. Verf. Vgl. auch *Rebell*, Apokryphen 174, *Vielhauer*, Literatur 695.717f.

seine Charakterisierung als διδυμος τοῦ Χριστοῦ (39), der erschienen (ἐπιφανεία; 39) ist, λόγοι θεϊκοί (39) spricht und über den Erzählfiguren sogar spekulieren, ob er ein Gott (θεός; 9,3) sei bzw. ihn wie Gott verehren (ὡσπερ θεὸν προσεκύουν αὐτόν; 106).

Eine Besonderheit der ActThom besteht damit auch darin, dass die *Vorstellung von Ἰούδας Θωμάς (1,3) als διδυμος τοῦ Χριστοῦ (39)* narrativ stark entfaltet ist. Während diesbezüglich als motivlicher Startpunkt die in syrischen Handschriften von Joh 14,22 anzutreffende Identifikation von Thomas und Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης gelten kann,¹³⁶ findet sich im Präsript des EvThom erstmals der volle Name Didymus Judas Thomas.¹³⁷ Die mit der Übersetzung des aramäischen ܕܝܕܝܡܘܣ in das griechische δίδυμος (Θωμάς ὁ λεγόμενος Δίδυμος; Joh 20,24) verbundene Frage, wessen Zwilling Thomas nun ist, wird damit außer im Thomasbuch (LibThom¹³⁸) in den Thomasakten beantwortet.¹³⁹ Im Verbund mit der literarischen Fiktion des „Judas Thomas“ ist Jesus der Zwilling Bruder des Thomas, wodurch dieser als Offenbarungsträger fungiert (9,8; 39) und im Besonderen zur (enkratitischen) Mission legitimiert ist (1,6; 12¹⁴⁰). Damit etablieren die ActThom sowohl das Zwillingmotiv als auch näherhin die Vorstellung von Jesus als Zwilling Bruder des Thomas und stellen es in schillernder Weise dar.¹⁴¹

Allein wegen dieser Charakteristika der ActThom setzt sich in der Forschung immer stärker die Einschätzung durch, dass die Akten „in einem gelehrten Milieu entstanden, dem Symbolik und Typologie geläufig waren“¹⁴², was im Verbund mit den folgenden Erwägungen zu bestätigen ist.

2.5.2 Einordnung der ActThom in die anderen Apostelakten

2.5.2.1 Äußere Eckdaten

Die Thomasakten bilden mit vier weiteren Acta die Gruppe der fünf alten Apostelakten im Unterschied zu weiteren Apostelakten, die ab dem vierten Jh.

¹³⁶ Begünstigt wird diese Entwicklung freilich durch die ntl Notiz von den Brüdern Jesu, wozu nach Ausweis von Mk 6,3 ein Ἰούδας gehört.

¹³⁷ Mit dem Aufgreifen dieser Namensform, der Ausgestaltung des Löwenlogions EvThom 7 in ActThom 8,10-13 und etwa der geheimen τρεῖς λόγοι (47, vgl. EvThom 13), deren Thomas von Jesus gewürdigt wird, tritt die Bekanntschaft der ActThom mit EvThom zutage.

¹³⁸ LibThom ist ein Teil des Nag-Hammadi-Corpus und ist zeitlich und auch hinsichtlich der Lokalisierung ähnlich wie ActThom einzuschätzen (vgl. *Turner*, Thomas 529), wobei *Drijvers* spekuliert, ob LibThom „vielleicht noch ein wenig jünger“ (Thomas 432) ist.

¹³⁹ Vgl. für wesentliche Aspekte der Judas-Thomas-Tradition *Attridge*, Thomas Didymus 367, ferner *Drijver*, Thomasakten 291f. Zur weiteren Verhältnisbestimmung zwischen Thomas und Jesus vgl. *Pesthy*, Thomas 65-73, mit der jüdischen Verwendung der schillernden Jakob-Israel-Figur im ersten Jh. n.Chr., der „a double personality“ (Thomas 70) zu eigen ist.

¹⁴⁰ ActThom 12 predigt Jesus dem Brautpaar die sexuelle Enthaltsamkeit, worin – deutlich verstärkt durch das Zwillingmotiv – letztlich die inhaltliche Vorlage für die thomanische Mission und Predigt besteht.

¹⁴¹ Vgl. die Sammlung einschlägiger Belege zum Zwillingmotiv und die instruktive Einschätzung von *Drijvers*, Thomas 431, wonach letztlich „Thomas als Jesus erscheinen“ kann. „Thomas und Jesus sind deshalb nicht physisch gleich, ihre Identität ist spirituell“ (ebd.).

¹⁴² *Drijvers*, Thomasakten 293. Vgl. auch *Pervo*, Profit 122-131, für die ActThom vgl. ebd., 124.

entstanden sind.¹⁴³ Die Abfassungsverhältnisse dieser *πράξεις*-Literatur werden in der Forschung allerdings kontrovers diskutiert. Oft werden dieselben Belege verwendet, die jedoch zu gegensätzlichen Ergebnissen führen. So veranlasst etwa die einen der in den Johannesakten (ActJoh) unbestritten anzutreffende Docketismus¹⁴⁴ zu einer Frühdatierung,¹⁴⁵ was andere als spätere „Selbstvergewisserung einer christlichen Gruppierung“¹⁴⁶ bezeichnen. Bei einer groben Durchsicht der Literatur kann jedoch Folgendes mit einer gewissen Plausibilität konstituiert werden: Als älteste Schrift können die *Johannesakten* eingestuft werden, die um die Mitte des zweiten Jh. n.Chr. in Kleinasien¹⁴⁷ entstanden sein dürften. Sodann sind die etwa zeitgleich gegen 150, eventuell in Alexandrien verfassten *Andreasakten* (ActAndr) zu nennen,¹⁴⁸ daran schließen sich die *Petrusakten* (ActPetr) an, die zwischen 180 und 190 in Rom oder Kleinasien¹⁴⁹ entstanden sein dürften.¹⁵⁰ Die Kenntnis der ActPetr ist für die *Paulusakten* (ActPl) vorauszusetzen, weswegen diese durch eine Notiz bei Tertullian um 200¹⁵¹ unmittelbar danach zwischen 185 und 195 anzusetzen sind. Ein kleinasiatischer Presbyter gilt als ihr Autor, was gleichzeitig die Lokalisierung eingrenzt.¹⁵² Damit ist in den wohl im ostsyrischen Edessa im zweiten Viertel des dritten Jh. kompilierten *Thomasakten* die jüngste Schrift innerhalb dieser Literatur zu sehen. Besteht dabei in der Forschung eine große Disparität in diesen Fragen der grundsätzlichen Abfassungsverhältnisse der Apostelakten,¹⁵³ ist es nahezu *opinio communis* die ActThom als jüngste Schrift einzuschätzen.

2.5.2.2 Zum Proprium der ActThom

In seiner Arbeit über die Gattung der kanonischen Apg, in der er auch die apokryphen Apostelakten anspricht, gelangt *Pervo* zu der Einschätzung, dass allgemein eine große Unterschiedlichkeit zwischen den fünf Akten festzuhalten ist, und zwar sowohl hinsichtlich Form und Aufbau als auch bezüglich des Inhalts und der Theologie.¹⁵⁴ Insofern wird bereits eine gewisse Profilierung der ActThom im Vergleich zu den anderen Acta¹⁵⁵ mit den Darstellungen in dieser

¹⁴³ Vgl. *de Santos Otero*, Apostelakten 381, bzw. die kurz gefassten Einführungen ebd., 381-438.

¹⁴⁴ Vgl. nur den lediglich scheinbar gekreuzigten Jesus ActJoh 97-102.

¹⁴⁵ Vgl. *Klauck*, Apostelakten 54f.

¹⁴⁶ *Schäferdiek*, Johannesakten 155. Dabei überzeugt *Schäferdieks* Einordnungsversuch nicht, der die ActJoh in der ersten Hälfte des dritten Jh. im ostsyrischen Raum entstanden sein lässt.

¹⁴⁷ Vgl. die umfangreiche Untersuchung bei *Lalleman*, Acts 268-270.273.

¹⁴⁸ Vgl. *Prieur*, Andreasakten 107f., der sich trotz dünner Indizienlage „für eine bestimmte Region“ (Andreasakten 107) für Alexandrien ausspricht.

¹⁴⁹ Vgl. diese Favorisierung bei *Bremmer*, Aspects 14-16, wegen politischer Verwicklungen.

¹⁵⁰ Vgl. *Schneemelcher*, Petrusakten 255.

¹⁵¹ Vgl. *Tert.*, Bapt. 17, auch *Klijn*, Acts (1962) 20.

¹⁵² Vgl. *Schneemelcher*, Paulusakten 195f.214, wobei er Ikonium und Seleukia in die engere Auswahl zieht.

¹⁵³ So gelangt *Klauck*, Apostelakten 10, im Anschluss an *Bremmer*, Acts II 154, zu anderen Ergebnissen wie die gängigen Einleitungen von NTApO II.

¹⁵⁴ Vgl. *Pervo*, Profit 86.

¹⁵⁵ Für einen fundierten Überblick über die ActJoh, ActAndr, ActPetr und ActPl vgl. die jeweiligen Einführungen und Auswertungen bei *Klauck*, Apostelakten, sowie die von *Bremmer* edierten Bände der Reihe SECA 1-6.

Arbeit erreicht. Ferner konstatiert *Klijn*, obgleich er zahlreiche Analogien und ähnliche Formulierungen zwischen den ActThom und den übrigen Akten zusammenträgt, dass weder eine direkte literarische Abhängigkeit beweisbar noch von einer Bekanntschaft mit anderen Akten auszugehen ist.¹⁵⁶

Über diese allgemeinen Bemerkungen hinaus lässt sich mit *Vielhauer* unterscheiden, dass innerhalb der Apostelakten „das eine Werk mehr zur *πράξεις*-, das andere mehr zur *περίοδοι*-Literatur gerechnet“¹⁵⁷ werden kann. Die Form des Reiseberichts überwiegt dabei in den ActAndr und in den ActPl, während sowohl den ActPetr als auch den ActJoh eine stärkere Vermischung aus Reisebericht und Schilderung von „Taten“ zu entnehmen ist. Die ActThom werden allerdings über weite Teile von den *πράξεις* des Thomas strukturiert und geprägt, was diese entsprechend von den anderen vier Akten abhebt.¹⁵⁸ Die Botschaft und Hinwendung zur Enthaltensamkeit ist bei allen fünf Apostelakten „un motif conventionnel“¹⁵⁹, wobei insbesondere die Sexualaskese im Mittelpunkt steht. Dabei weisen die ActThom innerhalb dieser Thematik einige Besonderheiten¹⁶⁰ auf, die diesbezüglich als Alleinstellungsmerkmale einzuschätzen sind: Im Vergleich zu den vier wohl etwas älteren Akten betreiben sie eine *besonders starke Etablierung der Askese*. Hinsichtlich des Erzählverlaufs weisen die einzelnen Perikopen der ActThom einerseits viel Gemeinsames mit den anderen Akten auf, indem die klassischen Motive dieser Literatur vorkommen. Gleichzeitig besitzen sie jedoch andererseits „einen eigentümlich hintergründigen, schillernden Charakter“¹⁶¹, der bei ihrer Interpretation entsprechend zu berücksichtigen ist.¹⁶²

2.5.3 Zur Gattung der ActThom und ihre Bezüge zum NT

Grundsätzlich geht es bei gattungskritischen Erwägungen zu den ActThom um eine *Gattungsbeschreibung* bzw. eine entsprechende Profilierung, weniger um ein Gattungsschema im klassischen Sinn, wie es bei Texten methodisch angebracht ist, die wesentlich überschaubarer als die Akten sind.¹⁶³ Ebenso gilt für eine

¹⁵⁶ Vgl. *Klijn*, Acts (1962) 22-26. Gleichzeitig teilen freilich wie bereits erörtert die ActThom mit den anderen Acta die Nähe zum antiken Roman mit den für ihn kennzeichnenden Elementen.

¹⁵⁷ *Vielhauer*, Geschichte 716.

¹⁵⁸ Für die gattungsmäßige Schwerpunktsetzung auf die *πράξεις* spricht auch die bereits in den syrischen und griechischen Handschriften enthaltene *πράξεις*-Einteilung.

¹⁵⁹ *Tissot*, Encratisme 119.

¹⁶⁰ Vgl. die Beobachtungen von *Tissot*, Encratisme 118f., der im Rahmen eines Vergleichs zwischen den Apostelakten das enkratitische Kerygma am deutlichsten in den ActThom ausgedrückt sieht.

¹⁶¹ *Rebell*, Apokryphen 175, im Anschluss an *Vielhauer*, Geschichte 710.

¹⁶² Dieses Interpretationsschema legt sich insbesondere für die beiden Lieder der ActThom nahe, die sich durch „symbolic meanings“ (*Lapham*, Introduction 123) auszeichnen. Vgl. auch *LaFargues* Studie, die um die Aufdeckung von „compositional devices“ (*LaFargue*, Language 39) der Thomasakten bemüht ist und nach inhaltlichen Tiefenstrukturen des Textes („not in accord with the surface logic of the passage“, ebd., 42) fragt.

¹⁶³ Vgl. dazu etwa das historisch-kritische Verfahren bei der Gattungsanalyse, wie es *Ebner/Heininger*, Exegese 188-190, vorstellen. Dieses übliche gattungskritische Vorgehen ist auf Gattungen wie Streitgespräche, Berufungserzählungen oder einzelne Wunder anzuwenden, weniger auf Großgattungen, die hinsichtlich der ActThom im Blick sind.

nüchterne Einschätzung der hermeneutische Vorbehalt von *Pervo*, demzufolge „there is not one, unified (sub)genre of Christian Acts“¹⁶⁴, das etwa mit dem Roman oder auch der Apg unmittelbar verglichen werden könnte, obgleich diese selbstverständlich als gattungsrelevante Referenzgrößen zu nennen sind.¹⁶⁵ Diese strukturellen Voraussetzungen setzen der gattungskritischen Untersuchung der ActThom gewisse Grenzen, weswegen im Folgenden ein eher deskriptiver Zugang zu wählen ist.

Wenn auch die konkrete Zählung im Einzelnen Fragen offen lässt,¹⁶⁶ fällt auf, dass die ActThom in πράξεις erzählt werden. Aus ntl Sicht liegt es deshalb nahe sie auch in gattungskritischer Hinsicht mit der *Apostelgeschichte*, den πράξεις¹⁶⁷ ἀποστόλων, näherhin denen des Petrus und Paulus, in Verbindung zu bringen. Wie aus der einschlägigen Sammlung von *Wikenhauser*¹⁶⁸ erhellt, kann dabei für die Antike von einer *πράξεις-Literatur* gesprochen werden, deren Charakteristika sich durch die Auswertung der Belege folgendermaßen darstellen:

„Praxeis sind Sammlungen von Taten großer Einzelfiguren, [...] vor allem aber Taten von Wundermännern. Eine Praxis ist ein Einzelerlebnis des Helden. Die ruhmreichen Taten können als Ausweis göttlicher Sendung verstanden werden.“¹⁶⁹

Während die Apg keine Sammlung von πράξεις einer einzigen Figur darstellt, sieht die Sachlage im Fall der ActThom anders aus, indem diese über den als θεῖος ἀνὴρ profilierten Hauptakteur zahlreiche „πράξεις“ überliefern, die zudem als Bestätigung seiner göttlichen Beauftragung fungieren (9,3; 15,1; 123). Mag in den „πράξεις“ auch keine gattungsspezifische Bezeichnung zu erblicken sein,¹⁷⁰ so stehen die bereits in den Überschriften „πράξεις“ anzutreffenden Anklänge literarisch im Einflussbereich der πράξεις-Literatur.

Neben dieser Inscriptio der Apg, die wohl eine etwas spätere Hinzufügung in den Handschriften ist,¹⁷¹ gibt es einige Merkmale, durch die sich die kanonische Apg mit den ActThom korrelieren lässt. So legt nach einer von *Pervo* erstellten

¹⁶⁴ *Pervo*, Profit 86. U.a. sind *Pervo* zufolge die Apostelakten zu unterschiedlich, auch ist das Corpus dieser Schriften zu klein, sodass etwaige Unterschiede zwischen den Akten nicht als Deviationen einer bestimmten Gattung auswertbar sind.

¹⁶⁵ Ebenso greift für eine exakte Gattungsbestimmung die Orientierung an Motiven wie etwa beim Roman methodisch zu kurz, vgl. dazu die Kritik an *Söder*, deren Gattungsbestimmung überwiegend *inhaltlich geleitet* ist, bei *Pervo*, Profit 87: „Definition of a genre requires more than a listing of similar motifs“, ferner *Vielhauer*, Geschichte 715.

¹⁶⁶ Die NT Apo-Übersetzung bezeichnet unter Rückgriff auf den Syrer und zur Richtigstellung der Zählung ActThom 1-16 als *erste* Tat und teilt die ActThom in 13 πράξεις ein, wobei in den Handschriften πράξις ζ' zweimal genannt wird (51.62) und die letzte als zwölfte πράξις (Πράξις ιγ'; 150) bezeichnet wird. Wichtige Zeugen wie etwa P lassen zudem ganze Überschriften mit der entsprechenden Zählung aus (150).

¹⁶⁷ Zum Bedeutungsspektrum des Terminus vgl. *Maurer*, πράξις 643-645, auch zur Verwendung bei Philo, der den Terminus „im Sinne von historischen Taten“ (ebd., 643) gebraucht.

¹⁶⁸ Vgl. *Wikenhauser*, Apostelgeschichte 94-104.

¹⁶⁹ *Berger*, Gattungen 1279, vgl. auch *Schneider*, πράξις 349.

¹⁷⁰ Vgl. *Pervo*, Profit 122 Anm. 40, diesbezüglich vorbehaltloser *Schneider*, Apostelgeschichte 74.

¹⁷¹ Vgl. *Schneider*, Apostelgeschichte I 74, ferner *ders.*, πράξις 349.

Sammlung die ntl Schrift offensichtlich großen Wert auf „adventure“¹⁷², ein Phänomen, das in sehr großem Umfang auch in den ActThom anzutreffen ist¹⁷³ und damit eine gemeinsame Schnittmenge bildet. Während die ActThom dabei die *πράξεις* des Thomas inszenieren und ihn erzähltechnisch letztlich als einzigen¹⁷⁴ Helden auftreten lassen, setzen auch die *πράξεις ἀποστόλων* einen ähnlichen Schwerpunkt, indem sie *cum grano salis* nur auf zwei Helden rekurren, Petrus (Apg 1-12) und Paulus (Apg 13-28).¹⁷⁵ Beiden Texten ist damit die Schilderung „abenteuerlicher“ Geschehnisse ausgewählter Erzählfiguren gemeinsam, wobei die ntl Darstellung im Vergleich etwa zum ausgedehnten Thomas-Mygdonia-Zyklus der ActThom (ab 82) insgesamt deutlich knapper und episodischer wirkt.

Allerdings können die ActThom auch wesentlich gebündelter erzählen wie etwa in der vierten Tat vom Esselfüllen (39-41). Im Vergleich mit den Thomasakten werden dabei ebenso in der Apg die einzelnen Episoden in z.T. sehr unterschiedlicher Länge präsentiert wie die Beispiele von der auf die wesentlichen Gattungsmerkmale reduzierten Heilung des Äneas durch Petrus (Apg 9,32-35) bzw. die im Verhältnis sehr umfängliche Kornelius-Petrus-Episode (10,1-11,18) zeigen,¹⁷⁶ worin eine weitere strukturelle Gemeinsamkeit zwischen Apg und ActThom zu sehen ist.

Darüber hinaus listet *Bovon* formale und inhaltliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Apg und den apokryphen Apostelakten auf.¹⁷⁷ Trotz des im Einzelnen problematischen Versuchs die fünf alten Apostelakten gemeinsam statt getrennt zu betrachten und überdies auch weitere für einen Vergleich mit der Apg einzubeziehen,¹⁷⁸ zeichnen sich *Bovon* zufolge unter den formalen Gesichtspunkten einige Trends ab, die auch hinsichtlich der Gattung¹⁷⁹ für die ActThom auswertbar sind. So sind als Gemeinsamkeiten neben den bereits aufgezählten zu nennen: „the same type of stories, mainly the ministry of the apostles“¹⁸⁰, der Gebrauch der Kleingattungen Vision, Audition, Traum,¹⁸¹ ferner

¹⁷² *Pervo*, Profit 14-17. Dazu zählen v.a. (lebensgefährliche) Bedrängnisse (etwa Apg 13,50.23,10.27,1-44).

¹⁷³ Vgl. etwa Drachenkampf (30-33), Umgang mit sprechenden Eseln (39-41.69-81) und die Nachstellungen durch drei Könige (16.21.140).

¹⁷⁴ Nach der enkratitischen Rede Jesu (12), der allerdings (zunächst) für Thomas gehalten wird (11.16), ist Thomas der alleinige Hauptakteur.

¹⁷⁵ „Lukas lässt Petrus [am Ende des ersten Teils] von der Bühne der Handlung abtreten“ (*Schneider*, Apostelgeschichte I 282), ferner ist nach *Schneider*, Apostelgeschichte II 42, der zweite Teil der „Apostelgeschichte ein ‚Paulusbuch‘“. *Bovon*, Acts 175-177, sieht in der Konzentration auf nur einen Apostel einen Unterschied zur Apg und erblickt eine größere Nähe zu den kanonischen Evv. „with their concentration on one hero, Jesus“ (ebd., 177).

¹⁷⁶ Vgl. diesbezüglich auch *Bovon*, Acts 173.

¹⁷⁷ Vgl. *Bovon*, Acts 167-177 (formale Aspekte), 177-188 (inhaltliche Aspekte).

¹⁷⁸ Vgl. den kritischen Vorbehalt bereits bei *Bovon*, Acts 167 Anm. 10.

¹⁷⁹ Dabei sind die bei *Bovon*, Acts 168, genannte ungefähr gleiche Länge oder die Verwendung der Koine nicht von Belang.

¹⁸⁰ *Bovon*, Acts 169.

¹⁸¹ Vgl. *Bovon*, Acts 170, insbes. ebd., Anm. 27f., mit Belegen aus Apg und ActThom 169, vgl. zu den „visuellen Kommunikationsformen“ (*Heininger*, Paulus 39) z.B. ActThom 1,5-9; 29 (Traum), Erscheinung (27), ferner 121 (Audition).

„the genre of providentially organized meetings“¹⁸² und das Auftreten von Dubletten wie die Inhaftierung von Petrus (Apg 4,1-4; 5,17-21) bzw. Thomas (ActThom 106f.; 141f.).

Durch die Konzentration auf nur einen Helden und die ausführliche Darstellung von Inhaftierung(en) und Martyrium im Vergleich zur Apg ist auch an die *Evangelien* als literarisch verwandte Größe zu denken.¹⁸³ Mit den ausführlichen Reden der ActThom, insbesondere den thomanischen (vgl. allein 142-149!) und den Einzelszenen, die häufig „die übergreifenden Zusammenhänge“¹⁸⁴ bedenken und darstellen (etwa 29f.; 31; 45), erhalten die Akten überdies einen „*historiographischen Anstrich*“¹⁸⁵. Leicht verstärkt wird dieser Eindruck durch die von dem chronologisch für die ActThom relevanten Syrer *Tatian* genannten $\chi\rho\omicron\nu\nu\omega\nu \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\alpha\iota$, auf die sich dieser in seiner *Oratio ad Graecos* beruft.¹⁸⁶ Wenngleich diese Notiz nicht überzubewerten ist, ist anzumerken, dass diese $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\alpha\iota$ laut *Tatian* analog zu den $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \Theta\omega\mu\acute{\iota}$ auch $\tau\omicron\nu\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\omega\nu \pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma$ beinhalten.

Um auf das Verhältnis zwischen Apg und ActThom zurückzukommen, lässt sich festhalten, dass beide Werke ein Stück narrativer Theologie in strukturell ähnlicher Weise bieten. *Pervo* sieht sich deshalb veranlasst, Apg und ActThom als „representatives of a subgroup within the broad category of the ancient novel“¹⁸⁷ einzustufen. Obgleich die weithin gebräuchliche Klassifikation der Apg als „historische Monographie“¹⁸⁸ immer wieder angefragt wird,¹⁸⁹ geht dieser Versuch einer Neueinschätzung sicher zu weit:¹⁹⁰ Die ActThom stehen zwar mit dem Ziel einer tendenziösen „kirchengeschichtlichen“ Darstellung¹⁹¹ im Rahmen der genannten Konvergenzen zweifelsohne im literarischen Kontinuum der kanonischen Acta,¹⁹² stellen allerdings wesentlich ausführlicher die erzählten

¹⁸² *Bovon*, Acts 171. Vgl. dazu Apg 9,10-19; ActThom 29f.

¹⁸³ Vgl. *Bovon*, Acts 165.170.177, *Drijvers*, Thomas 431: „eine Art Biographie des Apostels“.

¹⁸⁴ *Ebner*, Viten 35.

¹⁸⁵ *Klauck*, Apostelakten 20 (Hervorh. d. Verf.), vgl. für die Historiographie *Berger*, Gattungen 1276f. Mit *Klauck*, Apostelakten 20, und *Burchard* ist freilich zu fragen, ob die ActThom diesen „Historikertouch“ (*Burchard*, Joseph 592) nicht mit den Romanen teilen.

¹⁸⁶ Vgl. *Tatian*, Or. 38,1. Das Werk datiert zwischen 150 und 200 (vgl. *Whittaker*, *Tatian* IXf.).

¹⁸⁷ *Pervo*, Profit 135. Vgl. aber *Klauck*, Apostelakten 14-21, der die Apg völlig außer Acht lässt.

¹⁸⁸ *Conzelmann/Lindemann*, Arbeitsbuch 43. Vgl. auch im Anschluss an *Plümacher Strecker*, Literaturgeschichte 236-243, *Reiser*, Sprache 107.110-112.

¹⁸⁹ Vgl. *Berger*, Formgeschichte 359, der die Apg zu den epideiktischen Gattungen (vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 110) zählt „und eher von apologetischen ‚Geschichtserzählungen‘“ (*Berger*, Formgeschichte 359, Hervorh. im Original) spricht, überdies *Dormeyer*, Formen 195 („pathetische Geschichtsschreibung“), *Pervo*, Profit 86f. (allgemeine Problematisierung der Gattungsfrage), *Sterling*, Luke-Acts 342 („apologetic historiography“).

¹⁹⁰ Vgl. die Replik auf *Pervos* Neuausrichtung bei *Bovon*, Acts 191f., der einen apologetisch (Abwertung der Apokryphen als „heretical literature for entertainment“; ebd., 191) bzw. polemisch („the canonical acts are not ‚better‘ than the apocryphal acts“; ebd.) motivierten und bei *Pervo* anzutreffenden Vergleich zwischen Apg und den apokryphen Akten mit einem nüchternen, historisch und literarisch verantwortbaren Zugang auszuloten versucht.

¹⁹¹ Vgl. allein die bei *Schneider*, Apostelgeschichte I 139-145, aufgezählten Interessen des Lukas.

¹⁹² Anders *Winkelman*, Historiographie 747, der die Apostelakten im Gegensatz zur Apg als reine „Schriften zur Unterhaltung und Erbauung“ deklassiert. *Köster*, Einführung 484, konstatiert

Geschehnisse dar, thematisieren mit deutlichem Schwerpunkt die Botschaft der *εγκράτεια* im Vergleich zur größeren thematischen Bandbreite der Apg¹⁹³ und greifen in erheblichem Umfang auf die von *Söder* eruierten Roman-Motive¹⁹⁴ zurück.¹⁹⁵

Neben den aufgezeigten literarischen Bezügen zu den ActThom sind für die Gattungsfrage abschließend einige Aspekte aus der *Romanliteratur* einzubringen.¹⁹⁶ *Holzberg* präzisiert den Begriff, indem er dazu „nur die idealisierenden und die komisch-realistischen Romane“¹⁹⁷ rechnet, wobei die für einen Vergleich mit den Apostelakten bzw. den ActThom „gleichsam kanonisch gewordenen“¹⁹⁸ antiken Liebesromane unter den Typus des *idealisierenden Romans* zu subsumieren sind und sich vom ersten bis dritten Jh. n.Chr¹⁹⁹ folgendermaßen darstellen:²⁰⁰

1. Chariton, Kallirhoë (Mitte 1. Jh.)
2. Xenophon von Ephesus, Ephesiaka (2. Hälfte 1. Jh.)
3. Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon (Mitte 2. Jh.)
4. Longos, Daphnis und Chloë (150 – 250)
5. Heliodor, Aithiopika (3. Jh.)

Grundlegende Charakteristika dieser Romane sind nach *Holzberg* neben der Fiktionalität der Erzählung, „erotische Motive, [...] eine Serie meist auf Reisen erlebter Abenteuer;“ Auftritt der Hauptakteure „in einer real existierend dargestellten Welt“, häufig spielt die erzählte Zeit in der Vergangenheit, ferner ist die „Erfahrungswelt der frühkaiserzeitlichen Gesellschaft des Mittelmeerraumes“²⁰¹ zugrunde gelegt und schließlich ein idealisierender Blick auf die Erzählfiguren wahrnehmbar, der sich insbesondere in der Bewahrung der Monogamie der Hauptfiguren und im stereotypen Happyend zeigt. *Holzberg*

eine sehr große literarische „Nachbarschaft der apokryphen Apostelakten“ zur Apg, wengleich *Köster* in der dargelegten Form sicher zu weit geht.

¹⁹³ Vgl. *Schnelle*, Einleitung 309.

¹⁹⁴ *Söder*, Apostelgeschichten 21-148, nennt fünf Motive: Wanderschaft, besondere Fähigkeiten der Protagonisten, Wunder- und Fabelhaftes, Tendenziösität der Botschaft und Erotik.

¹⁹⁵ Gleichwohl ist zu bedenken, dass die Gegenüberstellung von „historischer Monographie“ als möglichem Etikett für die Apg und „Roman“ bzw. novellistischen Elementen zumindest die Gefahr des Anachronismus beinhaltet, wird doch in der Antike nach dem Vorbild Herodots *Geschichte durch (das Erzählen von) Geschichten* geschrieben (vgl. *Reiser*, Sprache 106-108).

¹⁹⁶ Für einen Überblick über die Bedeutung des Romans vgl. *Klauck*, Apostelakten 14-21, wobei sich *Klauck* für die Gattungsfrage etwas einseitig auf diese Literatur bezieht.

¹⁹⁷ *Holzberg*, Roman (2006) 39, im Anschluss an *B.E. Perry*, The ancient romances. A literary-historical account of their origins, Berkeley 1967.

¹⁹⁸ *Klauck*, Apostelakten 16, vgl. etwa den Sammelband von *Morgan/Stoneman*, Greek fiction. The Greek novel in context, London 1994, der entsprechend diese Romane darstellt (ebd., 31-113).

¹⁹⁹ Vgl. *Holzberg*, Roman (2006) 16.39, *Klauck*, Apostelakten 15, setzt das 1. Jh. v.Chr. bis 4. Jh. n.Chr. an, *Berger*, Gattungen 1265f., das 2. Jh. v.Chr. bis 3. Jh. n.Chr. *Bremmer*, Acts II 163f., sieht dabei jeweils direkte literarische Abhängigkeiten zwischen den Werken.

²⁰⁰ Vgl. *Klauck*, Apostelakten 16, Datierungen nach *Vogel*, Einführung 6f.

²⁰¹ *Holzberg*, Roman (2006) 39.

konstatiert wegen der katechetischen Zielsetzung der zu den „fringe novels“²⁰² gehörenden ActThom deutliche Abweichungen vom idealisierenden Roman, schlägt jedoch vor, sie „wegen der bemerkenswerten Ähnlichkeit in der Erzählstruktur“ im Verbund mit den anderen Acta „als Gruppe der christlichen *neben* die der paganen antiken Romane zu stellen“²⁰³.

Wie auch immer die konkrete Verhältnisbestimmung zum antiken Roman aussieht,²⁰⁴ festzuhalten bleibt die literarische bzw. gattungsmäßige große Bedeutung dieser Literatur für die ActThom, was sich insbesondere zeigt in der idealisierenden Darstellung,²⁰⁵ in der – wenn auch invertierten – Bedeutung von Erotik und Sexualität, im Schauplatz an Königshöfen und in der Aneinanderreihung von Abenteuern bzw. πράξεις der Hauptakteure bzw. des Protagonisten Thomas.

Darüber hinaus lassen diese Erwägungen mit den Einblicken in verschiedene Werke bzw. Genres insgesamt das Urteil zu, dass der Kompilator der Akten *neben den biblischen Vorgaben einerseits aus diversen literarischen Gattungen Anleihen* nehmen konnte, andererseits dabei so frei in der Umsetzung und Ausgestaltung der vorliegenden und neu geschaffenen Stoffe war,²⁰⁶ dass die ActThom – wie die anderen Apostelakten auch – letztlich *ein Werk mit originärer literarischer Prägung* sind, das verschiedene literarische Konventionen auf kreative Weise adaptiert, wobei der antike Roman strukturell und motivisch den größten Einfluss besitzt.

2.6 Lokalisierung

2.6.1 Textinterne Hinweise

Zunächst ist bei der Berücksichtigung des vorliegenden Textes die Sprache der relevanten Textzeugen, griechisch und syrisch, zu beachten. Denn besonders aufschlussreich ist der Umstand, dass die ActThom *ursprünglich syrisch*²⁰⁷

²⁰² Holzberg, Roman (2006) 22f., vgl. aber die Replik bei Barrier, der – ob berechtigt oder nicht – die „majority of the masses“ (Acts 6) als Leserschaft der Akten postuliert und damit Holzbergs Intention verkennt, der nicht die kulturelle Bedeutung zu würdigen, sondern literarische Merkmale der Romane zu vergleichen beabsichtigt, wobei z.B. die genannten eine *eigene*, beschreibbare Gruppe gegenüber den Apostelakten bilden.

²⁰³ Holzberg, Roman (2006) 36 (Hervorh. d. Verf.).

²⁰⁴ Vgl. Drijvers, Thomasakten 293, der die Rolle des Romans skeptisch einschätzt, anders Klauck, Apostelakten 20f., der in Auseinandersetzung mit dem vorsichtigen Urteil von Söder, Apostelgeschichten 187, die Thomasakten deutlich als christlichen Liebesroman profiliert, ebenso Pervo, Fiction 250, der die ActThom als „religious novel“ bezeichnet.

²⁰⁵ Vgl. das spiritualisierte Monogamie-Motiv (Jesus als ἀνὴρ ἀληθινός: 14,7c) bzw. durchgängige Askeseideal der ActThom (etwa 12-15; 43; 51; 89f.; 131), dessen beharrliche Beobachtung letztlich jeweils ein Happyend mit sich bringt (z.B. 16: Gemeindegründung bei königlichem Brautpaar, 46: dauerhafte Befreiung von einem „Sextämon“, schließlich 170: postmortale Rehabilitierung aller Taten des Thomas durch Bekehrung des Königs Misdai).

²⁰⁶ Die entsprechende Einschätzung zum literarischen Verhältnis zwischen Apg und ActThom bei Bovon, Acts 188.191, ist auch auf die Bedeutung anderer Literatur auszuweiten.

²⁰⁷ Vgl. die philologischen Erwägungen bei Attridge, Language 241-250, neuerdings auch Warren, Language 118.120.124. Vgl. ferner Klijn, Acts (2003) 1, Drijvers, Thomasakten 290 und Tissot, Actes 223, der von „leur [der syrischen Akten] teneur originelle“ spricht. Ohne

abgefasst wurden: Während zur Frage der Lokalisierung wegen seiner großen Verbreitung das Koine-Griechisch kaum etwas beitragen könnte, vermag die syrische Originalsprache der Akten durchaus entsprechend auf Syrien hinzuweisen.

Diese erste Spur verstärkt sich durch ein ganzes Bündel von Indizien, die das syrische Gebiet als Ort der Entstehung umso wahrscheinlicher machen, da einige *Eigennamen und Rollenbezeichnungen* darauf hinweisen. Dabei scheint ein gewisser Kaufmann Abban/Αββάνης aus den ersten beiden Taten der ActThom eine gewisse Rolle zu spielen. *Burkitt* hat darauf aufmerksam gemacht, dass in „a Latin papyrus dated A.D. 166 [...] C. Fabullius Macer, a lieutenant in the Imperial Fleet of triremes on the *Tigris*, bought a seven-year old slave, who came from the country beyond the river“²⁰⁸. Der Name dieses Sklaven war „Abban“, womit sich dieser Eigenname nicht nur geographisch in den syrischen Raum einfügt, auch steht er im Zusammenhang mit dem Wortfeld „Knechtschaft“/„Sklaverei“, da in der ersten Tat jener Abban Thomas als δοῦλος²⁰⁹ (2,4) von Jesus abkauft.²¹⁰ Insgesamt ist dies hinsichtlich der Lokalisierung der ActThom ein weiterer Anhaltspunkt, der auf Syrien hinweisen kann.

Während der Eigenname Abban eher vergrößerte Folgerungen ermöglicht, lassen sich durch einen für die ActThom sehr wichtigen Eigennamen, Mygdonia,²¹¹ wesentlich präzisere Schlüsse ziehen. Ein erster Hinweis ist einer Notiz Strabons²¹² zu entnehmen, derzufolge es den Volksstamm der „Mygdon(i)er“ gibt, da der antike Geograf von οἱ ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ Μυγδόνες²¹³ spricht. Die Berücksichtigung zusätzlicher Nachrichten ergibt, dass unter den Μυγδόνες ein Geschlecht zu verstehen ist, das „frühzeitig mit der thrakischen Einwanderungswelle nach Kleinasien übersiedelte und (...) bis Mesopotamien versprengt wurde“²¹⁴. Da Mygdonia in der langen Textstrecke der Taten 9-11.13 eine wichtige Figur der ActThom ist, muss den weiteren Hinweisen auf dieses Lexem große Beachtung geschenkt werden: Ist mit der geografischen Angabe von Mesopotamien noch ein verhältnismäßig großes Gebiet angesprochen,

Berücksichtigung von *Attridges* Studie formuliert *Klauck*, Apostelakten 153, dass „auch eine griechische Urfassung oder eine mehr oder weniger gleichzeitige Konzeption in beiden Sprachen nicht ganz ausgeschlossen werden“ kann.

²⁰⁸ *Burkitt*, Habban 429 (Hervorh. d. Verf.).

²⁰⁹ Nach *Hartin*, Role 242, ist es ohnehin das Ziel der ersten πράξις, Thomas als Diener Jesu vorzustellen, weswegen auf den Sklavennamen „Abban“ als rhetorisches Mittel zurückgegriffen wird.

²¹⁰ Darüber hinaus überliefert ActThom 2,6 auch einen Kaufbrief, eine ὠνή, und damit dieselbe Gattung, der auch der erwähnte Papyrus zuzurechnen ist. Vgl. dazu auch P.Oxy. II 275 (Lehrlingsvertrag von 66 n.Chr.), etwa bei *Wilcken*, Grundzüge 381.

²¹¹ „Mygdonia“ ist im Erzählduktus der ActThom die Gattin von Charis, eines Verwandten des Königs Misdai (ab 82).

²¹² Die lange Lebensspanne des stoischen Historikers und Geografen aus Amaseia im kleinasiatischen Galatien erstreckt sich von etwa 64/63 v.Chr. – 23 n.Chr. Als sein Hauptwerk dürfen die in 17 Büchern überlieferten Γεωγραφικά gelten (vgl. dazu den Überblick bei *Lasserre*, Strabon 381-385).

²¹³ *Strabon*, Geographika 11.14,2.

²¹⁴ *Oberhammer*, Mygdones 998. Vgl. auch *Jones*, Provinces 215, der diese Migrationsbewegung präziser fasst, indem er von einem Zeitraum vor 312 v.Chr. spricht.

kann die fragliche Region mit einer weiteren Information genauer erfasst werden. Denn Μυγδονία kann auch eine Landschaft bezeichnen, die Strabon zufolge in der Gegend um die Stadt Nisibis in Ostsyrrien bzw. Nordmesopotamien anzusiedeln ist.²¹⁵ Dazu gesellt sich die Beobachtung, dass Μυγδονία als weiblicher Eigennamen in der gesamten Antike außerordentlich selten gewesen sein dürfte.²¹⁶ Damit lenkt die Verwendung des Terminus „Mygdonia“ in den Thomasakten in der Rolle eines bedeutsamen Eigennamens den Blick letztlich deutlich auf den ostsyrisch-nordmesopotamischen Raum.²¹⁷

Darüber hinaus scheint ein weiterer Eigennamen die eingeschlagene Richtung zu bestätigen. Denn eine Erzählfigur namens Marcia tritt in den ActThom in der Rolle von Mygdonias Amme auf (120f. u.ö.). In der antiken Geografie ist nun Marcia als Bezeichnung für Edessa belegt,²¹⁸ was entsprechend als metaphorisch formulierter²¹⁹ Hinweis auf jene syrische Stadt gewertet werden kann.

Über diese drei durch die Eigennamen beigebrachten Indizien hinaus ist ein Terminus aus der syrischen Version des Perlenliedes (108-113) zu beachten. Denn der Bruder des dortigen Hauptakteurs, ein Königssohn, wird in seiner Rolle als Kronprinz mit dem syrischen Begriff *pasgriba*²²⁰ (110) bezeichnet. In diesem Zusammenhang ist eine Inschrift der edessenischen Burganlage aus der ersten Hälfte des dritten Jh.s von Bedeutung, die auch den Vater der regierenden Königin Šalmath als *pasgriba* bezeichnet.²²¹ Darüber hinaus wird mit diesem Terminus der Vater des in Edessa regierenden Vasallenkönigs Abgar X. (239-42)²²² in Verbindung gebracht, wodurch erneut die Stadt Edessa in den Blick kommt.

Unklar scheint, wie mit einigen weiteren Informationen der ersten beiden Taten umzugehen ist und ob diese als textinterne Hinweise für die Lokalisierung

²¹⁵ Vgl. *Strabon*, Geographika 16.1,23. Jene Landschaft „Mygdonia“ zeichnet sich nach Strabons Angaben durch große Fruchtbarkeit (εὐδαίμων ἰκανῶς; ebd.) aus.

²¹⁶ Vgl. *Oberhammer*, Mygdones 998.

²¹⁷ Zur Diskussion über die zwei (allerdings männlichen) Mygdonii des 4. Jh.s, die als Briefadressaten genannt werden und ebenso im Osten des Reiches (zum einen Antiochia, zum anderen Athen oder Konstantinopel) anzusiedeln sind, vgl. *Corcoran*, Empire 281-283.

²¹⁸ Vgl. *Jones*, Cities 221. Die Aussage Mygdonias, dass sie von ihrer Amme Marcia zeitlebens ὠφέλεια (120) erfährt, kann als Metapher für die bedeutende Rolle Edessas für Syrien gelesen werden. *Thür*, Edessa 197, weist auf Edessas Eigenschaft als „selbständiges Königreich“ ab 132 n.Chr. sowie auf seinen Status als „römische Kolonie“ ab 165 n.Chr. hin. Das praktische Problem der großen Entfernung zur Hauptstadt wurde so durch „eine ausgeprägte Selbstverwaltung“ und „eine freiere Stellung gegenüber Rom“ (*Medicus*, Coloniae 1250) gelöst.

²¹⁹ Vgl. die „symbolisch-typologische“ (*Drijvers*, Thomasakten 292) Grundstruktur der ActThom bzw. ihre „Doppelbödigkeit“ (*Klauck*, Apostelakten 156).

²²⁰ Vgl. *Bremmer*, Acts 75, der allerdings den Hauptakteur selbst mit dem *pasgriba* identifiziert, obgleich dessen Bruder gemeint ist, der im gesandten Brief als Mitabsender auftaucht (vgl. dazu die Übersetzung des Syrers bei *Klijn*, Acts [2003] 184).

²²¹ Vgl. *Luther*, Chronologie 193. Vgl. dazu auch den Hinweis bei *Drijvers*, Thomasakten 298, auf „iranische Lehnwörter“ in der syrischen Version des Perlenliedes, was insofern insbesondere Edessa ins Spiel bringt, da die Stadt als „Tochter Parthiens“ (ebd.) gesehen wurde: Als Rom sich zu Beginn des 2. Jh.s anschickte, den Euphrat zu überqueren, wandte sich Edessa zunächst „hilfesuchend an die Parther“ (*Klijn*, Edessa 18-21, hier 19).

²²² Vgl. *Luther*, Chronologie 193, näherhin ebd. Anm. 49.

auszuwerten sind: die Angabe der Stadt Andrapolis (3,9), der Umstand der hebräischen Sprache des Thomas,²²³ ein Löwe, der den Weinschenk zerfleischt (8,11f.) und schließlich die Rolle eines Königs namens Gundafor (2,1; 17-27).

Andrapolis ist dabei wohl a priori in dem Sinne metaphorisch zu verstehen, dass der Apostel „zu den Menschen“ gesandt ist, eine reale Referenzgröße, die Schlüsse auf die Lokalisierung zuließe, lässt sich hierzu nicht finden.²²⁴ Das in der ersten Tat thematisierte Sprachproblem zwischen Thomas und seinen Predigtadressaten lässt sich wohl am ehesten damit erklären, dass reale Verhältnisse reflektiert werden: In einer zweisprachigen Gegend wie Syrien las man als *lingua Franca* durchaus Griechisch, sprach und schrieb aber selbst Syrisch.²²⁵

Wenn der in der ersten Tat auftretende Löwe zur Lebenswelt des Verfassers gehören sollte, trägt er zur Frage der Lokalisierung insofern etwas bei, als diese Tiere in der Antike in Vorderasien verbreitet waren, während „Europa keine frei lebenden Löwen“²²⁶ kannte. Damit können Erfahrungen mit Löwen durchaus zur kulturellen Kompetenz eines Verfassers gehören, der in Ostsyrien beheimatet ist.²²⁷ Der in der zweiten Tat auftretende König Gundafor (Γυνδάφορ) ist ein historischer Regent, der, durch Münzfunde und Inschriften belegt, als König Gondophernes ein indo-parthisches Reich regierte, wobei als Regierungszeit mit 30-10 v.Chr. und 20-46 n.Chr. unterschiedliche Zeiträume angegeben werden.²²⁸ Nicht nur, dass der Erzählung mit dieser biografischen Komponente ein historischer Anstrich verliehen wird, vielmehr reflektiert sie hinsichtlich der Lokalisierung der ActThom die bestehenden Verbindungen Ostsyriens mit Parthien.²²⁹

Schließlich stellen einige Textbeobachtungen der ActThom eine Nähe zu zwei Theologen des ostsyrischen Raumes her. Zum einen handelt es sich um den aus Edessa stammenden Christen *Bardesan* (154-222), der am Hof König Abgars IX.

²²³ Zumindest wird explizit erwähnt, dass Thomas das Brautlied (6,5-7,12) auf Hebräisch vorträgt (8,3). Auch problematisiert Thomas selbst die Sprachunterschiede bereits bei seiner Berufung nach Indien zu gehen (1,4).

²²⁴ *Klijn*, Acts (1962) 164, spricht von einer „unknown town“, was sich auch auf die vom Syrer genannte Stadt „Sandaruk“ bezieht. *Van den Bosch*, India 131, spekuliert, ob Sandaruk ursprünglich vom Syrer als Bezeichnung für den Fluss Hindus (vgl. Sandaruk/Andrapolis als Hafenstadt: ActThom 3,9) gewählt worden sein könnte, was der Grieche nicht mehr verstand, weswegen er Sandaruk mit dem „more conceivable name“ (ebd.) Andrapolis ersetzte.

²²⁵ Vgl. *Klauck*, Apostelakten 158. Dagegen *Lipsius*, Apostelakten 346, der die hebräische Sprache des Thomas als Indiz dafür wertete, „dass die Acten in griechisch-redenden Gegenden verfasst sind“.

²²⁶ *Richter*, Löwe 704.

²²⁷ Dabei ist freilich auch an eine Analogiebildung zu EvThom 7 zu denken, worauf *Drijvers*, Thomasakten 307 Anm. 18, hinweist. Hier wird der Mensch als „verflucht“ bezeichnet, den ein Löwe frisst.

²²⁸ Vgl. *Van den Bosch*, India 132f., für die Diskussion der unterschiedlichen Regierungszeiten Gundafors in der Forschung vgl. ebd., India 133 Anm. 25.

²²⁹ Vgl. *Van den Bosch*, India 125-148, *Drijvers*, Thomasakten 298, *Klauck*, Apostelakten 156f., *Klijn*, Edessa 18-21.

lehrte.²³⁰ Analog zu den in die ActThom aufgenommenen hymnischen Stücken, wie etwa das Brautlied (6,5-7,12) und das Perlenlied (108-113), verfasste beispielsweise auch dieser 150 Psalmen.²³¹ Zum anderen ist das Augenmerk auf einen einflussreichen christlichen Denker Syriens, *Tatian*, zu richten, da, wie *Drijvers* herausgearbeitet hat, „der Grundgedanke“²³² der ActThom in der *Oratio ad Graecos* Tatians zu finden ist.

2.6.2 Textexterne Hinweise

Durch die beigebrachten textinternen Indizien erscheint insgesamt Ostsyrien als Entstehungsgebiet der ActThom sehr plausibel, wobei mit Edessa auch ein konkreter Ort genannt werden kann.

Darüber hinaus sprechen auch textexterne Beobachtungen für diese Lokalisierung, bestimmt etwa die Mitte des vierten Jahrhunderts zu datierende²³³ lateinische *Passion des Thomas* explizit Syrien als dessen Aufenthaltsort: „Rex Indorum Gundaforus misit praepositum suum ad Syriam“²³⁴ – entgegen der Angabe in den griechischen ActThom, die den Apostel zunächst in Jerusalem platzieren (1,1). Auch stand der mesopotamische Religionsgründer *Mani* in Schriftverkehr mit Edessa,²³⁵ ein Faktum, das wegen der Interpolationen des von ihm gegründeten Manichäismus mit den ActThom und insbesondere mit dem Perlenlied zu beachten ist.²³⁶

Auch bei Berücksichtigung der Bedeutung für das frühsyrische Christentum kristallisiert sich Edessa als der zu favorisierende Ort heraus: 190 wurde etwa ein

²³⁰ *Drijvers*, Thomasakten 301, macht auf ActThom 91, den Traum des Charis, aufmerksam, eine Stelle, die aus dem „Buch der Gesetze der Länder“ Bardesans (vgl. die Edition von *Nau*, *Patrologia* 490-505) zitiert; ferner sieht *Drijvers* „Spuren der bardesanischen Gedankenwelt“ (Thomasakten 294) u.a. in ActThom 32 (die „vier stehenden Brüder“ als Hinweis auf die Kosmologie Bardesans). Vgl. zu Bardesan auch *Drijvers*, Antioch XI-XIII sowie ebd., II 20, wo er den ActThom „treffende Ähnlichkeiten mit der Gedankenwelt Bardais□ans“ zuschreibt, den instruktiven Beitrag von *Schaeder*, Bardesanes 21-74, sowie *Wegenast*, Bardesanes 824.

²³¹ Vgl. *Wegenast*, Bardesanes 824. Vgl. auch die Epiklesen in ActThom 27.50, die „Parallelen in den Fragmenten der bardesanischen Hymnen“ (*Drijvers*, Thomasakten 301) haben, die Ephräm der Syrer (ca. 300-373) bewahrt hat.

²³² *Drijvers*, Thomasakten 300. Vgl. auch *Klauck*, Thomasakten 187-190, der sich bei dieser generellen Einschätzung der ActThom *Drijvers* anschließt. *Tatian* stammt eigenen Angaben zufolge aus Assyrien (Or Graec 42) und damit „anywhere Eastern of the Euphrates“ (*Edwards*, *Tatian* 335), wobei Edessa etwa 100 km östlich des Euphrat (vgl. Bibelatlas, Karte B VI 2) gelegen ist.

²³³ Vgl. *Zelzer*, Thomasakten XXVf., der sich damit gegen die u.a. von *Söder*, Apostelgeschichten 13, vorgetragene Vermutung wendet, die Passio stamme von Gregor von Tours (2. Hälfte 6. Jh.). Vgl. auch seine Ausführungen in *ders.*, Datierung 190-194, wo er u.a. das sich auf Beobachtungen *Altaners* stützende Argument nennt, Augustinus „habe außer der Bibel griechische Texte nur in lateinischer Übersetzung zur Kenntnis genommen“ (ebd. 192), sodass die lateinische Passio zur Zeit Augustins (354-430) schon vorgelegen haben muss.

²³⁴ Zit. nach *Zelzer*, Thomasakten (Passio 1,3).

²³⁵ *Baus*, Manichäismus 300, weiß auch von einer Missionsreise Manis bis Nisibis, eine von Edessa etwa 200 km östlich gelegene Stadt.

²³⁶ Vgl. *Bremmer*, Acts 76. Wie *Klauck*, Apostelakten 160, bemerkt, ist eine unmittelbare manichäische Verfasserschaft der ActThom freilich „schon aus zeitlichen Gründen auszuschließen“, wengleich *Klauck* für die ActThom und den Manichäismus denselben Milieuhintergrund postuliert (ebd.).

gewisser Palut im syrischen Antiochia zum Bischof von Edessa geweiht.²³⁷ So zeigt neben der Bezeugung des Christentums in der Stadt bereits im ersten Jh.²³⁸ und weiteren Belegen²³⁹ nicht zuletzt diese kirchenpolitische Handlung das Gewicht Edessas für Ostsyrien.

Damit spricht zusammengenommen vieles für *Edessa als Ort der Entstehung* der ActThom, auch wenn etwa *Myers* in ihrer Monographie die Abfassung der ActThom als Kontrastbildung zum erstarkenden Manichäismus sieht und nicht zuletzt wegen der Berührungen Manis mit Nisibis diese von Edessa etwa 200 km östlich gelegene Stadt als Ort der Entstehung postuliert.²⁴⁰ Insgesamt legen jedoch insbesondere die Rolle zahlreicher Eigennamen in den ActThom als Metapher für Edessa oder das angrenzende Gebiet, inhaltliche und stilistische Berührungen mit dem Edessener Bardesan und nicht zuletzt die politische und kirchenpolitische Dominanz Edessas für Ostsyrien die Lokalisierung der Akten in dieser Stadt nahe. Der Ortsname Edessa entspricht dabei dem heutigen Urfa in der südöstlichen Türkei.²⁴¹ Auch bleibt unabhängig von der Frage, ob etwa Edessa oder Nisibis zu favorisieren ist, mit Blick auf die Diskussion in der Forschung in jedem Fall zu würdigen, dass der Ort bzw. die Region der Provenienz der Thomasakten – gerade im Vergleich mit anderen Schriften des (nach)neutestamentlichen Zeitalters – erstaunlich präzise zu bestimmen ist.

2.7 Datierung

Wenngleich die ActThom in der Forschung überwiegend auf die erste Hälfte des dritten Jh.s datiert werden,²⁴² ergibt sich durch eine Frühdatierung im 2. Jh. von *LaFargue*²⁴³ und eine Spätatierung Ende 3. bzw. Anfang 4. Jh. bei *Attridge*²⁴⁴ bzw. neuerdings bei *Myers*²⁴⁵ ein zeitlicher Korridor von gut 150 Jahren. So ist zu

²³⁷ Vgl. *Baus*, Ausbreitung 240.

²³⁸ Vgl. Bibelatlas, Karte B VI 2.

²³⁹ Auch beriet eine Synode von Edessa Ende des 2. Jh.s die Frage des Ostertermins (*Eusebius*, h.e. 5,23,4). Ebenso deutet der bei einer Überschwemmung im Jahr 201 zerstörte Versammlungsraum der Christen Edessas auf ein reges Gemeindeleben hin (vgl. *Schaeder*, Bardesanes 72); auch ist wegen seiner Grabstätte eine Thomasverehrung in Edessa seit dem vierten Jh. (Ephräm, Egeria; vgl. *Klauck*, Apostelakten 156) nachzuweisen.

²⁴⁰ Vgl. *Myers*, Epicleses 43f. Ferner führt sie die Bedeutung des Eigennamens Mygdonia als Metapher für Nisibis an (vgl. ebd., 42f., zur Sache s. oben).

²⁴¹ Vgl. *Jones*, Provinces 216, *Klijn*, Edessa 10.

²⁴² *Bremmer*, Acts 77, nennt "the 220s or 230s as the date of composition". Vgl. schon im Jahr 1883 *Lipsius*, Apostelgeschichten 346 („das zweite Viertel des 3. Jahrhunderts“), und *Bornkamm*, Mythos 1, in den 1930er Jahren. Vgl. in der jüngeren Forschung auch *Drijvers*, Thomasakten 290, *Hartin*, Role 248, *Hopkins*, World 154, *Klauck*, Apostelakten 157 und *Klijn*, Acts (2003) 15, die ebenso von diesen Daten ausgehen. *Lapham* gibt diesbezüglich ein offeneres Votum ab, wenn er summarisch von einem „comparatively early date before liturgical conventions became fixed“ (Introduction 126) spricht.

²⁴³ *LaFargue* spricht ohne weitere Angaben oder Indizien davon, dass diese Datierung "commonly supposed" ist (*LaFargue*, Language 1).

²⁴⁴ Vgl. *Attridge*, Thomasakten 378, *ders.*, Acts 531, wobei *Attridge* zwischen einzelnen, älteren Personaltraditionen und der vorliegenden Textgestalt (*ders.*, Thomasakten 378) differenziert.

²⁴⁵ Vgl. *Myers*, Epicleses 54f., die damit den Ansatz ihres Lehrers *Attridge* auszubauen versucht.

klären, welche Argumente für eine Datierung benannt werden können und auf welchen Entstehungszeitraum die ActThom einzugrenzen sind.

Bezeugt sind die ActThom in der antiken Literatur ab der zweiten Hälfte des vierten Jh., wozu auch Belege bei Augustinus gehören,²⁴⁶ der seinerseits die Benutzung der Akten durch die Manichäer überliefert.²⁴⁷ Da dem Nordafrikaner zufolge die Manichäer auf die ActThom bereits als feste Sammlung zurückgreifen können, müssen sie vor dem Aufkommen des Manichäismus entstanden bzw. kompiliert worden sein.²⁴⁸ Zudem lässt sich in Einzelnachweisen²⁴⁹ der Einfluss der ActThom auf das Selbstverständnis Manis und auf manichäische Schriften belegen.²⁵⁰ Durch die Bezeugung im vierten Jh. und gegründet auf der damit zusammenhängenden Annahme, dass der erstarkende Manichäismus bereits zu einer Version der ActThom Zugang hatte,²⁵¹ lässt sich als *terminus ante quem* für die Entstehung der ActThom die Wende vom 3. zum 4. Jh.²⁵² ansetzen.

Für die Frage nach der frühestmöglichen Datierung ist zunächst die offensichtliche Kenntnis zahlreicher ntl Texte von Bedeutung, denn die „ca. 700 neutestamentlichen Zitate oder Anspielungen“²⁵³ legen bereits einen hohen Verbreitungsgrad der entsprechenden Überlieferungen nahe. Im fraglichen geographischen Raum Ostsyriens müssen hinsichtlich der ntl Referenztexte insbesondere die Evangelienstoffe verfügbar gewesen sein, gut möglich, dass an die in Syrien von Tatian wohl Ende des 2. Jh. n.Chr.²⁵⁴ geschaffene

²⁴⁶ Vgl. etwa *Augustinus*, Faust 14. Weitere Nachweise bei *Attridge*, Thomasakten 378, u.a. das 377 fertig gestellte *Panarion* des *Epiphanius*, wo der Gebrauch der ActThom bei den Enkratiten belegt ist.

²⁴⁷ Vgl. *Augustinus*, Faust 14; *Poirier*, Actes 268-270.

²⁴⁸ Gegen *Myers*, *Epiculeses* 54, die die Komposition der ActThom als christliche Kontrastbildung zum aufkommenden Manichäismus sieht und die Phase des Redigierens, die im Wesentlichen zum heutigen Bestand der Akten führte, entsprechend später datiert (Ende 3. Jh.). Vgl. aber *Nagel*, *Apostelakten* 171-173 und die Bekräftigung seiner Analysen durch *Poirier*, Actes 286f.

²⁴⁹ Vgl. *Poirier*, Actes 279-286, der diverse manichäische Papyrusfragmente diskutiert.

²⁵⁰ Ein überzeugendes Beispiel ist ein Teil des manichäischen Psalters, der für die ActThom „nahezu textkritischen Wert besitzt“ (*Nagel*, *Apostelakten* 173), der Nekrolog der Psalmoi Sarakoton (142,27-29, zit. n. *Nagel*, *Apostelakten* 173).

²⁵¹ Die ältere Forschung ging mit großer Selbstverständlichkeit von manichäischen Interpolationen in den ActThom aus (vgl. *Bornkamm*, *Mythos* 55f.104.115-117, *Bousset*, *Thomasakten* 1-39, der grundsätzlich eine manichäische Redaktionsschicht postulierte, *Lipsius*, *Apostelgeschichten* 346), während sich, gestützt durch die ausgewerteten Nag-Hammadi-Funde (vgl. *Klauck*, *Apostelakten* 160), gegenwärtig eher die Vorstellung eines gemeinsamen Milieuhintergrundes (diesbezüglich einschlägig *Drijvers*, *Thomasakten* 290f.302f., vgl. auch *Poirier*, *Manichéisme* 263-287, *Tissot*, Actes 227f.) durchsetzt, wobei auch eine Gegenstimme von *Myers* zu vernehmen ist, indem sie in den ActThom „a subtle refutation of Manichaeism“ entdeckt (*Myers*, *Epiculeses* 54).

²⁵² Der von *Bremmer*, *Acts* 77, als *ante quem* genannte Zeitraum, Beginn der 240er Jahre, mit der Begründung, der neue Machthaber Šapur habe „his formidable shadow over the region“ (ebd.) gebracht, überzeugt nicht. Auch sonst sind die von *Klauck*, *Apostelakten* 157, als „minutiöse Details“ bezeichneten Angaben *Bremmers* wenig plausibel, ist ihnen doch ein zu großes Zutrauen in die Argumentationskraft politischer Gegebenheiten Ostsyriens zu unterstellen.

²⁵³ *Drijvers*, *Thomas* 431.

²⁵⁴ Während allgemein Lebensdaten des Justinschülers Tatian kaum erhoben werden können, ist die Rückkehr in seine ostsyrische Heimat im Jahr 172 (*Wegenast*, *Tatian* 533) anzusetzen.

Evangelienkompilation des *Diatessaron* zu denken ist.²⁵⁵ Zudem sind die ActThom innerhalb der fünf alten Apostelakten eher zu den jüngeren Vertretern zu rechnen, wenn sie nicht gar das späteste Produkt nach den ActPl, ActJoh, ActAndr und ActPetr darstellen, wobei die möglichen literarischen Abhängigkeitsverhältnisse der Apostelakten zueinander kontrovers diskutiert werden.²⁵⁶ Allein schon aus diesen Gründen ist dabei gegen *LaFargue* von einer Datierung in das nicht näher eingegrenzte 2. Jh. stark abzuraten.

Vielmehr lässt sich als frühestmögliche Entstehungszeit der Akten die Wende vom zweiten zum dritten Jh.²⁵⁷ nennen: Schließlich stand ab dieser Zeit *Tatians Diatessaron* und, wie *Drijvers* nachgewiesen hat,²⁵⁸ insbesondere dessen *Oratio ad Graecos* nach seinem Ausschluss aus der römischen Christengemeinde und der damit verbundenen Rückkehr in seine mesopotamische Heimat als Grundlage und religionsgeschichtlich-theologische Referenzgröße für die ActThom zur Verfügung. In diese Zeit weist auch das Wirken des christlich-gnostischen Theologen Bardesan von Edessa, ein Umstand, der wegen der nachweislichen Berührungen der bardesanischen Hymnen mit den ActThom zu beachten ist.²⁵⁹

Eine präzisere Zeitangabe als pauschal das dritte Jh. für die Entstehung der ActThom lässt sich allerdings durch das *Interesse der Akten an Indien* festlegen. Denn selbst in der Alten Kirche lässt sich für das Apostolat des Thomas in Indien kein Beleg finden, vielmehr gilt er als Missionar Parthiens, des heutigen Iran.²⁶⁰ Wenn auch in der Forschung neuerdings andere Versuche unternommen werden, die „Indienfrage“ zu beantworten,²⁶¹ ist zunächst an bestehende Verbindungen zwischen Syrien und Indien zu denken,²⁶² die einen Kulturtransfer zwischen beiden Regionen ermöglicht haben. Ferner dürfte das syrische Christentum, selbst

²⁵⁵ Vgl. allein die Verweise auf das Diatessaron der in NTAp⁶ II gebotenen Übersetzung der ActThom. Mit dem Diatessaron als „the basic text“ (*Klijn*, Acts [2003] 8) rechnet auch *Klauck*, Apostelakten 158.

²⁵⁶ Vgl. *Drijvers*, Thomasakten 290, der wie schon *Klijn*, Acts (1962) 18-26, als Schnittmenge zwischen den Apostelakten lediglich einen „gemeinsamen Traditions- und Milieuhintergrund“ postuliert. Dagegen *Klauck*, Apostelakten 158, der „mit hoher Wahrscheinlichkeit“ eine Abhängigkeit der ActThom von ActJoh und ActAndr annimmt.

²⁵⁷ Die von *Bremmer*, Acts 77, als terminus post quem genannte Zeit 212/213 (Absetzung König Abgars von Edessa durch die Römer) ist dabei schon von sich aus nicht nachzuvollziehen, da zu dieser Zeit „Roman influence“ (*Bremmer*, Acts 77) bereits ein Jh. lang in Edessa (vgl. *Klijn*, Edessa 18-21) zu verzeichnen ist.

²⁵⁸ Vgl. *Drijvers*, Thomasakten 300-302.

²⁵⁹ Vgl. *Drijvers*, Thomasakten 301. Schon *Lipsius*, Apostelgeschichten 346 und *Preuschen*, Hymnen 73-80, gingen von der „Bekanntschaft mit ächten Hymnen des Bardesanes“ (*Lipsius*, Apostelgeschichten 346) aus.

²⁶⁰ Vgl. *Euseb*, h.e. III,1,1, demzufolge der Apostel Bartholomäus als Indienmissionar gilt.

²⁶¹ So ist die Kompilation der ActThom angesichts des aufkommenden Manichäismus nach *Myers* eine Gegenreaktion auf die Missionstätigkeit Manis und seiner Anhänger in Indien, womit die Trägergruppe der Akten u.a. als „the real twin of a heavenly power (...) not Mani but Thomas“ (*Myers*, Epicleses 54) zu etablieren beabsichtigt.

²⁶² Vgl. *Drijvers*, Jews 89f., mit dem Hinweis auf die über Edessa nach Osten führende Seidenstraße, ferner *Klijn*, Acts (1962) 28f., mit Quellenangaben ebd. (2003) 18, und insbesondere *van den Bosch*, India 137f.

vom Missionsgeist des judenchristlichen Wanderradikalismus gegründet,²⁶³ ermutigt gewesen sein, das angenommene Christentum weitertragen zu wollen und eine Missionsschrift in der Manier der ActThom zu komponieren, was damit auch ein *Motiv der Abfassung* darstellt.²⁶⁴ Zusätzlich ergibt dabei die Berücksichtigung der Zeitgeschichte, dass um das Jahr 222 Bardesan eine indische Gesandtschaft in Edessa empfing; auch verfasste Bardesan in dieser Zeit eine Schrift über Indien.²⁶⁵

Vor dem Hintergrund des religions- bzw. geistesgeschichtlichen Horizonts, der die fragliche Entstehungszeit zwischen Tatian und Mani festlegt und bei Berücksichtigung der Bedeutung Bardesans, lässt sich damit die hauptsächliche redaktionelle Tätigkeit, die zum Grundbestand der überlieferten ActThom führte, auf das zweite Viertel des dritten Jh.s²⁶⁶ datieren. Dabei ist diese Terminierung insofern dynamisch zu verstehen, weil die Thomasakten nach der Kompilation der „frühesten Form“²⁶⁷ Bearbeitungen unterzogen wurden und Interpolationen stattfanden.

²⁶³ Vgl. *Niederwimmer*, Askese 180f., *Drijvers*, Jews 88-90, *Myers*, Epicleses 63, Anm. 15. Das Motiv der Wanderschaft des Thomas ist damit nicht nur gattungsmäßig stereotyp (vgl. *Söder*, Apostelgeschichten 21-51) für die ActThom vorgegeben bzw. prägend.

²⁶⁴ Ähnlich *van den Bosch*, India 143f.

²⁶⁵ Vgl. die Notiz bei *Porphyrus* (FGH 719 F 1), zit. nach *Bremmer*, Acts 77. Vgl. auch *Klauck*, Apostelakten 157, *Wegenast*, Bardesanes 824.

²⁶⁶ Dabei kann *Eusebius'* Nachricht aus dem vierten Jh., *Origenes* (ca. 185-254) habe Kenntnis von allen fünf alten Apostelakten (ActJoh, ActPetr, ActPl, ActAndr, ActThom) gehabt, ohne Weiteres seitens des Eusebius anachronistisch eingefärbt sein, sodass dann Origenes zur Frage der Datierung nichts beitrüge (gegen *Bremmer*, Acts 77). Andererseits war Origenes ein mobiler Theologe, der sich selbst desöfteren etwa in der arabischen Provinzhauptstadt Bostra aufhielt (vgl. *Baus*, Urgemeinde 415).

²⁶⁷ *Klauck*, Apostelakten 153. Zur Darstellung der Genese der Akten vgl. die Ausführungen zur literarischen Integrität der Akten.

3 Sprachliche Untersuchungen zur ersten Tat (ActThom 1-16)

3.1 Sprachliche Analyse

Hinsichtlich der Textabgrenzung liegt es neben dem inhaltlichen Interesse dieser Studie, die erste Tat der ActThom in den Mittelpunkt zu stellen, auch von textlichen Indizien her auf der Hand, 1-16 als eigenen, zu ActThom 17 abgegrenzten Abschnitt zu begreifen und gesondert zu untersuchen: So gelangt Thomas erst am Ende der ersten Tat (16,8c) zu seinem 1,3 genannten Ziel Indien, sodass die zentrale Handlung der ersten *πράξις*, die königliche Hochzeit in Andrapolis (4-16), den nachfolgenden, in Indien spielenden *πράξις* vorausgeschickt wird und damit die erste Tat bezüglich des örtlichen Settings einen eigenen Abschnitt bildet. Nicht nur dieser Ortswechsel markiert dabei einen deutlichen Einschnitt, auch formiert sich ab 17 eine neuartige Figurenkonstellation um Thomas, zu der insbesondere König Gundafor (17), seine Freunde (20) und sein Bruder (21) gehören.¹ So sollen im Folgenden methodisch getrennt die „drei Aspekte des Erzählens“², die sich mit der neueren Forschung in *Story*, *Text* und *Erzählvorgang bzw. Narration*³ unterscheiden lassen, untersucht werden.⁴ So werden Strukturen und grundlegende Charakteristika der ersten Tat beschrieben, sodass sich daran die Beschreibung des Aufbaus dieser Texteinheit anschließen kann.

3.1.1 Story

3.1.1.1 Darstellung der Ereignisfolge

Um einen Überblick über den Handlungsverlauf zu erhalten, werden im Folgenden in chronologischer Form die in der ersten Tat überwiegend linear, also unmittelbar nacheinander erzählten Ereignisse, die Events,⁵ aufgelistet. Diese die Story konstituierende Ereignisfolge lässt sich folgendermaßen darstellen:

Jesus sendet Thomas als Missionar nach Indien (1-2)

Thomas und Abban segeln bis Andrapolis (3)

Thomas folgt der Einladung zur Hochzeit (4)

Thomas wird auf der Feier ausgegrenzt / grenzt sich selbst ab (5,1-6,3)

¹ Vgl. diesbezüglich auch die literarkritischen Überlegungen zur ersten Tat.

² *Ebner/Heininger*, Exegese 68.

³ Bezogen auf die ActThom existiert eine „Thomasstory“ mit einer Reihe von Ereignissen (*Events*) und Handlungsträgern. Die konkrete Umsetzung der Story ist im vorliegenden *Text* realisiert, wobei der *Erzählvorgang* „den Akt des Erzählens bzw. dessen kommunikativen Aspekt“ (*Ebner/Heininger*, Exegese 68) meint, also nach Wechselbeziehungen zwischen dem Erzähler und den Erzähladressaten fragt.

⁴ Grundlage ist der von Bonnet herausgegebene griechische Text (*M. Bonnet*, Acta Thomae, in: Acta Apostolorum Apocrypha II/2, Darmstadt 1990 [Repr. v. 1903], 99-291), dessen Kapitel zur fundierteren Darstellung in Verse eingeteilt sind.

⁵ Damit die Darstellung übersichtlich bleibt, werden dabei angesichts des Umfangs der ersten Tat einzelne Events zu einem Event zusammengefasst.

Thomas singt Brautlied (6,4-7,12)
 Flötenspielerin zeigt sich Thomas zugetan (8,1-9,5)
 König zwingt Thomas im Brautgemach für Brautpaar zu beten
 (9,6-10,10)
 Jesus predigt dem Brautpaar Enthaltensamkeit (11-12)
 Brautpaar übernimmt Enthaltensamkeit (13)
 Braut bekennt sich zum „anderen Gamos“ (14)
 Bräutigam spricht Dankgebet (15)
 König lässt nach Indien abgereisten Thomas
 verfolgen (16,1-4)
 Flötenspielerin bekehrt König (16,5-7)
 Gemeinde geht zu Thomas nach
 Indien (16,8f.)

3.1.1.2 Die Analyse der Figurenkonstellation

Bei dem Versuch, die Beziehungen der Erzählfiguren untereinander zu rekonstruieren und die ActThom 1-16 zugrundeliegende Figurenkonstellation offen zu legen, erweist sich das bei *Ebner/Heininger* vorgeschlagene, aus den Arbeiten *Propps* und *Greimas*' gewonnene Aktantenmodell⁶ hilfreich. Dabei ist zunächst Thomas in den Blick zu nehmen, der in der ganzen ersten Tat Hauptakteur ist: Er wird zur Mission nach Indien beauftragt (1-2), folgt der Einladung zur Hochzeitsfeier in Andrapolis (4,9), führt dort ein Streitgespräch über kulinarische Askese (5,1-4), trägt während des Banketts das Brautlied vor (6,4-7,12), veranlasst durch eine erfüllte Prophezeiung die Flötenspielerin der Feier zu einem handfesten Bekenntnis über seine Rolle bzw. Bedeutung (9,3d) und betet schließlich für das Brautpaar (10). Auch wenn er nach dem Gebet die Szene verlässt (ἀπῆλθεν; 10,10e) und sich erst am Ende eine knappe Notiz von seiner Ankunft in Indien findet (16,8), bleibt er in der Wahrnehmung der Erzählfiguren als Handlungsträger präsent. So hält der Bräutigam den in der Brautkammer auftretenden Jesus für den Apostel (11,4) und bekräftigt dies sogar trotz des Klärungsversuchs Jesu (Ἐγὼ οὐκ εἰμὶ Ἰουδαῖος ὁ καὶ Θωμᾶς ἀδελφὸς δὲ αὐτοῦ εἰμὶ; 11,5), indem er im Dankgebet nach der enkratitischen Jesus-Predigt davon spricht, dass Jesus bzw. ὁ κύριος διὰ τοῦ ξένου ἀνδρὸς κηρυχθεὶς (15,1e).⁷

⁶ Vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 78f. Dieses Schema besteht aus fünf Aktanten, die „die handelnden Personen in ihren Beziehungen zueinander“ (*Ebner/Heininger*, Exegese 78 Anm. 17) repräsentieren: Ein *Adressant* sendet einen *Helden* zu einem (oder mehreren) *Adressaten*, wobei auf den Helden eine gegnerische (*Opponenten*) und eine helfende Seite (*Adjuvanten*) einwirkt. Zum „metasprachlichen Charakter“ (*Greimas*, Semantik 159) der Aktanten im Unterschied zu den Akteuren, mit denen die konkreten Erzählfiguren gemeint sind, vgl. ebd. 158-165.169-172.

⁷ Nach *Pesthy*, Thomas 67, sind Thomas und Jesus hier „really interchangeable“, vgl. *Klauck*, Apostelakten 161. Wenn auch aus der Leserperspektive die Identität des Predigers (12) eindeutig ist (εἶδεν τὸν κύριον Ἰησοῦν; 11,3a), ist sie in der Wahrnehmung des Bräutigams unklar: So bezeichnet er den Prediger lediglich als ξένος ἀνὴρ (15,1e), sofern man die Verkündigung (κηρύσσω; 15,1f) auf die „Traupredigt“ und nicht etwa auf das Gebet (10) bezieht. Diese schillernde Identität Jesu bzw. des Apostels mag fiktionsintern bedingt sein

Auch der König macht schließlich für den Sinneswandel des Brautpaares, nicht im herkömmlichen Sinn die Hochzeitsnacht zu verbringen, Thomas verantwortlich, indem er ihn als φάρμακος (16,1h) bezeichnet und seiner habhaft werden will (16,3). In mehreren Figurenreden⁸ bleibt damit Thomas auch nach seinem Gebet in der Brautkammer der Handlungsträger, der auf die Erzählfiguren entscheidend einwirkt und sich deshalb insgesamt eindeutig in der Rolle des Helden befindet. Dies kann festgehalten werden, auch wenn Jesus in eine gewisse Nähe zur Heldenrolle des Thomas rückt, was narrativ mit dem Zwillingmotiv (11,3b.5) besonders eindrücklich geschildert wird.⁹

Nach seinen Relationen zu den anderen Erzählfiguren befragt, ist Jesus zunächst grundsätzlich derjenige, der Thomas zu den Indern schickt (1,6) und damit die entscheidenden Handlungsimpulse für die rahmenden Events der ersten Tat (1-3; 16,8f.) setzt. Mit Blick auf 4-16 fällt auf, dass zwar zunächst der andrapolitanische König Thomas einlädt (4,6), allerdings durch den Held selbst die Königsrolle doppelt besetzt wird, indem Thomas in einem Streitgespräch klarstellt:

Δια μείζον τι τῆς βρώσεως ἢ καὶ τοῦ πότου ἦλθον ἐνθάδε καὶ ἵνα τὸ θέλημα τοῦ βασιλέως τελέσω. (5,3c.d)

Nicht um Speise und Trank willen, wozu ja der König von Andrapolis einlädt, weiß sich der Held also gesandt, vielmehr will er τὸ θέλημα eines anderen, des eigentlichen Königs erfüllen, womit bei Berücksichtigung des an Thomas ergangenen Missionsbefehls (1,6) nur Jesus gemeint sein kann.¹⁰ Insofern entpuppt sich aus der Sicht des Helden Jesus als eigentlicher Adressant auch für das Wirken des Thomas auf der Hochzeit in Andrapolis.¹¹ Gleichzeitig ist die Einladung des Königs zur Hochzeitsfeier aus der Sicht des Thomas transparent hin auf das Wirken Jesu (3,1f; 5,3d), der damit Thomas nicht nur nach Indien, sondern letztlich auch zur Hochzeitsfeier schickt, womit die Betrachtung der Figurenkonstellation zur Frage nach den Adressaten führt. Zweifelsohne gehören dazu die Bewohner Indiens, schließlich wird der Held ausdrücklich zu ihnen gesandt (1,3.6), was am Ende der ersten Tat auch eingelöst wird (16,8). Dabei ist

durch die offene Äußerung Jesu gegenüber dem Brautpaar, er sei ein (!) Bruder Thomas' (11,5c).

⁸ Auch durch die Rede bzw. das Gebet der Braut wird Thomas von den Brauteltern als Verantwortlicher ausgemacht, indem sie Thomas als den von der Braut genannten ἀνὴρ ἀληθινός (14,7c) identifizieren.

⁹ Problematisch ist an dieser Beurteilung freilich, dass Thomas in der Rahmenerzählung ab 10,10e faktisch nicht mehr als Akteur auftritt und er gewissermaßen von Jesus abgelöst wird (11,3), der letztlich sich selbst (?) zum Brautpaar „sendet“. Wenn die Heldenrolle allerdings Jesus zugesprochen wird, stellt sich zum einen die Frage, wem dann der Part des Adressanten zukommt. Zum zweiten ist mit Blick auf die ganze erste Tat Jesus derjenige, der Thomas zu den Indern schickt, was auch als realisiert erzählt wird (vgl. die Inclusio 1,3; 16,8f.).

¹⁰ Vgl. die Einwilligung des Thomas in die Sendung durch Jesus τὸ θέλημα τὸ σὸν γενέσθω (3,1f.), vgl. *LaFargue*, Language 76.

¹¹ Um hier auf die Analyse des Textes vorauszublicken: Der andrapolitanische König wird nach Art einer internen Analogie mit Jesus charakterisiert, indem er wie zuvor Jesus (1,8) zunächst die Verweigerung des Thomas erfährt (9,8), worauf er ihn letztlich zwingt, für das Brautpaar zu beten (9,9;), so wie Jesus Thomas zur Abreise genötigt hatte (2,10f.).

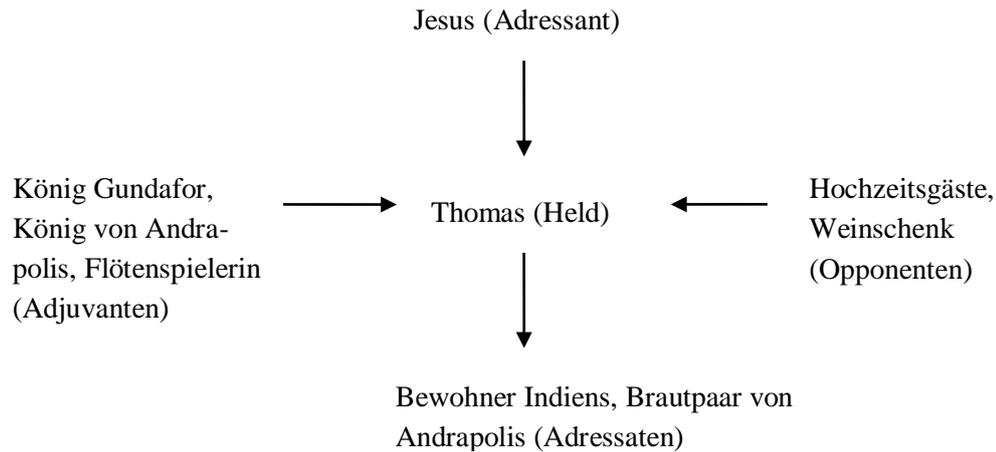
dieser Kreis um das Brautpaar der Hochzeitsfeier zu erweitern: Thomas wird zu den Brautleuten geschickt (9,6-10,10), sie sind die unmittelbaren Adressaten der enkratitischen Predigt (12) und geben ausführlich über deren Wirkung und ihre eigene Bekehrung Auskunft (14f.).

Zu denen, die den „Helden“ Thomas unterstützen, gehört zum einen der indische König Gundafor, der über seinen Erfüllungsgehilfen, den Kaufmann Abban, Thomas mit Hilfe eines Kaufvertrages als Sklave ankauft (2,6) und damit seinerseits dem Willen Jesu mit der Mission des Helden zur Durchsetzung verhilft. Der zweite in der ersten Tat vorkommende Monarch, der König von Andrapolis, nimmt eine ambivalente Position ein. Einerseits genügt er in der Sicht des Thomas letztlich dem $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$ (5,3d) Jesu, indem er den Helden zur Hochzeitsfeier einlädt und ihn zudem bittet für seine Tochter zu beten (9,6), weswegen er zunächst eindeutig der Seite der Adjuvanten zuzurechnen ist. Andererseits bezeichnet er Thomas als $\phi\acute{\alpha}\rho\mu\alpha\kappa\omicron\varsigma$ (16,1h) und will ihn um jeden Preis (16,3b) fangen lassen, nachdem er von der „schädlichen“ Wirkung seiner Predigt erfahren hat (16,1-3), sodass er sich hier eher in die Riege der Gegner des Thomas einzureihen scheint. Am Ende der ersten Tat allerdings wird der andrapolitische König als Bekehrter ($\kappa\alpha\tau\acute{\eta}\chi\eta\sigma\alpha\nu$ κατήχησαν καὶ τὸν βασιλέα; 16,7d) geschildert, sodass er insgesamt zu den Adjuvanten gezählt werden kann, wenngleich in 16,1-3 eine kurze, Thomas gegenüber kritische Szene eingeschaltet ist. Von allen Erzählfiguren der ersten Tat ist ausschließlich die Flötenspielerin Thomas gegenüber durchgängig positiv eingestellt.¹² Dabei geht die Zuneigung deutlich von ihr aus: Ausgerechnet beim Apostel bleibt sie bei ihrem Spiel stehen (5,10), blickt beim nachfolgenden Umhergehen weiterhin auf ihn (8,5f.), setzt sich nach ihrem Spiel ihm gegenüber und blickt wiederum auf ihn (8,8), gibt nach der erfüllten Prophezeiung des Thomas ein Bekenntnis über ihn ab (9,3d) und avanciert letztlich zur Gründerin einer Hausgemeinde (16,5-8a), wobei sich der „Held“ Thomas gegenüber all diesen Gunsterweisen unbeeindruckt zeigt.¹³

Die Gegnerfront speist sich aus zahlreichen Hochzeitsgästen, insbesondere den Teilnehmern des Streitgesprächs (5,1-4) und denen, die dem Bekenntnis der Flötenspielerin über Thomas nicht glauben (9,5). Als Einzelfigur gehört der Weinschenk in diese Kategorie, schließlich ohrfeigt er Thomas (6,1) und wird im weiteren Verlauf von einem Löwen zerrissen (8,11). Folgendes Schaubild illustriert zusammenfassend die Bezüge der entscheidenden Erzählfiguren zueinander:

¹² Neben der ambivalenten Rolle des Königs von Andrapolis ist auch König Gundafor mit seinem Kaufmann Abban nicht durchweg positiv gegenüber Thomas konnotiert. So setzt sich Abban, wenngleich er Thomas zur Teilnahme an der Hochzeitsfeier auffordert (Ἀπέλωμεν ; 4,8c), zu Beginn des Hochzeitssymposiums $\acute{\omega}\varsigma$ ἄτε δεσπότης εἰς ἄλλον τόπον (4,13).

¹³ Vgl. zur Zuneigung der Flötenspielerin aus der älteren Forschung *Bornkamm*, *Mythos* 71f., der zwischen den beiden Erzählfiguren „das Mysterium des $\text{ἱε\rho\rho\rho}\ \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ “ (ebd., 72) verwirklicht sieht und in dieser Form sicher über das im Text Vorgegebene hinausgeht.



3.1.2 Text

3.1.2.1 Syntaktisch-semantische Beobachtungen

Die Wortfeldanalyse von ActThom 4 lässt das die Geschehnisse in Andrapolis prägende *Wortfeld* „Hochzeit“ hervortreten,¹⁴ wobei innerhalb dieser Isotopie „Annahme“ bzw. „Ausschlagen“ der Einladung zur Hochzeit¹⁵ als eigenständige semantische Blöcke gesehen werden können. Damit bildet die positive bzw. negative Reaktion auf die Einladung eine *semantische Opposition*, die die Neuankömmlinge zur Entscheidung auffordert. Allerdings wird im Verlauf der ersten Tat das Wortfeld γάμος durch die stark enkratitische Einfärbung (12) mit Inhalten gefüllt, die dem üblichen Verständnis entgegengesetzt sind, sodass – unter Beibehaltung des Wortfelds – von einem ἕτερος γάμος (14,6c) bzw. mit den Worten Jesu sogar vom γάμος ἀληθινός (12,10d) zu sprechen ist. Ferner ist die bei der Figurenkonstellation bereits genannte Doppeldeutigkeit des θέλημα τοῦ βασιλέως (5,3d) festzuhalten, das vom Erzählverlauf her den andrapolitanischen König (4,6a), durch τὸ θέλημα Ἰησοῦ (3,1e.f) auch den aus thomanischer Perspektive eigentlichen König im Blick hat.

Das Gebet des Thomas 10,1-9 ist von zahlreichen „Genetivverbindungen und gehäuften relativischen Partizipialsätzen“¹⁶ gekennzeichnet und weist eine *dreiteilige Struktur* auf, in der jeder Teil mit einer direkten Anrede der Gottheit mittels Possessivpronomina bzw. Eigennamen¹⁷ eröffnet wird (1c; 6a-c; 9a). An diese Appellatio schließt sich in den ersten beiden Fällen eine Narratio, die Aufzählung verschiedener Attribute und Eigenschaften bzw. Leistungen der Gottheit, an (1c-5; 6d-8), während auf die dritte Appellatio eine konkrete, situationsbezogene (Für-)Bitte bzw. Deprecatio (δέομαί σου ὑπὲρ τῶν νεωτέρων

¹⁴ Dazu zählen: φωναὶ αὐλητῶν καὶ ὑδραύλεων καὶ σάλπιγγες (2b), ἑορτή (3c.5a), εὐωχέω (4c), θυγάτηρ (4d), ἐκδίδωμι (4e), ἀνὴρ (4e), γάμος (4e.5a.6b.7b.10c), χαρά (5a), πανήγυρις (5a), ἀνακλίνω (11b.c.13).

¹⁵ Zur „Einladung“ sind ἄγω 4(b), κήρυξ (6a), ἀποστέλλω (6a), κηρύσσω (6a), πανταχοῦ (6a), παρατυγχάνω (6b), ἀπέρχομαι (8c.9b.10c) zu rechnen, zu „Verweigerung“ παραιτέομαι (7a), μὴ παρατυγχάνω (7b), ὑπεύθυνος (7c) und μὴ προσκρούω (8d).

¹⁶ *Klauck*, Apostelakten 164.

¹⁷ Vgl. Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (1c), Ἰησοῦ Χριστὲ (6a) und κύριε Ἰησοῦ (9a).

τούτων; 9a.b) folgt, die im Vergleich zum übrigen Textumfang außerordentlich kurz (Vokabelverhältnis 23:1¹⁸) ausfällt und das anschließende Wirken Jesu in der Brautkammer vorbereitet. Damit liegt 10,1-9 folgende rhythmisierte Struktur zugrunde:

Appellatio I (1c)

Narratio I (1c-5)

Appellatio II (6a-c)

Narratio II (6d-8)

Appellatio III (9a)

Deprecatio (9)

Die jesuanische Rede an das Brautpaar (12,1-11) ist zu Beginn von Imperativen (Μνημονεύετε/1a; γνῶτε/2a) und im weiteren Verlauf von der häufigen Verwendung der konditionalen Konjunktion ἐὰν (2b₁; 4a; 7a; 9a) geprägt, durch die die jungen Leute zur Entscheidung aufgefordert sind. Dabei sind die ἐὰν-Sätze inhaltlich in einer klaren Abfolge von Sexualaskese (2b₁), zweimal dargelegtem negativen Kinderbild (4a; 7a) und Sexualaskese (9a) strukturiert. Diesem Befund entspricht in semantischer Hinsicht eine anschauliche Darstellung der positiven (2b-3), negativen (4-8) und nochmals positiven Folgen (9-11) der Entscheidung, Enthaltsamkeit zu üben oder nicht.¹⁹ Als drastische Mittel sind *sprachliche Oppositionen* zu werten, wobei παῖδες ἄχρηστοι²⁰ (5a) versus παῖδες ζῶντες²¹ (9b) bzw. ῥυπαρὰ κοινωνία (2b₁) versus ἐκεῖνος²² γάμος ἄφθορος καὶ ἀληθινός (10d) eine Spitzenstellung einnehmen. Ferner weckt der Erzähler Jesus mit proleptischen Äußerungen wie ἔσεσθε ἀμέριμοι (10a) Hoffnungen der Brautleute. Insgesamt weist der gesamte Text ein stark *dichotomisierendes Denken* auf, was ja auch die Analyse der Wortfelder „positiv“ (2b-3; 9-11) bzw. „negativ“ (4-8) demonstriert.

Diese Beobachtungen zeigen, dass der Erzähler die Bildfelder „Kinder“ und „eheliche Gemeinschaft“ aufgreift, mit unterschiedlichen Vorzeichen versieht und sie damit seiner grundlegenden Neuinterpretation zuführt: Die weltliche, mit der Geschlechtlichkeit verbundene Ehe ist zu verwerfen – zu Gunsten einer neuen,

¹⁸ Diese Relation ergibt sich bei Berücksichtigung von 1c-9b bzw. dem Inhalt der Bitte, der sich im ἵνα-Satz (9c) ausdrückt.

¹⁹ Zum ersten Segment gehören etwa ναοὶ ἅγιοι (2b) und ἀπαλλάσσω πλήξεων καὶ ὀδυνῶν (2d), zum zweiten τιμωρία κακίστα (4e) und δαιμόνια (5b), zum dritten παῖδες ζῶντες (9b) und ἀμέριμοι (10a).

²⁰ Bei dem mit überzeitlichem und autoritativem Geltungsanspruch vermittelten sehr negativen Kinderbild tauchen ein siebengliedriger Peristasenkatalog (6) und ein viergliedriger Lasterkatalog (8a) auf, deren strukturierendes Merkmal die Anapher ἦ ist.

²¹ In syntaktischer Hinsicht wird mit dem eher statisch-festlegenden Adjektiv ἄχρηστοι im Gegensatz zum dynamischen Partizip ζῶντες eine zusätzlich kontrastierende Wirkung erzielt.

²² Das Demonstrativpronomen ἐκεῖνος in Verbindung mit der wahren Hochzeit (10d) und dem Brautgemach der Unsterblichkeit (11b) impliziert, dass eine *bekannte Vorstellung* im Hintergrund steht. Dementsprechend beziehen sich die Verben des Imperativs Μνημονεύω (1a) und γινώσκω (2a) auf einen Erinnerungs- bzw. Erkenntnisvorgang.

unvergänglichen Gemeinschaft, aus der gar παῖδες ζῶντες, „lebendige Kinder“ (9b), hervorgehen.

Die Reaktion des Brautpaares auf die Rede Jesu wird mit der *Anapher* bzw. dem *Trikolon* ἐαυτοὺς ἐκδότους ἔδωκαν (13,1c) textlich inszeniert: Das Paar glaubt dem Herrn (ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ; 13,1b) und enthält sich der schmutzigen Begierde (ἀπέσχοντο τῆς ῥυπαρᾶς ἐπιθυμίας; 13,1d). Dabei ist diese Wendung in Bezug auf die erste Tat²³ eine Steigerung: Wurde zuvor die „Herausgabe“ (ἐκδίδωμι) von den Andrapolitanern (4,4e) bzw. vom König (9,7b) im Blick auf die Braut angebracht, so bezieht sich diese „Heraus-“ bzw. „Übergabe“ (13,1c) nun auf Braut *und* Bräutigam und wird zudem, um einen Aspekt aus der Analyse der Erzählführung vorwegzunehmen, vom Erzähler selbst, auf erster Erzählebene statt in Figurenrede angesprochen.

Die *Verteidigungsrede*²⁴ der Braut (14,1-7) konzentriert sich inhaltlich auf die Abwertung ihres alten und Profilierung ihres neuen Lebensstils, wie die semantischen Befunde zeigen.²⁵ Eine Gliederung ergibt sich aus dem umfangreichen ἐπειδή-Abschnitt²⁶ (2-7), wo die Begründung im Wechsel je zweimal positiv (2b; 3b), negativ (ἐπειδή οὐ 4b; ἐπειδή οὐκ 5b) und positiv (6c; 7c) formuliert wird.

Das *Dankgebet*²⁷ des Bräutigams (15,1-11) widmet sich vor allem grundsätzlichen (2f.) und mythologischen²⁸ (4-9) Aspekten des eigenen²⁹ Erlösungsprozesses. Als *syntaktische Struktur* ist von Beginn der Rede an (1d) bis 7b zunächst die siebenmalige Wiederholung von ὁ + Partizip Aorist festzuhalten.³⁰ Dabei markiert am Ende dieses Abschnitts ὁ ἦμην (7e) eine deutliche syntaktische Zäsur, indem sich daran Relativpronomina³¹ anschließen, wobei analog zu 1d-7b erneut die Siebenzahl eine Rolle spielt. Ferner wechselt nach der direkten Anrede des Herrn von 1d-7 (Εὐχαριστῶ σοι κύριε; 1d) der Text in 8 zur dritten Person³² über, wodurch insgesamt das Gebet in *zwei Teile* (1d-7b; 7c-11d) zerfällt. In dieses syntaktische Scharnier am Ende von 7 ist – darauf sei an

²³ Dabei tritt der Konkordanz zufolge ἐκδίδωμι in der ersten Tat nur an den genannten Stellen auf.

²⁴ Vgl. die Redeeinleitung (ἀποκρίνομαι; 1a) und das sechsfache Auftreten der kausalen Konjunktion ἐπειδή (2b.3b.4b.5b.6c.7c).

²⁵ Während für das „alte Leben“ ἔσοπτρον τῆς αἰσχύνης (2b), ἔργον τῆς αἰσχύνης καὶ τῆς αἰδοῦς (3b), ἔκπληξις (4b), γάμοι οἱ παρερχομένοι ἀπ’ ἔμπροσθεν τῶν ὀφθαλμῶν μου (6a.b) und ἀνήρ προσκαίρος (7a) stehen, ist dem „neuen Leben“ πῶλλα ἀγάπη (1c), ἰλαρότης καὶ χαρά (5a), ἑτέρος γάμος (6c) und ἀνήρ ἀληθινός (7c) zuzurechnen. Im Blick auf die Hochzeitsmetaphorik stehen sich γάμοι οἱ παρερχομένοι (6a-b) und ἑτέρος γάμος (6c) bzw. ἀνήρ προσκαίρος (7a) und ἀνήρ ἀληθινός (7c) direkt gegenüber. *LaFargue*, *Language* 16, sieht hier „the theme of conversion as a sacred marriage with Jesus“.

²⁶ Die einzelnen ἐπειδή-Gefüge sind vor allem durch die entsprechenden Lexeme verknüpft wie etwa αἰσχύνομαι ἢ αἰδοῦμαι (3a) mit dem ἔργον τῆς αἰσχύνης καὶ τῆς αἰδοῦς (3b). *LaFargue*, *Language* 17, sieht zudem die Verwendung des ὅτι (4a.5a.6a.7a) als Gliederungsmerkmal.

²⁷ Vgl. die Themenangabe Εὐχαριστῶ σοι κύριε (1d).

²⁸ Diese Unterscheidung bezieht sich auf die Verwendung des entsprechenden Vokabulars ab V. 4 wie etwa ἀποκαλύπτω (4b) und πτώσις (5a).

²⁹ Vgl. den grundlegenden Stil der ersten Person.

³⁰ Vgl. 1e; 2a; 3a; 4a; 5a; 6a; 7a.

³¹ Vgl. nach ὁ (7e) je zweimal ὃν (8a.c), οὗ (9a.c) und ᾧ (10b; 11c).

³² Vgl. etwa περὶ αὐτοῦ (10b), πρὸς αὐτὸν (11b).

dieser Stelle hingewiesen – die *gnostische Telosformel* eingelagert (7b-e).³³ Überdies wechselt im Verlauf des Gebets ab 9 das Tempus von der Vergangenheit zum Präsens, wobei die zitierte Erkenntnisformel (γνῶναι; 7b) alle drei Zeitstufen umfasst: In der Hochzeitsnacht ist dem Bräutigam deutlich geworden, wer er war (τίς ἦμην; 7c), ebenso sein jetziger Zustand (τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν; 7c) und das Ziel (ἵνα; 7d), wieder zu werden, was er war (πάλιν γένωμαι ὁ ἦμην; 7d.e). Damit werden durch den Gebrauch des Tempus die Geschehnisse der Brautnacht, deren Implikationen und Folgen der Bräutigam thematisiert, in einen größeren zeitlichen Zusammenhang gestellt: Im Blick auf ein Wissen um die Vergangenheit besitzen sie gegenwärtig und zukünftig Bedeutung für den Sprecher. Ferner ist im Blick auf beide Reden eine Liebessemantik auszumachen, indem „ἀγάπη“ eine *terminologische Rahmung* vorgibt. So thematisieren die ersten Worte der Braut die ἀγάπη (14,1c.e) zum nun erkannten ἀνὴρ ἀληθινός (14,7c) und der Bräutigam spricht mit den letzten Worten seines Beitrages von der ἀγάπη (15,9c.11d) des κύριος³⁴ (15,1d).

Auch die Beziehung zwischen Thomas und der Flötenspielerin wird auf syntaktisch-semantic Ebene profiliert, etwa durch das Lexem κατέχω (5,8b.9a₁), die Wendung ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ (5,8a) bzw. αὐτῆς (5,9a₁) und durch den Blick der Flötistin (ἀφορώω; 8,8d.9a). ActThom 16 stellt ferner durch das Verb εὐρίσκω (4d.5c.6g) zwischen beiden einen terminologischen Zusammenhang her, wodurch die Verbindung zwischen dem Apostel und seiner Landsfrau auch im letzten Passus aufgegriffen und über εὐρίσκω das Ziel der ἀνάπαυσις (16,6g) vorgestellt wird.

3.1.2.2 Charakterisierungen

Mit Hilfe zahlreicher Charakterisierungen³⁵ erhält die Figur des Thomas ein spezielles Profil: Dem Apostel wird ein asketischer Anstrich verliehen, indem er auf Speise und Trank verzichtet (5,1b) und damit seiner Anwesenheit eine tiefere Dimension verleiht.³⁶ Die *external appearance* des Missionars erhellt aus dem geschmückten στέφανος auf dem Kopf und dem Rohrstock (5,7.8) bzw. aus seinem angenehmen Äußeren nach dem Vortrag des Brautliedes.³⁷ *Actions*, die ihn von den übrigen Gästen abheben, sind ferner insbesondere zu sehen in der ausführlich erzählten Salbungsszene.³⁸ Diese Beobachtungen sind auch als Übernahme von Passionsmotiven der Evangelien³⁹ zu sehen, wodurch *Thomas in*

³³ Vgl. Clem. Alex., Exc Theod 78,2, vgl. *Klauck*, Apostelakten 164f.

³⁴ Dabei kann die Wendung ἡ αὐτοῦ ἀγάπη (15,11d) – je nach Übersetzung des Genitivs – freilich auch die Liebe des Bräutigams zum Herrn meinen.

³⁵ Für Krioteriologie und Termini der Charakterisierungen vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 87-91.

³⁶ Nach 5,3c befindet er sich wegen μεῖζόν τι auf der Feier. Besonders kontrastreich erscheint Thomas' Speiseverzicht vor dem Hintergrund der χαρά (4,5a) der Feier, die sich gerade auch kulinarisch (δειπνῶ καὶ πίνω; 5,1a) ausdrückt. Vgl. auch *Bornkamm*, Mythos 69f.

³⁷ So ist er τῇ ιδέᾳ ὡραῖος ὑπὲρ πάντας (8,7).

³⁸ So salbt er mit Sorgfalt (ἐπιμελῶς; 5,6e): κορυφή τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς (5,6a), τὰ περὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ (5,6e), μυκτῆρες (5,6b), ἀκοαί (5,6c), ὀδόντες (5,6d).

³⁹ Vgl. insbesondere die mt Variante (Mt 27,27-31), wo Jesus auch einen κάλαμος (V. 29) in der Hand hält und die Praxis der Salbung Mk 16,1. Vgl. zur Passionsthematik *Drijvers*, Thomasakten 293, *Klauck*, Apostelakten 162.

Analogie zu Jesus charakterisiert wird. Zudem wird analog zu den 300 Silberstücken, für die Jesus Judas (!) Thomas⁴⁰ an den indischen Kaufmann verkauft (2,5f.), Jesus für 30 Silberstücke von Judas Iskarioth überliefert (Mt 26,15). Auch ist der tätliche Übergriff der Soldaten auf Jesus (Mk 15,16-20 par.) durch die Ohrfeige des Weinschenks an Thomas (6,1) narrativ eingefangen. Hinsichtlich des *Environments* bzw. sozialen Gefüges wird Thomas als δοῦλος Jesu (2,4) und zugleich als sein Zwillingsbruder eingeführt, der wie Jesus auch (Mk 6,3) Zimmermann ist. Damit ist ein großes Maß an Unbehaustheit, die offensichtlich zur Figur des Thomas gehört, verbunden:⁴¹ Er ist im Rahmen seiner erzählten Berufung⁴² verkauft und versklavt und wirkt in einer fremden⁴³ Welt. Ferner wird Thomas mittels seiner Aussagen (*Speech*) charakterisiert: Er vereint prophetische Züge auf sich, indem er dem schlagenden Weinschenk sein Schicksal vorhersagt (6,2f.), wobei dieser durch die *one-time Action*⁴⁴ der Ohrfeige (6,1) einen Wendepunkt in der Erzählung einleitet.⁴⁵ Die erfüllte Prophezeiung des Thomas kennzeichnet diesen in Verbindung mit der bekennnishaften Aussage der Flötenspielerin (9,3d) und seinem Gebet im Brautgemach (10,1-9) als jemanden, der mit einer Gottheit in Verbindung steht. Vor allem aber mit Hilfe des gesungenen Brautliedes (6,5-7,12) wird Thomas durch *Speech* charakterisiert: Auch hier ist es das Fremde, Unpassende, Unverständliche, das ihn charakterisiert, sei es beim Brautlied die Sprachbarriere zwischen ihm und den Gästen (8,3), sei es beim Streitgespräch um die Enthaltensamkeit der Umstand, dass er auf der fröhlichen (χάρρα; 4,5a) Hochzeitsfeier nichts zu sich nimmt (5,1-4). Stattdessen ist er im Begriff sich μεῖζόν τι (5,3d) zu widmen, wie er im Rahmen seiner ersten (!) Worte auf der Hochzeitsfeier verlauten lässt, sodass er als Träger einer eigenen Botschaft profiliert wird.

Jesus und der andrapolitanische König werden im Mund des Erzählers nicht nur mit Befehlsverben in Zusammenhang gebracht (11,1.6b),⁴⁶ sondern der König wird auch in Form einer *internen Analogie* zu Jesus charakterisiert: Wie zuvor Jesus (1,8), so erfährt ebenso der König die Verweigerung des Thomas (9,8). Auch zwingen beide den Apostel, um ihrem Willen zu genügen, nach Indien (2,6) bzw. in das Brautgemach (9,9) aufzubrechen. Während beide in ihrer Führungsrolle vorgestellt werden, wird allerdings letztlich Jesus als übergeordnete

⁴⁰ Im Rahmen der dreigliedrigen Bezeichnung des Apostels Ἰούδας Θῶμας ὁ καὶ Δίδυμος (1,3) wird er im Kaufbrief lediglich Ἰούδας (2,6d) genannt.

⁴¹ Vgl. dazu auch die Verwendung des Wortfelds „fremd“ zu Beginn der Hochzeitsschilderung (ξένος: 4,6e.8e.12a; ξενοδοχείον: 4,10a).

⁴² Czachesz fasst ActThom 1-3 als „one continuous commission story“ (Narratives 123) auf, die Motive von atl Berufungserzählungen mit hellenistischen bzw. denen des antiken Romans (ebd., 139) verbindet.

⁴³ Vgl. auch die Bedeutung des Wortfeldes „fremd“ am Beginn der Handlung in Andrapolis (4,6e.8e.10a.12).

⁴⁴ Rimmon-Kenan, Fiction 61f., unterscheidet zwischen *one-time Actions* und *habitual Actions*, die die eher festgelegten bzw. stereotypen Facetten einer Figur zum Tragen bringen.

⁴⁵ Der Wendepunkt zeigt sich in der durch die Action ausgelöste zutreffende Prophezeiung (8,13b), die wiederum den König veranlasst, Thomas um ein Gebet für das Paar zu bitten (9,6).

⁴⁶ Dabei setzt sich Jesus, wodurch er als Lehrer profiliert wird.

und verbindliche Lehrinstanz charakterisiert. Denn er setzt sich gerade über den Befehl des Königs, die Brautleute hinter verschlossenen Türen ungestört zu lassen (11,1), hinweg (12,1-11). Auch nimmt im weiteren Verlauf der König die Botschaft Jesu bzw. Thomas' an, den ja wiederum Jesus selbst ausgesandt hat (16,7d). Insgesamt wird damit im Blick auf die beiden Erzählfiguren Jesus mittels seiner supranaturalen Fähigkeit durch geschlossene Türen zu gelangen (*one-time Action*: 11,1-3) und der enkratitischen, für den weiteren Erzählfortgang bedeutsamen Predigt (*Speech*: 12) als eigentlicher Anführer charakterisiert.⁴⁷

Auch hinsichtlich der Flötenspielerin macht die Erzählung der ersten Tat regen Gebrauch von Charakterisierungen. Sobald die ἀλήτρια die Szene betritt (5,9a), wird etwa ihr soziales *Environment* und ihre Verbundenheit mit Thomas beschrieben, indem ihre mit dem Apostel identische (1,4d) hebräische Herkunft (5,11; 8,4b) genannt wird. Auch wird sie mit der entsprechenden *habitual Action* des Flötenspiels eingeführt (5,9), das sie auch während (5,10c) und für eine gewisse Zeit⁴⁸ nach (8,5) dem thomanischen Brautlied fortsetzt, das im Gegensatz zu den anderen Anwesenden ausschließlich sie (ἤκουσεν μόνη; 8,4a) ob ihrer hebräischen Herkunft versteht. Daran schließt sich eine unvermittelt wirkende *one-time Action* der Flötistin an, die nach der realisierten Prophezeiung (6,3; 9,2) des Thomas ihre Blasinstrumente wegwirft, sodass sie zerbrechen (κατεάσσω ῥίπτω; 9,2d.e), was der zuvor noch geschilderten *habitual Action* entgegengerichtet ist. Dies markiert im Verbund mit ihrer *Speech* (9,3c-4) eine Zäsur, da nur durch das Bekenntnis der ἀλήτρια das Gebet des Apostels für das Brautpaar vorstellbar ist: Sie legt Thomas den Gottes- bzw. einen Ehrentitel (θεός/ἀπόστολος τοῦ θεοῦ; 9,3d) bei und fordert mit ihrer direkten Hinwendung (ὕμεις; 9,4d) die Gäste zur Stellungnahme (9,5) auf. Insgesamt wird der Figur der Flötenspielerin eine große Zuneigung zu Thomas attestiert: Sie bleibt bei ihrem im Umhergehen vorgetragenen Spiel dezidiert bei Thomas stehen (5,10), blickt ihn mehrmals intensiv an (8,6a.b.8d) und liebt ihn als ihren Landsmann (ἠγάπησεν αὐτὸν ὡς ἄνθρωπον ὁμόεθνον αὐτῆς; 8,6c). Das als *habitual Action* einstuftbare Verhalten der Flötenspielerin, längere Zeit σύν αὐτοῖς (16,7c) zu sein, profiliert die Landsfrau des Thomas schließlich als erfolgreiche Verkünderin der thomanischen Botschaft, der es letztlich gar gelingt, den König zu gewinnen (16,7d). Im Blick auf die in der ersten πᾶξις erzählte Hochzeitsfeier wird damit die Einzelfigur der ἀλήτρια deutlich herausgehoben und profiliert.

3.1.2.3 Erzähltechnische Einzelbeobachtungen

Die Erzählung der ersten Tat ist zumeist *auktorial* bzw. *extern*⁴⁹ fokalisiert, der Erzähler hat die volle Übersicht und weiß etwa über die Herkunft und den Auftrag

⁴⁷ *Klijn*, Acts (1962) 181-191, gewinnt aus der Analyse des an Jesus gerichteten thomanischen Gebets (10) eine Charakterisierung Jesu, indem er die zahlreichen, zumeist biblischen Attribute, die mit Jesus verbunden werden, motivkritisch kommentiert.

⁴⁸ Die diesbezüglich erzählte Zeit wird mit ἀποστᾶσα ἀπ' αὐτοῦ ἤλει τοῖς ἄλλοις (...) ὅτε ἐτέλεσεν ἡ ἀλήτρια πάντα καὶ ἀλήσασα (8,5.8a.b) angegeben.

⁴⁹ Die begriffliche Differenzierung von externer und interner Fokalisierung folgt hier *Ebner/Heininger*, Exegese 84-86.

des Kaufmanns Abban exakt von vornherein Bescheid (2,1). Auch kennt der Erzähler innere Beweggründe von Erzählfiguren und verfügt über ein exklusives (Voraus-)Wissen, als die nächtliche Erscheinungsszene erzählt wird (1,5-8). Dies ist auch der Fall, wenn etwa der Apostel und Abban προθύμως (3,9c) zu ihrem Ziel aufbrechen oder als Grund für die Verweigerung des Thomas sich mit dem König zum Brautpaar zu begeben, die *noch nicht* erfolgte Offenbarung Jesu angeführt wird (9,8), was gleichzeitig eine interne Prolepse darstellt. Auch sind die geschilderte hebräische Herkunft der Flötenspielerin (5,11; 8,4b) und ihre Liebe zu Thomas (πάνυ ἠγάπησεν αὐτόν; 8,6c) Belege für eine externe Fokalisierung. Ebenso wird Auskunft über die Geschehnisse im Brautgemach gegeben, obwohl πάντες (11,2a) hinausgehen und αἱ θύραι (11,2b) verschlossen werden. Zudem wird nach der Predigt Jesu Einblick in den (inneren) Bekehrungsvorgang des Brautpaares gewährt (ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ; 13,1b) und gegen Ende der ersten Tat benennt der Erzähler schließlich über das Wissen der beteiligten Erzählfiguren hinaus den Grund für die vergebliche Suche nach dem Apostel: πλεύσας γὰρ ἦν (16,4e).

Allerdings wechselt im Verlauf der ersten πράξις auch wiederholt die Fokalisierung. So sieht (ιδῶν; 2,2a) Jesus Abban auf der Agora auf der Suche nach einem Zimmermann (2,2d), womit eine *interne Fokalisierung* vorliegt, indem der Leser aus der Perspektive Jesu Abban erblickt. Die durch den Kaufmann vermittelte Indienstnahme des Thomas durch Jesus wirkt damit nicht nur lebendiger, sondern korrespondiert auch mit der oben rekonstruierten Figurenkonstellation, wonach Jesus Thomas „aussendet“. Der *focalizer*⁵⁰ Jesus verfügt dabei ebenso wie der Erzähler der ersten Tat⁵¹ seinerseits über exklusive Einblicke, weil er über die konkrete Kaufabsicht Abbans informiert ist (2,2d). Ein weiteres Beispiel für eine interne Fokalisierung ist in 11,3a festzustellen, wo der Bräutigam Jesus im Gespräch mit der Braut sieht (εἶδεν). Weil damit lediglich eine Figur der erzählten Welt⁵² für die Richtigkeit dieser Einschätzung bzw. Wahrnehmung bürgt, kommt damit auch erzähltechnisch das oszillierende Verhältnis zwischen Jesus und dem Apostel zum Ausdruck (τὴν ἀπεικασίαν Ἰούδα Θωμᾶ ἔχων; 11,3b). Am Morgen nach der Brautnacht findet (εἶδεν; 13,4a.b) der Brautvater seine Tochter unverschleiert ihrem Mann gegenüber sitzen, was den Brauteltern Anlass zur Sorge gibt (13,5f.). Die Verwunderung über das Verhalten des Brautpaares ist damit direkt bei den Erzählfiguren angesiedelt und sorgt für eine größere Unmittelbarkeit und Dramatik.⁵³

⁵⁰ Ebner/Heininger, Exegese 86, weisen auf die „Unterscheidung von Subjekt (*focalizer*) und Objekt der Fokalisierung (*focalized*)“ hin und schließen sich damit Bal, Narratology 144 („focalizer“), an.

⁵¹ Dies lässt Jesus auf derselben Stufe wie den Erzähler der ersten Tat erscheinen, der unmittelbar zuvor Auskunft über den Kaufmann gegeben hatte (2,1h).

⁵² Vgl. im Gegensatz dazu die überwiegend externe Fokalisierung des Erzählers der ersten Tat, der letztlich als „the most authoritative voice in the text“ (Rimmon-Kenan, Fiction 60) anzusprechen ist.

⁵³ Auch ist die Begegnung zwischen Thomas und den Gästen doppelt intern fokalisiert (ιδῶν ὁ ἀπόστολος bzw. ἀπέβλεπον δὲ εἰς αὐτόν πάντες; 4,11a.12a), sodass sich das trennende Fremdsein des Apostels direkt zwischen den Erzählfiguren etabliert.

Neben der Fokalisationsstruktur der ersten Tat ist auch eine Analyse der *Dauer* der erzählten Geschehnisse von Bedeutung, weil diesbezüglich offensichtlich große Unterschiede bestehen. So ergibt zunächst eine Auswertung der Zeitangaben,⁵⁴ dass das in der ersten *πρῶξις* Erzählte auf vier Tage⁵⁵ verteilt ist. Dabei stellt sich allerdings bereits der entsprechende Textumfang sehr unterschiedlich dar. Die ersten beiden Tage berichten eher *summarisch* von Losaufteilung und nächtlicher Verweigerung (1,1-8) bzw. Verkauf des Thomas (2,1-11), wobei auch *explizite Ellipsen*⁵⁶ zu finden sind. Daran schließt sich die Schilderung des dritten Tages an, der im Vergleich dazu in einem stark verlangsamten Erzähltempo erzählt wird. Während allein anhand des Textumfangs (3,1-13,2) die detaillierte Schilderung der Hochzeit in Andrapolis zu erkennen ist, findet sich zudem ein stark szenisches Erzählen ab der *one-time action* des Weinschenks, der Thomas ohrfeigt (6,1) und dem anschließenden Brautlied bis einschließlich der Predigt Jesu vor dem Brautpaar (12,11).⁵⁷ Unmittelbar aneinander reihen sich die einzelnen Szenen, die von Figurenrede⁵⁸ dominiert sind, selbst eine erzähltechnische Pause findet sich nach dem Vortrag des Brautliedes.⁵⁹ Hinsichtlich der Unmittelbarkeit fällt sodann die Erzählung des vierten Tages (13,3-16,7b) im Vergleich zum zuvor erzählten Hochzeitsabend stark zurück.⁶⁰ Insgesamt ist damit in der ersten Tat die Relation von Erzählzeit zu erzählter Zeit⁶¹ sehr ungleichmäßig auf die erzählten vier Tage verteilt. Die Analyse der Erzähldauer ergibt schließlich, dass die mit Abstand größte Aufmerksamkeit den Geschehnissen am Abend bzw. in der Nacht der andrapolitanischen Hochzeit gezollt wird.

⁵⁴ Vgl. die expliziten Zeitangaben 1,1a; 1,5b; 2,2b; 3,1a; 5,10c; 13,1f; 13,3a; 16,7c und die indirekte bzw. andeutende Angaben *Καταλύσαντες δὲ ἐν τῷ ξενοδοχείῳ καὶ ὀλίγον ἀναπαέντες* (4,10a.b).

⁵⁵ Unberücksichtigt bleibt dabei die unbestimmte Zeitangabe *χρόνος ἰκανός* (16,7c), mit der das Wirken der Flötenspielerin als Missionarin am Hof des Königs beschrieben wird.

⁵⁶ Vgl. den Zeitraum zwischen der sich am Tag vorzustellenden Losaufteilung unter den Aposteln und der Angabe *ᾠφθη αὐτῷ ὁ σωτὴρ διὰ τῆς νυκτός* (1,5b). Auch die nicht erzählte Zeit zwischen dem Verkauf des Thomas an Abban am Nachmittag (*μεσημβρινόν*; 2,2b), ein Vorgang, der seinerseits allerdings zu einer Szene ausgebaut ist (2,1-11), und dem nächsten Morgen (3,1a) gehört in diese Kategorie.

⁵⁷ Verstärkt wird dies durch die Notiz, die Flötenspielerin halte sich bei Thomas *ᾠρα πολλή* (5,10c) auf, sodass die Ohrfeige des Weinschenks bereits am Abend der am späten Nachmittag begonnenen (4,10; 5,1) Feier zu terminieren ist, nachdem bereits etwa Flötenspiel (5,9-11), Gespräche (5,1-4) und verschiedene Rituale (5,5-8) stattgefunden haben. Aus der Berücksichtigung der zahlreichen Events, die trotz der fortgeschrittenen erzählten Zeit nun noch folgen (6,1-12,11), erhellt, wie detailliert hier erzählt wird.

⁵⁸ Vgl. etwa die Auskunft der Andrapolitaner (4,4-7), das Streitgespräch zwischen Thomas und den Gästen (5,1-4), den Vortrag des Brautliedes (6,4-7,12) und das Gebet des Thomas (10,1-9).

⁵⁹ Vgl. die Erklärungen des Erzählers über die unterschiedliche Resonanz der Anwesenden auf das Lied und die Beschreibung der Flötenspielerin und des Apostels (8,1-7), was z.T. als Erzählerkommentar realisiert wird (8,3f.7).

⁶⁰ Letztlich beinhaltet die Erzählung des vierten Tages nur die Reaktionen am Morgen nach der Brautnacht, realisiert durch Figurenreden (14; 15; 16,1-3).

⁶¹ Vgl. die erzähltechnischen Überlegungen bei *Ebner/Heininger*, Exegese 80f.

3.1.3 Erzählvorgang

3.1.3.1 Erzählerprofil

Weil die erste *πρᾶξις* bzw. die ActThom in der vorliegenden Form als fiktionale Erzählung⁶² einzuschätzen sind, macht die erzähltheoretische Unterscheidung zwischen Redaktor der ActThom⁶³ und Erzähler, der für „die text- und fiktionsinterne pragmatische Dimension des Diskurses“⁶⁴ steht, Sinn: Wer also „erzählt“ die erste Tat?

Ein diesbezüglicher Hinweis scheint sich in den Eingangsversen zu finden, wo sich ein Erzähler in der ersten Person zu Wort meldet: ἡμεν πάντες οἱ ἀπόστολοι ἐν Ἱεροσολύμοις (1,1a) bzw. διείλαμεν τὰ κλίματα τῆς οἰκουμένης (1,2a). Dabei ergibt der durch die mitgeteilte Elferliste (1,2b) nahegelegte Vergleich mit den ntl Listen (Mt 10,2-4; Mk 3,16-19; Lk 6,14-16) eine deutliche Anlehnung an die mt Variante⁶⁵ und lässt dabei in Verbindung mit der ersten Person (1,1a.2a) konkret an *Thaddäus als Erzähler* denken, weil dieser gegen Mt 10,3 in 1,1b fehlt.⁶⁶ Jedoch zeigt ein Blick in die Vetus Syra von Mt 10,3f., dass die Elferliste der ActThom exakt dieser ältesten syrischen Übersetzung bis auf das Fehlen des Judas Iskarioth folgt. Insofern ist die Liste der Akten aus der nachösterlichen Perspektive „komplett“⁶⁷, sodass in diesem Fall *einem der genannten elf Apostel* die Rolle des Erzählers zukommt. In beiden Fällen allerdings handelt es sich in der Exposition (1,1f.) um einen *extradiegetisch-homodiegetischen*⁶⁸ Erzähler.

Dabei bleibt in der Rahmenhandlung der ersten *πρᾶξις* das Erzählen in der ersten Person⁶⁹ auf den Beginn beschränkt, durchweg werden die Ereignisse in der dritten Person erzählt, sodass es sich grundsätzlich um einen *extradiegetisch-heterodiegetischen Erzähler* handelt. Die Stimme des Erzählers ist dabei verschiedentlich vernehmbar wie z.B. in der direkten Hinwendung an die Leser

⁶² Vgl. die in das erste Jh. vorverlagerte Indienmission (dagegen etwa *Baus*, Urgemeinde 418, der sich wegen entsprechender Quellen einzelne „Christen in Indien um das Jahr 300“ vorstellen kann), ferner die Nähe zum antiken Roman (*Klauck*, Apostelakten 20f.). *Attridge*, Acts 531, nennt die ActThom „pseudepigraphic“ ohne allerdings die fraglichen Bezüge zu nennen.

⁶³ Vgl. oben die Ergebnisse der literarkritischen Erwägungen, die anstelle eines Autors eher für die Existenz eines Redaktors sprechen.

⁶⁴ *Ebner/Heininger*, Exegese 100.

⁶⁵ Dafür sprechen insbesondere Abfolge, die mt Tendenz zur Paarbildung und die Nennung des Μαθθαῖος ὁ τελώνης (Mt 10,3), vgl. auch *LaFargue*, Language 65.

⁶⁶ Nach *Pesch*, Judas Thaddäus 1026, wird allerdings spätestens in der ersten Hälfte des dritten Jh. durchaus „Judas Jacobi und Thaddäus als *eine* Person“ gesehen, sodass demnach dieser Apostel in den ActThom sehr wohl genannt wird (Ἰούδας Ἰακώβου; 1,1b).

⁶⁷ Damit widersprechen die ActThom freilich dem lk Plädoyer für einen festen *nachösterlichen* Zwölferkreis (vgl. *Apf* 1,15-26).

⁶⁸ Nach *Ebner/Heininger*, Exegese 103-106, handelt es sich demzufolge um einen „Erzähler erster Stufe“ (ebd. 105), was der Bezeichnung *extradiegetisch* entspricht (vgl. dagegen eine neue Erzählung innerhalb einer Erzählung: *intradiegetisch*), der in seiner Erzählung selbst präsent ist, wofür die erste Person steht (*homodiegetisch* vs. *heterodiegetisch*).

⁶⁹ Darüber hinaus findet sich gegen *Bovon*, Acts 175, der diese Form des Wir-Stils in einem Gebet des Thomas (61) zu entdecken glaubt, nur noch im Epilog 170 (κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς).

am Beginn der andrapolitanischen Hochzeit (ἰδοῦ⁷⁰; 4,2a) und in Erzählerkommentaren (5,11; 8,6c.7; 9,8).

Unter der Voraussetzung, dass „nicht jede Äußerung einer Erzählfigur (...) den Tatbestand einer Erzählung“⁷¹ umfasst, rücken in der ersten Tat allenfalls Thomas und die Flötenspielerin in die Rolle von intradiegetischen Erzählern. Thomas tritt dabei beim Vortrag des zweiten Teils des Brautliedes (7,1-12) als *intradiegetisch-heterodiegetischer Erzähler* auf, wenn er die Begegnung von Braut und Bräutigam und den weiteren Verlauf des γάμος ἐκεῖνος (7,6a) besingt. Die Flötenspielerin ist 9,3c-4 schließlich dem Typus des *intradiegetisch-homodiegetischen Erzählers* zuzurechnen, indem sie den Gästen erzählt, welche Dialoge und Geschehnisse zwischen Thomas und Weinschenk *sie selbst* (ἤκουσα; 9,4a) wahrgenommen hatte. Weil damit derselbe Event, die Vergeltung für die Ohrfeige des Weinschens, dreimal⁷² erzählt wird, wird einerseits der Konflikt mit dem Weinschenk (6,1-3), näherhin die Weinaskese des Thomas (5,1), betont. Gleichzeitig thematisiert Thomas zwischen 6,1-3 und 8,10-13 im Brautlied einen Wein, ὁ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχων καὶ ἐπιθυμίαν (7,11b), wodurch der von Thomas verworfene Wein nicht nur in einen metaphorischen Zusammenhang⁷³ gestellt wird, auch für die allegorische Bedeutung des Brautliedes ist dies ein Hinweis.⁷⁴ Mit diesen vier Erzähltypen⁷⁵ ist insgesamt in der ersten Tat eine große Bandbreite auszumachen, wobei das extradiegetisch-heterodiegetische Erzählen überwiegt.

3.1.3.2 Textpragmatik

Schließlich ist zu klären, welche Textbeobachtungen über die erzählten Bezüge der ersten Tat hinaus für die Beziehung zwischen Redaktor und Leser auszuwerten sind: Was ist die Absicht des Textes, worin besteht die mutmaßliche Leserlenkung?

Wie bei den syntaktisch-semantischen Beobachtungen gezeigt werden konnte, ist die Predigt Jesu (12) von zahlreichen Imperativen gekennzeichnet, stellt mittels semantischer Oppositionen die positiven Folgen der Sexualaskese den negativen Folgen der praktizierten Sexualität schroff gegenüber und fordert mit der

⁷⁰ Ἰδοῦ begegnet in den ActThom ausschließlich hier auf extradiegetischer Ebene (mit Ausnahme des Zeugen H in 11,3), während sich die übrigen Belege nur in Reden diverser Figuren, insbesondere Thomas, finden.

⁷¹ *Ebner/Heininger*, Exegese 104 Anm. 42. So gibt es etwa ein Streitgespräch (5,1-4), Dialoge (13,5-14,1) und Aufforderungen (9,6f.), die jedoch keine charakteristischen Events enthalten.

⁷² Zum einen gibt der extradiegetisch-heterodiegetische Erzähler zweimal (6,1-3 mit Figurenrede des Thomas; 8,10-13 Realisierung), zum anderen die Flötenspielerin als intradiegetisch-homodiegetische Erzählerin (9,3c-4) die Ereignisse wieder.

⁷³ Vgl. aber *LaFargue*, der, obwohl er von einer grundlegenden „allegorical nature of Thomas’s journey“ (Language 90) spricht, diese Zusammenhänge übersieht.

⁷⁴ Vgl. dazu unten die entsprechenden Darlegungen.

⁷⁵ Dies gilt jedenfalls bei der Beurteilung von 7,1-12 und 9,3c-4 als „Erzählung“. Mindestens enthalten sie z.B. mit den aufeinander aufbauenden Events „Versammlung des Brautpersonals“ (7,1-3), „Erleuchtung durch Bräutigam“ (7,4), „Anlegen königlicher Kleider“ (7,8a) und „Preis des Vaters“ (7,9b) bzw. „Wahrnehmung der Flötenspielerin“ (9,4a), „Ohrfeige“ (9,c.c₁) und „Verschleppung durch Hunde“ (9,4c) Elemente einer Erzählung.

konditionalen Konjunktion ἐάν (12,2b.4a.7a.9a) zur Entscheidung auf. Diese in der Diktion der Sprachwissenschaft *perlokutionäre Gesamtanlage*⁷⁶ ist auch im Blick auf die Leserlenkung auszuwerten: Die Adressaten können über das textinterne Brautpaar hinaus⁷⁷ in den Lesern der ersten πράξις gesehen werden, sie sind es, die sich τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης (12,2b₁) enthalten sollen. Weil das junge Paar (οἱ νεώτεροι; 1a) dem eindringlichen Aufruf zur Enthaltbarkeit Folge leistet, gibt es im weiteren Verlauf ein *nachahmenswertes Vorbild für die Leser* ab, die analog zu den νεώτεροι im Brautgemach auch „Neulinge“⁷⁸ im thomanischen Christentum⁷⁹ sein könnten. Da die Konversion der Brautleute eindrücklich in Tat (13,1) und Wort (14; 15) geschildert wird und sie damit die Realisierung der jesuanischen Botschaft repräsentieren, stellen sie ein *Rollenangebot für die Leser* zur Verfügung, indem sie sich nicht nur für die Praxis der sexuellen Enthaltbarkeit entscheiden, sondern die neue Lehre beherzt selbst verkünden.

Damit ist auch die Entscheidung *aller* (πάντες; 4,6b), die im unmittelbaren Kontext erzählte Hochzeit in der „Männer- bzw. Menschenstadt“⁸⁰ (Ἀνδρόπολις; 3,9d) mitzufeiern oder nicht, nachträglich als *Gretchenfrage der ersten Tat* zu bezeichnen. Indem die Frage bereits zu Beginn der Handlung in Andropolis mit der Opposition zwischen „Annahme“ und „Ausschlagen“ der Einladung aufgeworfen wird, entwickelt sie sich im weiteren Verlauf in einem tieferen Sinn zur *Einladung an alle Rezipienten die „wahre Hochzeit“ (12,10d) mitzufeiern*. Die Lehre von der sexuellen Enthaltbarkeit ist damit eindrücklich vorgestellt, da sie von höchster Instanz durch Jesus selbst, nicht etwa durch den Apostel propagiert wird⁸¹ und zudem vom König nicht nur unterstützt wird, sondern der Leser auch von dessen Bekehrungsprozess erfährt.

⁷⁶ Vgl. Ebner/Heininger, Exegese 109.

⁷⁷ Neben der *Namenlosigkeit* des Brautpaares spricht dafür, dass es ausschließlich *positiv konnotiert* ist, indem es den Aufforderungen der Predigt folgt (13,1). Dies hebt sich gerade von den später erzählten Vorgängen um Misdais Königshof ab, wo die Erzählfiguren nicht nur namentlich genannt werden, sondern auch wie im Fall der Mygdonia (82-133) nicht allgemein, sondern sehr deutlich profiliert werden. Ferner ist die Auslassung der weiteren Geschehnisse des Paares nach 15,11 eine *erzählerische Leerstelle*. Ein weiterer Grund für das durch das Paar offerierte Nachfolgeparadigma ist die Signalwirkung der *ersten Tat*, vgl. zur Bedeutung des Beginns eines (antiken) Textes Berger, Exegese 18-22.

⁷⁸ Vgl. Bauer, Wb 1085.

⁷⁹ Dies entspricht sowohl der oben bei der Datierung genannten indischen Gesandtschaft 222 mit dem damit verbundenen Missionsimpetus und dem Interesse an Indien (ad extra) als auch den Überlegungen zum Redaktor der ersten Tat, der die „eigenen“, asketisch motivierten Anfänge des Christentums seinen Lesern werbend vor Augen stellt (ad intra).

⁸⁰ Diese historisch nicht lokalisierbare Ortsangabe (vgl. Klijn, Acts [1962] 164: „An unknown town“) ist in ihrer Symbolhaltigkeit ebenso als Hinweis auf die paradigmatische Qualität der ersten Tat zu werten. Vgl. dazu auch LaFargue, Language 71f. Der spätere Syrer überliefert Sandaruk (vgl. Klijn, Acts [1962] 164).

⁸¹ Dies ist ein Erklärungsbaustein für das Phänomen, warum im weiteren Verlauf der ActThom auf extradiegetischer Ebene und in Thomas' Reden dieser nicht ausführlich dezidiert zum Sexualverzicht auffordert und Aussagen wie Mygdonia gegenüber ἡ κοινωνία ἡ ῥυπαρὰ ἡ πρὸς τὸν ἄνδρα σου (88) die Ausnahme bilden. Zumeist wird etwa in den πράξεις zwei bis acht die Lehre von der ἐγκράτεια gegen Myers, Epicleses 31f., die sie als marginal einschätzt, bereits vorausgesetzt und wird von den Bekehrten praktiziert wie im Fall der besessenen Frau (43).

Durch einige erzähltechnische Besonderheiten kommt der Flötenspielerin eine besondere Rolle zu, wodurch auch sie zur Frage nach der Leserlenkung etwas beizutragen vermag. So ist sie unter anderem⁸² die *einzig*e Erzählfigur, die in der Relation zu Thomas dezidiert positiv konnotiert ist, indem sie die zunächst einzige Verbündete des Thomas ist (8,4a) und schließlich den Part der Gründerin einer Hausgemeinde am Hof des Königs übernimmt (16,7). Die ἀυλήτρια fordert damit in ihrem Statement (9,3c-4) über die intratextuellen Adressaten der Hochzeitsgäste hinaus die Leser (ὑμεῖς; 9,4d) zur Entscheidung auf: Καὶ τινὲς μὲν ἐπίστευον αὐτῇ τινὲς δὲ οὐ (9,5).⁸³ Zudem entwickelt sich die namenlose Flötenspielerin im Verlauf der ersten Tat zu einer Figur, an der der Bekehrungsprozess paradigmatisch illustriert wird: Mittels ihrer hebräischen Herkunft mit Thomas verbunden (5,11; 8,3f.6), weiß sie um ihre gemeinsamen Wurzeln und als sich die thomanische Prophezeiung erfüllt (9,2a-c), drückt sie durch die Zerstörung ihrer Instrumente die Abkehr von ihrem bisherigen Lebensstil aus (9,2d.e),⁸⁴ überzeugt in der Figur des Königs den obersten Gesellschaftsrepräsentanten (9,6f.) und wird später zur tragenden Säule in der andrapolitanischen Gemeinde. In der Figur der ἀυλήτρια ist damit über die Erzählung hinaus eine mutige und hoffnungsvolle Zusage auch an diejenigen Leser zu sehen, die bislang den Idealen der ersten Tat widersprechen. Auch sie, so ist die entsprechende Aussage, sind in der Lage, ihre Lebenspraxis zugunsten der enkratitischen Ethik neu auszuloten.

3.2 Aufbau

3.2.1 Darlegung des Aufbaus

Die Ergebnisse der sprachlichen Analyse sind auch als Kriterien⁸⁵ für die Untersuchung des Aufbaus⁸⁶ der ersten πράξις heranzuziehen, womit die Struktur

⁸² Dies erscheint wegen ihres zwielichtigen Berufs umso bedeutsamer, was sich in der Sicht des Askeseideals der ActThom noch zusätzlich verstärkt. Als weitere „pointer“ (*Ebner/Heininger*, Exegese 112) sind zu nennen: Der extradiegetische Erzähler *kommentiert* ihre Herkunft (5,11) und ihr Verständnis des Brautliedes (8,4), durch ihre Rede (9,3c-4) *ruft sie zur Entscheidung auf* (9,5f.), auch findet sich im Ausschweigen darüber, warum und wie sie zur Herberge gelangt (16,5c), eine *erzählerische Leerstelle*.

⁸³ Einen weiteren Hinweis auf die in den Gästen präsenzte Leserrolle liefert der Umstand, dass diese des Hebräischen nicht mächtig sind (8,3a.b; 9,4a) und gleichzeitig die vorliegende Rezension der ActThom an eine (griechisch sprechende) Leserschaft gerichtet ist, deren Hebräischkenntnisse wie die der Gäste auch fraglich sind.

⁸⁴ Vgl. *Klauck*, Apostelakten 163, der spekuliert, ob nicht auch an „Prostitution“ zu denken ist.

⁸⁵ Außer der vorgelegten sprachlichen Analyse werden die gängigen Kriterien wie Orts- und Zeitangaben, wechselndes Figureninventar und Wechsel von Erzählteilen und wörtlicher Rede als Grundlage gewählt (vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 99).

⁸⁶ Forschungsgeschichtlich existieren lediglich dürftige Versuche den Aufbau der ersten Tat nachzuzeichnen: *Blumenthal*, Formen 27-32, skizziert einen recht groben und unscharfen „Überblick über den Inhalt“ (ebd., 27), orientiert sich dabei allerdings an inhaltlichen Merkmalen, ohne die entstandene Gliederung zu begründen. Betreffs der ersten πράξις unterscheidet er drei größere Teile „Anheuerung und Abreise des Apostels“ (1,1-3,9), „Das Fest“ (4,1-9,5) und „Im Brautgemach“ (9,6-16,9) und ordnet diesen Teilen schematisierend jeweils fünf Abschnitte zu (*Blumenthal*, Formen 27f.), sodass es zu eigenartigen Verwerfungen

des Textes erschlossen und ein Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung des Textes gewonnen werden können.

Durch entsprechende Orts- bzw. Zeitangaben wird der Text der ersten Tat grundsätzlich in vier Teile unterschiedlichen Umfangs unterteilt. Das Geschehen ereignet sich in Jerusalem (1,1-2,11), am bzw. im Schiff (3,1-9), in Andrapolis (4,1-16,8) und schließlich in Indien (16,9). Innerhalb des Schauplatzes Jerusalem stellt 1,1-2 das erste Segment dar, bevor hinsichtlich des Figureninventars in 1,3-8 eine deutliche Fokussierung auf den Apostel Thomas vorgenommen wird. ActThom 2,1-11 thematisiert mit dem Auftreten der neuen Erzählfigur Abban die Begebenheiten auf der Jerusalemer Agora. Innerhalb dieses Passus sind nach einer ausführlichen Figurencharakterisierung (2,1) wörtliche Rede (2,2-4), ein erzählender Abschnitt (2,5f.) und die direkte Konfrontation der Erzählfiguren (2,7-11) zusätzliche Gliederungskriterien.

3,1-9⁸⁷ widmet sich den Geschehnissen um die Schifffahrt von Thomas und Abban, wobei hier die Zeitangabe des nächsten Morgens (3,1), die Analepse⁸⁸ in Verbindung mit dem Wortspiel „τιμή“ – „τίμημα“ (3,2b.3c) bzw. die konkrete Örtlichkeit am (3,4f.) bzw. im Schiff (3,6-9) Merkmale der Gliederung sind.

Die Handlung in der Stadt Andrapolis (4,1-16,8) ist von zahlreichen Ortswechseln gekennzeichnet. So ist der Schauplatz des Gesprächs zwischen den Ankömmlingen und den Bewohnern (4,3-9) zunächst allgemein die Stadt (4,1b), woran sich die Schilderung der Hochzeitsfeier anschließt⁸⁹ (4,10-9,9). Bei der Darstellung des Symposions (8,13b) lässt sich mit dem Auftreten der Schlüsselfigur der Flötenspielerin (5,9) ein expositioneller Teil (4,10-5,8) vom Hauptteil (5,9-9,9) unterscheiden. Die Erzählung des Auftakts der Feier wird im Wechsel von erzählendem Teil (4,10⁹⁰-13), Figurenrede (5,1-4) und Erzählung (5,5-8) realisiert, wobei bei letzterer nach den Gästen (5,5) ausschließlich Thomas (5,6-8) zur Sprache kommt.

Der im Text durch die Erzählfigur der ἀλλήτρια (5,9) abzugrenzende Hauptteil des Symposions ist nach unten mit dem Ortswechsel in das Brautgemach (9,9a) zu limitieren. Der Hauptteil ist dabei strukturiert durch die veränderte Figurenkonstellation mit dem Auftreten des Weinschenks (6,1), die Figurenrede

kommt: Die „Bitte des Königs“ (ebd., 28) etwa findet in der Erzählung schlichtweg auf dem συμπόσιον (8,13b) statt (9,6f.), nicht im Brautgemach (ab 9,9). Aus der älteren Forschung vgl. auch die streiflichtartigen Versuche bei *Bornkamm*, Mythos 2-6. Auch ist weder in der älteren (1962) noch in der jüngeren (2003) Ausgabe des ActThom-Kommentars von *Klijn* eine Skizzierung des Aufbaus der ersten Tat bzw. der ActThom zu finden, genauso wenig wie in der jüngsten Monographie von *Myers*, *Spiritual Epicleses in the Acts of Thomas* (2010). Auch im frankophonen Bereich behandeln etwa weder *Tissot*, *Actes* 223-232, noch *Poirier/Tissot* in ihrer Übersetzung mit kleinem Kommentar (*Actes de Thomas*, Turnhout 1997) diese Frage.

⁸⁷ Anders *Blumenthal*, *Formen* 27, der die Geschehnisse bis zur Ankunft in Andrapolis zu einem „1. Akt“ zusammenfasst, ohne den Ortswechsel zum Schiff (3,4b) zu berücksichtigen.

⁸⁸ Schließlich wird die Ausstattung des Thomas vom Erzähler nachgetragen (3,2f.).

⁸⁹ Vgl. aber *Blumenthal*, *Formen* 28, der nicht nur bereits bei 4,1 das Fest beginnen lässt, sondern auch entgegen der Erzählung 4,1-5,8 mit dem Label „die Flötenspielerin“ bezeichnet, obgleich die ἀλλήτρια in 5,9 das erste mal auftritt.

⁹⁰ Die Ortsangabe der Herberge (4,10a.b) wird nicht nur hypotaktisch formuliert, auch hinsichtlich des dort erzählten Geschehens ist sie als Gliederungssignal zu vernachlässigen.

im Brautlied⁹¹ des Thomas (6,4-7,12) und durch das erneute Auftreten der Flötenspielerin (8,4). Ferner sind in den Ortsangaben der Quelle (8,10) bzw. des Symposions (8,13b), der Antwort in Handlungen und Rede der Flötenspielerin (9,2-4) sowie in den unterschiedlichen Reaktionen der Gäste inklusive des Königs (9,5-9) Gliederungsmerkmale zu sehen.

Der umfangreiche Text, der von den Ereignissen im Brautgemach berichtet (10,1-16,3), wird durch die Zeitangabe des nächsten Morgens (13,3) gegliedert, sodass sich entsprechend das zuvor erzählte Geschehen am Abend (5,1a.5a) bzw. in der Nacht (13,1f) abspielt. Auf die Konstatierung des Ortswechsels in das Brautgemach (9,9) folgen Gebet⁹² und Segen des Thomas über das Brautpaar (10,1-10). Nach dem expliziten Hinweis auf den Abtritt des Thomas (10,10e) sind im Brautgemach unterschiedliche Figurenkonstellationen, erzählende und dialogische Elemente⁹³ platziert (11,1-6), die auf die Rede Jesu⁹⁴ (12,1-11) hinführen, an die sich wiederum mit einer Zeitangabe (13,1f) die Schilderung der Brautnacht (13,1f.) anschließt.

Bei der Schilderung des Morgens (13,3-16,3) finden sich zunächst ein erzählender Abschnitt (13,3f.) und Fragen der Brauteltern (13,5f.), sodann eine Verteidigungsrede der Braut⁹⁵ (14,1-7) und wiederum in Figurenrede ein Dankgebet des Bräutigams (15,1-11), dessen vierteiliger Aufbau wegen seiner syntaktischen Raffinesse kurz vorgestellt und begründet werden soll. So sind diesbezüglich syntaktische Beobachtungen einschlägig wie die auffällige, siebenfache Wiederholung von \acute{o} mit Partizip Aorist in einer ersten eulogischen Partie (15,1e-7b) und die dreifache Doppelung eines Relativpronomens ($\acute{o}\nu$: 8a.c; $\acute{o}\hat{\nu}$: 9a.c; $\acute{\alpha}$: 10b.11c) in einem zweiten Teil (15,8-11). Zwischen beiden

⁹¹ Zum Aufbau des Brautliedes vgl. die entsprechenden Ausführungen unten.

⁹² Innerhalb des thomanischen Gebetes ist durch die drei Gebetselemente Appellatio (1c; 6a-c; 9a), Narratio (1c-5; 6d-8) und Epiklese (9) eine weitere Segmentierung möglich. Vgl. die eingehende redaktions- und motivkritische Analyse des Gebets bei *LaFargue*, Language 161-204, der in 10,1-8 eine ausführliche „recitation section“ (ebd., 161) sieht und diese von der eigentlichen Bitte ($\delta\acute{\epsilon}\omicron\mu\acute{\alpha}\iota$ σου κύριε Ἰησοῦ; 10,9) abhebt. Die genannte Segmentierung entspricht weitgehend *LaFargue*, der insgesamt 10,1.2-5.6-8.9 (ebd., 161) unterscheidet.

⁹³ So befinden sich in der Kammer anfangs noch König und Brautführer (11,1), schließlich nur noch Braut, Bräutigam und Jesus (11,2-5), teils wird erzählt (11,1-3.6), teils Figurenrede zu Gehör gebracht (11,4f.).

⁹⁴ Jesu Ausführungen lassen inhaltlich bzw. aufgrund semantischer Oppositionen eine Exposition (12,1) erkennen sowie eine Themenangabe (12,2a.b₁), positive (12,2b-3) bzw. negative (12,4-8a) Aspekte mit einer entsprechenden Conclusio (12,8b) und ein positives Schlussplädoyer (12,9-11), das die 12,2a.b₁ angesprochene Thematik aufgreift ($\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ ἀπαλλαγῆτε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης; vgl. $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$ δὲ πεισθῆτε καὶ τηρήσητε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἀγνάς τῷ θεῷ; 12,9a) und mit Versprechungen an das Brautpaar (vgl. 12,11) für Sexualaskese wirbt.

⁹⁵ Dieser Text besitzt ein einfaches Gliederungsprinzip: Nach einer Exposition mit den Absichten der Braut (14,1c-h) werden Begründungen für ihre neue Situation geliefert (14,2-7), die mit Kausalsätzen (vgl. jeweils $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\delta\acute{\eta}$ 14,2b.3b.4b.5b.6c.7c) formuliert sind. Dieser lange, begründende Teil der Rede lässt sich wiederum durch Negationen 14,4b.5b in die Abfolge positiv (14,2f.) – negativ (14,4f.) – positiv (14,6f.) einteilen. Vgl. davon abweichend *LaFargue*, Language 16f., der themenorientiert gliedert und 14,1-3 als direkte Antworten auf die Anfragen der Brauteltern (13,5f.) von 14,4-7 unterscheidet, obgleich ἰλαρότης (14,5a) ebenso den zuvor als ἰλαρὸς (13,4c) beschriebenen Bräutigam aufgreift.

Textsegmenten findet sich eine (gnostische) Telosformel⁹⁶ (15,7c-e), die nicht nur durch diesen syntaktischen Wechsel, sondern auch durch einen Subjektwechsel (15,7c) die beiden Teilstücke voneinander unterscheidet. An die Themenangabe des Dankes (15,1d) schließt sich damit die Benennung der Taten (15,1e-7b) des κύριος (15,1d) an, deren Aufzählung nach der (gnostischen) Telosformel (15,7c-e) fortgesetzt werden (15,8-11).⁹⁷

- a Themenangabe (15,1d)
- b Dank I (15,1e-7b)
 - Telosformel (15,7c-e)
- b' Dank II (15,8-11)

Die auf Rede bzw. Gebet von Braut und Bräutigam folgende Reaktion des Königs (16,1-3) lässt sich in Action (1a.b) und Speech (1c-3) unterteilen, wobei mit dem Suchbefehl des Königs der Schauplatz des Brautgemachs verlassen⁹⁸ wird (16,4a).

Die Ereignisse, die das Geschehen in Andrapolis abschließen (16,4-8), werden anhand dreier Ortswechsel berichtet. So werden die Umgebung des Königshofes (16,4b) und die Herberge (16,5a) als Ort der Handlung genannt, woran sich erneut der Königshof (16,7b) anschließt. Innerhalb dieser Schilderung der entstehenden Gemeinde (16,7f.) sprechen die anzutreffenden Zeitangaben (16,7d.8b), die teilweise mit einem Wechsel der Figurenkonstellation einhergehen, für eine Dreiteilung (7a-c; 7d.8a; 8b-d).

Schließlich wird die Übersiedelung der entstandenen Gemeinde zu Thomas nach Indien erzählt (16,9), womit nach Jerusalem, Schiffsreise und der ausführlich erzählten „Zwischenetappe“ in Andrapolis der hinsichtlich des Aufbaus der ersten Tat vierte größere, wenn auch mit Abstand kürzeste Passus gebildet wird. Aus diesen Textbeobachtungen ist ein Aufbau der ersten πράξις⁹⁹ mit folgenden Textsegmenten zu gewinnen:

⁹⁶ Vgl. ἴνα (15,7d) und die Variation der Telosformel bei Clem. Alex., Exc Theod 78,2 (vgl. *Klauck*, Apostelakten 164f.).

⁹⁷ *LaFargue*, Language 28-31, kommt zu einer ähnlichen Gliederung, indem er 15,1-8b.8c-11 unterscheidet. Er schätzt aus semantischen Gründen (vgl. ebd., 30) 15,8a.b als Zusammenfassung von 15,1-7 ein, ohne die oben genannten, offensichtlichen syntaktischen Gliederungsmerkmale einzubeziehen.

⁹⁸ Anders *Blumenthal*, Formen 28, der in seiner Gliederung nach der Reaktion des Königs keine weiteren Texttrenner benennt und zudem aus freien Stücken den weiteren Verlauf im Brautgemach platziert (vgl. aber allein ξενοδοχεῖον; 16,5a).

⁹⁹ *Bornkamm*, Mythos 3, unterscheidet den Hauptteil der ersten Tat, die andrapolitische Hochzeit, in „zwei gesonderte Teile“, den Passus „zwischen dem Apostel und der Flötenspielerin“ (ebd.; ActThom 5,1-9,5) und den Abschnitt der „Bekehrung des königlichen Brautpaares“ (9,6-16,9), indem er das Kriterium der wechselnden Figurenkonstellation anstelle der Orts- und Zeitangaben wie im hier vorgelegten Aufbau priorisiert. 5,1-9,5 mit der Relation zwischen Thomas und Flötenspielerin zu überschreiben, ist allerdings wegen der wechselnden Erzählfiguren über weite Strecken in diesem Abschnitt kritisch anzufragen.

I. Exposition: Jerusalem (1,1-2,11)

1. Loswurf und Sendung der Apostel (1,1-2)
2. Thomas' Sendung und Weigerung (1,3-8)
3. Auf der Agora: Verkauf des Thomas an Abban (2,1-11)

II. Die Reise: Am/im Schiff (3,1-9)

1. Nächster Morgen: Gebet des Thomas (3,1)
2. Am Schiff (3,2-5)
3. Im Schiff (3,6-9)

III. „Zwischenstopp“ in Andrapolis (4,1-16,8)

1. In der Stadt (4,1-9)
2. Das Symposion (4,10-9,9)
 - 2.1 Beginn der Feier... (4,10-5,8)
 - a Herberge und Einnehmen der Sitzplätze (4,10-13)
 - b Streitgespräch über Essen und Trinken (5,1-4)
 - c Rituelle Vollzüge (5,5-8):
 - α Gäste salben sich (5,5)
 - β Salbung und Handlungen des Apostels (5,6-8)
 - 2.2 ...und der weitere Verlauf (5,9-9,9)
 - a Verbindung von Flötenspielerin und Thomas I (5,9-11)
 - α Konflikt I: Ohrfeige des Weinschenks (6,1-3)
Brautlied des Thomas (6,4-7,12)
 - α' Konflikt II: Sprachprobleme der Gäste (8,1-3)
 - a' Verbindung von Flötenspielerin und Thomas II (8,4-9)
 - b An der Quelle: Tod des Weinschenks (8,10-13)
 - c Frage nach Identität des Toten (9,1)
 - d Antwort der Flötenspielerin (9,2-4)
 - e Reaktionen von Gästen und König (9,5-9)
3. Im Brautgemach (10,1-16,3)
 - 3.1 Abend und Nacht (10,1-13,2)
 - a Gebet des Thomas über das Brautpaar (10,1-10)
 - b Vorbereitungen / Klärungen vor Rede Jesu (11,1-6)
 - c Rede Jesu (12,1-11)
 - d Verlauf der Brautnacht (13,1f.)
 - 3.2 Am Morgen (13,3-16,3)
 - a Setting im Brautgemach (13,3f.)
 - b Fragen der Brauteltern (13,5f.)
 - c Verteidigungsrede der Braut (14,1-7)
 - d Dankgebet des Bräutigams (15,1-11)
 - e Reaktion des Königs (16,1-3)

4. Der weitere Verlauf (16,4-8)
 - 4.1 Vergebliche Suche des Thomas (16,4)
 - 4.2 Flötenspielerin in der Herberge (16,5f.)
 - 4.3 Flötenspielerin gründet Gemeinde am Königshof (16,7f.)
 - a Zeitspanne I: Flötenspielerin und Vertraute des Königs (16,7a-c)
 - b Zeitspanne II: König und Brüder werden bekehrt (16,7d.8a)
 - c Zeitspanne III: Thomas lehrt in Indien (16,8b-d)

IV. Epilog: Gemeinde gesellt sich zu Thomas nach Indien (16,9)

3.2.2 Folgerungen

Der gewonnene Aufbau der ersten *πρῶξις* zeigt einerseits, dass die anfangs in Jerusalem erfolgte Sendung des Thomas nach Indien (1,1-2,11) letztlich umgesetzt wird (16,9). Ferner ist abzulesen, welchen großen Raum die Thematik der Enthaltensamkeit bzw. des *γάμος ἀληθινός*¹⁰⁰ (12,10d) einnimmt – transportiert durch die erzählte Hochzeit in Andrapolis und die entsprechenden Neujustierungen, sodass bereits bei der Ankunft des Thomas in seinem Missionsgebiet und in den folgenden Taten jener thematische Schwerpunkt gesetzt ist.

Die Textstrecke 5,9-8,9 ist durch eine doppelte *Inclusio* gekennzeichnet: Unter dem Leitgedanken der *Verbindung* zwischen Thomas und der Flötenspielerin bilden 5,9-11 und 8,4-9 die Rahmenteile für 6,1-3 bzw. 8,1-3, die sich in einer negativen Entsprechung mit der Schilderung von *Konflikten* des Thomas befassen. In diese zweite Rahmung ist wiederum das Brautlied eingebettet (6,4-7,12).¹⁰¹

Auch illustriert die Gliederung die *Bedeutung des Brautgemachs* als Schauplatz der Handlung, indem sich dort zunächst am Abend bzw. nachts Thomas (10,1-10), darauf folgend in einer für die ActThom singulären Weise Jesus (12,1-11) an das Brautpaar wendet. Nach der Nacht finden sich mit den Aussagen von Braut (14,1-7) und Bräutigam (15,1-11) zwei weitere lange Figurenreden, sodass die wesentlichen Neujustierungen im Verständnis des wahren *γάμος* im Brautgemach angebracht werden. Ebenso fällt auf, dass die *Flötenspielerin*, die im ganzen Passus des Brautgemachs fehlt, am Ende wieder auftritt und damit ein Kontinuum für das gewährt, wofür im Brautgemach geworben wird,¹⁰² indem sie eine Gemeinde am Hof des Königs gründet (16,7f.).

3.3 Textliche Befunde zur Hochzeitsthematik: eine Vertiefung

Wie die sprachliche Analyse gezeigt hat, nimmt die Hochzeits- und Ehemotivik in der ersten Tat viel Raum ein. Daher soll daran anknüpfend der entsprechende Textbefund im Folgenden genauer erhoben werden, wobei das besondere

¹⁰⁰ Die Braut spricht in Variation dazu vom *ἐτέρος γάμος* (14,6c) bzw. von einem *ἀνὴρ ἀληθινός* (14,7c).

¹⁰¹ Vgl. dazu die knappe Notiz bei *Bornkamm*, Mythos 3.

¹⁰² Beim Auffinden der *αὐλήτρια* (16,5c) wird eine Verbindung zum Brautgemach hergestellt, indem sich die Anhängerin des Thomas freut über *τὸ γεγονός ἐπὶ τῶν νεωτέρων* (16,6b).

Augenmerk auf einschlägige Termini der ersten Tat¹⁰³ bzw. auf die eigenständige¹⁰⁴ Hochzeitserzählung ActThom 4-16 gerichtet ist. Damit sind folgende Leitfragen verbunden: Welche *Handlungsträger* und *Einzel motive*¹⁰⁵ zur Thematik gibt es, die in den ActThom durch eine häufige Verwendung bzw. durch ihre für die Erzählung herausgehobene Bedeutung eine besondere Rolle spielen? Welche *Nuancen* sind dabei textintern in der jeweiligen Verwendung zu unterscheiden? Und ferner: Welche Struktur bzw. welchen *Ablauf* besitzt die in den ActThom erzählte Hochzeit?

3.3.1 Zentrale Termini der Hochzeit in Andrapolis (ActThom 4-16)

3.3.1.1 Hochzeit (γάμος)

Die erste Tat wird mit der Ankunft des Thomas in Andrapolis (4) thematisch entscheidend von der Erzählung einer königlichen¹⁰⁶ Hochzeit¹⁰⁷ getragen, wobei sich der Konkordanz zufolge der Terminus γάμος in der ersten πράξις neunmal findet. Fünf Belege sind dabei allein der Einladung zur erzählten Feier zuzurechnen und werden im Mund der Andrapolitaner¹⁰⁸ bzw. des Erzählers (4,10c) geführt. Die im Kontext dieser Einladung gebrauchte Begriffsbedeutung des γάμος ist zunächst inhaltlich klar abgegrenzt auf die erzählte, konkrete Hochzeitsfeier bezogen. Ein weiterer Beleg hat noch einmal die herkömmliche Hochzeit im Blick, die in der Rede der Braut nach der jesuanischen „Traupredigt“ diskreditiert wird (14,6a).

Die übrigen drei Stellen¹⁰⁹ beziehen sich auf „jene wahre“, von Thomas (7,6a) bzw. Jesus (12,10d) beschriebene besondere Hochzeit, die ab dem Brautlied thematisiert wird und fortan den entscheidenden Bezugsrahmen für alle entsprechenden Aussagen der ersten πράξις bildet. Dieser ἕτερος γάμος (14,6c) ist zum einen gekennzeichnet durch eine geistliche Verbindung¹¹⁰ mit Jesus als dem ἀνὴρ ἀληθινός (14,7c) bzw. durch eine Beziehung mit dem auf Jesus transparenten

¹⁰³ Weil zahlreiche Aspekte des Brautliedes (6,4-7,12) von einem eigenen, separat darzustellenden Charakter gekennzeichnet sind, sind diese vorrangig bei der entsprechenden Analyse behandelt.

¹⁰⁴ Für die Eigenständigkeit dieser Erzähleinheit vgl. die oben dargelegten sprachlichen und literarkritischen Indizien.

¹⁰⁵ Allgemein kann die Hochzeits- und Ehethematik freilich dem bereits bei Söder, Apostelgeschichten 21f., etablierten erotischen Motiv zugeordnet werden. Im Folgenden sind dabei entsprechende *Einzel motive* innerhalb der Thematik von Interesse.

¹⁰⁶ „Königlich“ bezieht sich dabei auf das entsprechende Wortfeld (βασιλικός: 3,9d; 7,8a; βασιλεύς in Erzählung/Rede: 4,4d.6a.7c.8d; 5,3d.4a.c; 9,6a.9a; 11,1; 13,3b; 16,1a.7d; im Brautlied: 6,5b.7a) und das Brautpaar, das zumindest durch die Braut als Tochter des Königs (4,4; 6,6f.) „königlich“ ist, während über die Herkunft des Bräutigams praktisch nichts zu erfahren ist.

¹⁰⁷ Vgl. auch oben die Wortfeldanalyse bei der sprachlichen Beschreibung.

¹⁰⁸ Vgl. ActThom 4,4e.5a.6b.7b.

¹⁰⁹ Vgl. ActThom 7,6a; 12,10d; 14,6c.

¹¹⁰ Vgl. das Dankgebet des Bräutigams ActThom 15, wo die ἀγάπη Jesu (15,9c.11d) benannt wird bzw. durch die ἀγάπη des Bräutigams zu Jesus (15,11d; bei Übersetzung des ἀποῦ als Genitivus objectivus mit *Drijvers*, Thomasakten 309, vgl. aber den Syrer und den Zeugen X, die ἀποῦ auf Jesus beziehen) die Zuneigung reziprok formuliert ist, ferner die ἀγάπη, von der die Braut spricht (14,1c.e).

Apostel Thomas.¹¹¹ Zum anderen unterscheidet er sich in praktischer Hinsicht von der herkömmlichen Hochzeit durch den bewussten Verzicht auf den sexuellen Vollzug der Ehe (13,1), indem die neue geistliche Ehe offensichtlich mit einem christologisch bzw. theologisch motivierten Exklusivitätsanspruch verbunden ist, der Sexualität fortan verbietet (12,2.9a).

Damit ist in der ersten Tat *zunächst eine konkret-gegenständliche, ab der $\psi\delta\eta$ auch eine metaphorische Verwendung des $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$* festzuhalten. So zeigt sich „the main theme of the preaching“¹¹² der ActThom, die Bekehrung zur Enthaltbarkeit, bereits im Wechsel weg von der klassischen Ehe hin zum metaphorischen Gebrauch des $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$. Textlich wird dies pointiert mittels der beiden letzten $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ -Belege inszeniert, indem die herkömmlichen $\tau\acute{\upsilon}\tau\omicron\iota$ $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\iota$ (14,6a) vom unvergänglichen $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ (14,6c) abgegrenzt werden.¹¹³

Zusätzlich lassen sich *beim metaphorisch gebrauchten $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ -Motiv zwei Zeitstufen* unterscheiden: Während Thomas im Brautlied eine zukünftige Hochzeit (7,6a) besingt und ebenso Jesus die Neubekehrten in diesem Leben (12,10b-c) auf „jene“ (12,10d) Hochzeit warten lässt, spricht die bekehrte Königstochter von einem $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma$ $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$, den sie bereits eingegangen ist (14,6c).

3.3.1.2 Braut ($\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\eta$)

Wie der $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ im Verlauf der ersten Tat eine deutliche Bedeutungsverschiebung erfährt, erhält auch der Terminus $\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\eta$ verschiedene inhaltliche Akzente. Es fällt dabei auf, dass der Begriff $\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\eta$ in den gesamten ActThom einzig in der ersten $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ fällt, wenngleich im weiteren Verlauf die Hochzeitsthematik präsent bleibt und Erzählfiguren als „Bräute Christi“ charakterisiert werden.¹¹⁴ Im Rahmen der ActThom 4-16 erzählten Hochzeit ist zunächst die als $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\eta}\varsigma$ (4,4d; 9,7a) beschriebene $\theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ (4,4d; 9,6f; 16,2c) des Königs die $\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\eta$, auf die ausschließlich der achtmal¹¹⁵ in der ersten Tat verwandte Begriff bezogen wird. Während des Hochzeitsmahles ($\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\nu$; 8,13b) hält sie sich offensichtlich verschleiert¹¹⁶ im Brautgemach ($\nu\upsilon\mu\phi\acute{\omega}\nu$; 9,9a) auf und wartet, dass der Bräutigam sie $\pi\rho\acute{\varsigma}$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\gamma\eta$ (11,2d). Sie ist ferner noch vor dem Bräutigam Redeadressatin Jesu (11,3c; 12), wird von ihrem Vater nach der Hochzeitsnacht

¹¹¹ Diese Komponente gilt es wegen der engen und schillernden Identität von Jesus und Thomas (vgl. die Analyse der Figurenkonstellation) im Blick zu behalten: Während der Leser den „wahren Mann“ mit Jesus assoziiert (11,3a), ist aus Sicht der Braut (14,1g.h.7), des Bräutigams (11,4; 15,1d-f) und des Königs (16,1g-2c) mehr oder weniger stark auch an Thomas zu denken.

¹¹² *Klijn*, Acts (1962) 192.

¹¹³ Wenn auch nach *Bauer* Singular und Plural zumeist „ohne Veränderung in der Bedeutung“ (Wb 303) verwendet werden, ist nicht nur in der ersten Tat die pluralische Verwendung der herkömmlichen Hochzeit vorbehalten (vgl. auch 4,10c): Auch die weiteren $\gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\iota$ -Belege werden auf die weltliche Hochzeit bezogen (vgl. *Lipinski*, Konkordanz 76).

¹¹⁴ Vgl. zur expliziten Hochzeitsthematik die an einer Hochzeit teilnehmenden Frauen der siebten Tat (62f.) und die als Braut Christi charakterisierte Figur der Mygdonia in den $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ 9-13. Textpragmatisch weist die $\nu\acute{\upsilon}\mu\phi\eta$ der ersten Tat über den Text hinaus auf den Leser, der als Braut Christi (wieder) gewonnen werden soll (vgl. sprachliche Analyse).

¹¹⁵ Vgl. 11,2d.3c; 13,3d.4b.5b; 14,1b; 15,1a; 16,1a.

¹¹⁶ Entgegen der vorausgesetzten Konvention treffen sie ihre Eltern unverschleiert ($\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\tau\eta$; 13,4b; vgl. ferner 13,5d-6b; 14,2) an.

bewirtet (13,3), gibt selbst über ihre neue Sicht auf den wahren Gamos Auskunft (14; 15,1a) und erregt schließlich mit ihrer Neubewertung der Hochzeit Anstoß beim König (16,1a).

Zum zweiten wird in der ersten Tat die als κόρη (6,5a) bezeichnete Hauptfigur im ersten Teil des Brautliedes mit einer beachtlichen Metaphernfülle als Braut beschrieben (6,5-7,3), ohne als solche begrifflich bezeichnet zu werden. Durch die sprachlichen Bilder wird diese über die andrapolitanische νύμφη hinaus selbst als eigenständige Brautfigur charakterisiert. Damit existiert innerhalb der ersten Tat analog zum γάμος-Begriff *eine konkrete νύμφη, deren Hochzeitsfeier erzählt wird* und überdies eine *bräutliche Figur, die ihrerseits als Metapher fungiert*.¹¹⁷

Dieses nicht-wörtliche Verständnis der νύμφη scheint dabei nicht auf die κόρη des Brautliedes beschränkt zu sein. Auffallend ist in dieser Hinsicht ein dreifacher Befund:

(a) Die Braut stellt die Geschehnisse der Hochzeitsnacht als eine bzw. ihre Vermählung mit Jesus, dem wahren Mann (ἀνδρὶ ἀληθινῷ συνεζεύχθη; 14,7c), dar.¹¹⁸

(b) Der Bräutigam drückt seine neu gewonnene Verbindung zu Jesus mithilfe einer Liebessemantik aus (etwa οὗ ἡ ἀγάπη ἐν ἐμοὶ βράσσει; 15,9c)¹¹⁹ und nennt einen gemeinsamen, wenn auch nicht konkretisierten inneren Begegnungsort von Jesus und ihm bzw. dem Brautpaar (καὶ ἐν ἡμῶν εὐρεθείς; 15,1f).

(c) Zusätzlich zu diesen Figurenreden wird in der ersten πράξις vonseiten des Erzählers Jesus als derjenige dargestellt, an den sich sowohl Braut als auch Bräutigam über- bzw. herausgeben (ἐαυτοὺς ἐκδότους ἔδωκαν αὐτῷ; 13,1c).¹²⁰

Damit rückt sowohl die bekehrte Tochter des andrapolitanischen Königs als auch ihr bekehrter Bräutigam in die *Rolle von Bräuten Jesu*,¹²¹ womit die metaphorische Verwendung der νύμφη auch auf diese beiden Erzählfiguren bezogen wird. Das Hochzeitspaar von Andrapolis bietet darüber hinaus seinerseits eine Identifikationsmöglichkeit für die Adressaten der ActThom.¹²² Daher können alle, die sich *in der Nachfolge* des thomanisch kolorierten Christentums sehen bzw. die Katechumenen, die *Rolle der Braut* annehmen. Die Variabilität des νύμφη-Motivs stellt sich insofern wie folgt dar:

¹¹⁷ Vgl. dazu die sprachliche Analyse und die entsprechenden Ausführungen zum Brautlied, wonach möglicherweise die κόρη auf die Seele der Gläubigen bzw. die Gemeinde/Kirche hin transparent ist.

¹¹⁸ Vgl. auch 14,6.

¹¹⁹ Vgl. ferner 15,6b.11d.

¹²⁰ Dies ist zudem sprachlich analog zu 4,4e arrangiert, wo es um die ἔκδοσις der Königstochter geht, für die der andrapolitanische König verantwortlich ist.

¹²¹ Als innere, bräutlich figurierte Instanz ist an die *Seele* von Braut und Bräutigam zu denken (ψυχὰι ὑμῶν ἀγναι τῷ θεῷ; 12,9a). U.a. deshalb, weil Thomas *Jesus* im Gebet auch mit ὁ θεός μου anspricht (10,1c), kommt dieser für den Part des metaphorisch verstandenen Bräutigams in den Blick, vgl. dazu auch die Überlegungen zum νυμφίος-Motiv sowie zum Brautlied.

¹²² Vgl. die sprachliche, näherhin die textpragmatische Analyse. Insbesondere die Namenlosigkeit des Brautpaares schlägt hier zu Buche.

Das νόμφη-Motiv der ersten πράξις

(I) Wörtliche Verwendung in erzählter Welt:

Tochter des andrapolitanischen Königs als νόμφη

(II) Nicht-wörtliche bzw. metaphorische Verwendung:

(a) κόρη im Brautlied als νόμφη (Seele? Gemeinde/Kirche?)

(b) Braut und Bräutigam der erzählten Welt als νόμφαι Jesu (genauer: ihre Seelen?)

(c) Adressaten der ActThom bzw. Katechumenen der thomanischen Gemeinde als νόμφαι Jesu (genauer: ihre Seelen?)

3.3.1.3 Bräutigam (νυμφίος)

Ein Blick in die Konkordanz zeigt, dass νυμφίος in der ersten Tat sechsmal¹²³ belegt ist. Der erste Beleg (7,4a) ist im Brautlied zu finden und bezieht den Terminus entsprechend auf den dort genannten Bräutigam, auf den aller Augen mit dem Ziel der eigenen Erleuchtung (ἵνα φωτισθῶσιν; 7,4b) gerichtet sind. Bei allen weiteren fünf Belegstellen der ersten Tat ist der Bräutigam der erzählten Hochzeit von Andrapolis im Blick. So will dieser seine Braut zu sich führen (11,2c.d),¹²⁴ wird nach der Hochzeitsnacht von seinem Schwiegervater bewirtet (13,3) und ist selbst πᾶνυ ἱλαρός (13,4c), während er in Form eines Gebetes seinen Dank an Jesus ausdrückt (15), was wiederum den Brautvater erzürnt (16,1a). Folglich sind erneut zwei differierende Verwendungen zu unterscheiden: Während sich der erstmals auftretende Beleg in den ActThom auf den *metaphorisch eingekleideten νυμφίος des Brautliedes* bezieht, bezeichnet das weitere Vorkommen den *konkreten Bräutigam der andrapolitanischen Hochzeit*.

Darüber hinaus klingt bei den Textbeobachtungen zum νόμφη-Motiv bereits an, dass Jesus als Bräutigam gezeichnet wird. Konkret tut dies das andrapolitanische Hochzeitspaar. Während sich auch der Bräutigam in diese Richtung äußert (15,9c.11d), doch diesbezüglich eher zurückhaltend ist,¹²⁵ bringt es die Braut auf den Punkt: ἀνδρὶ ἀληθινῷ συνεξέχθην (14,7c). Damit gewinnt die nicht-wörtliche Begriffsverwendung von νυμφίος eine weitere Dimension, indem *Jesus als Bräutigam* für die bzw. der Erzählfiguren profiliert wird. Der – noch unverständige¹²⁶ – andrapolitanische König, der von den Vorgängen im Brautgemach keine Kenntnis besitzt, identifiziert mit jenem ἀνὴρ ἀληθινός (14,7c) Thomas (16,1), wodurch das νυμφίος-Motiv eine weitere Verwendungsvariante in der ersten Tat erhält.

¹²³ Vgl. *Lipinski*, Konkordanz 310, wobei 7,1a textkritisch gegen die Angabe bei *Lipinski* mit οἱ παράνυμφοι wiederzugeben ist (vgl. die Erläuterungen in dieser Studie zum Brautlied, ferner die korrekte Übersetzung bei *Drijvers*, Thomasakten 306).

¹²⁴ Dabei nimmt nicht der Bräutigam, sondern Jesus den Erstkontakt mit der Braut im Brautgemach auf (11,3).

¹²⁵ Vgl. seine eher medizinisch-philosophisch geprägte Einschätzung zum neu gewonnenen Bewusstsein (15,3-5).

¹²⁶ 16,7d berichtet von der späteren Unterweisung des Königs.

Überdies fällt insgesamt gesehen auf, dass das andrapolitanische Hochzeitspaar, die königliche Braut und ihr Bräutigam, in der ersten Tat *stets gemeinsam* in Erscheinung tritt.

Das νυμφίος-Motiv der ersten πράξις

(I) Wörtliche Verwendung in erzählter Welt:

Bräutigam des andrapolitanischen Hochzeitspaares

(II) Nicht-wörtliche bzw. metaphorische Verwendung:

(a) Bräutigam des Brautliedes

(b) Jesus als Bräutigam (in der Perspektive der Neubekehrten)

(c) Thomas als Bräutigam (in der Perspektive des andrapolitanischen Königs)

Ein deutlicher Unterschied in der Verwendung des νύμφη- und νυμφίος-Motivs liegt darin, dass es offensichtlich *mehrere* „Bräute“ geben kann, während stets nur *ein* „Bräutigam“ im Blick ist.

3.3.1.4 Brautführerinnen und Brautführer (οἱ/αἱ παράνυμφοι)

Hinsichtlich der Erzählfiguren spielt über die Hauptakteure hinaus auch das Motiv der Brautführerschaft in der ersten Tat eine Rolle.¹²⁷ Nach Ausweis der Konkordanz¹²⁸ und im Verbund mit ergänzenden textkritischen Erkenntnissen¹²⁹ greifen die ActThom in der ersten πράξις an vier Stellen auf den Terminus παράνυμφοι zurück. Zunächst finden sich sowohl οἱ παράνυμφοι als auch αἱ παράνυμφοι im Brautlied (7,1a.2a). Hier fällt nicht nur – analog zu den anderen hochzeitlichen Figuren – die *metaphorische Verwendung* auf, sondern auch eine *geschlechterdifferenzierte*. Während dabei die männlichen παράνυμφοι im „Umgeben“ (περιστοιχίζομαι; 7,1a) der κόρη einen eher statischen Part übernehmen, werden die weiblichen παράνυμφοι in ihrem Tanz um die Braut (ἔμπροσθεν αὐτῆς χορεύουσιν; 7,2b) dynamisch geschildert.

Gleichwohl kennt ActThom 11,1 *wörtlich* verstandene (männliche!) παράνυμφοι, denen der König von Andrapolis befiehlt das Brautgemach zu verlassen. Dem Auszug (ἐξέρχομαι; 11,1) dieser Brautführer aus dem Brautgemach entspricht daraufhin die Zusage Jesu an das junge Paar, das seiner „Traupredigt“ zufolge als παράνυμφοι συνεισερχόμενοι εἰς τὸν νυμφῶνα ἐκεῖνον (12,11a.b). Damit dient das Motiv der Brautführerschaft mittels einer Metaphorisierung des zuvor wörtlich gebrauchten Terminus dem Rollenangebot für die Neubekehrten bei der *ausstehenden*¹³⁰ Hochzeit.

¹²⁷ Im Befund, dass die παράνυμφοι außerhalb der ersten Tat ausschließlich ActThom 124 vorkommen, liegt eine zusätzliche Fokussierung des Begriffs auf die Eingangspassagen des Werkes.

¹²⁸ Vgl. Lipinski, Konkordanz 346.

¹²⁹ Vgl. die Beobachtungen und Konsequenzen bei den textkritischen Erwägungen zum Brautlied.

¹³⁰ Vgl. die Futura 12,10d-11.

3.3.1.5 Brautgemach (παστός, νυμφών)

Neben den Termini für die Feier, die Protagonisten und weitere Akteure werden in der ersten Tat auch hochzeitspezifische topographische Angaben gemacht. Der zunächst anzutreffende Begriff παστός (6,12a), der sich in der ersten Tat nur hier und im weiteren Verlauf ausschließlich ActThom 124¹³¹ findet, bezeichnet das in der von Thomas vorgetragene ὡδή *metaphorisch* beschriebene Brautgemach. Es ist lichtdurchflutet, zeichnet sich durch Wohlgeruch und floralen Schmuck aus (6,12b-e) und ist der Aufenthaltsort der im Lied beschriebenen Braut bzw. κόρη samt ihrem Personal (7,1-3). Auch ist es der Ort, in dem auf der Ebene des Liedes die Beteiligten Ausschau nach dem νυμφίος halten (7,4a) und durch seine Schau die ersehnte Erleuchtung erlangen werden (7,4b).

Der aus dem ntl Gebrauch bekannte (Mk 2,19 parr.) Terminus νυμφών wird in den ActThom ausschließlich in der ersten Tat verwendet und kann sowohl das *konkrete Brautgemach der Hochzeit von Andrapolis* (9,9a; 11,1.2c) als auch das *Brautgemach des ausstehenden, wahren Gamos* (12,11b) bezeichnen. Im Blick auf die konkrete Verwendung ist es der Ort, in dem sich beide, Braut und Bräutigam, während der Feier aufhalten und nicht etwa das συμπόσιον (8,13b).¹³² Ebenso betet hier Thomas für Braut und Bräutigam (9,9a), auch ist es der Raum des intimen Alleinseins des Brautpaares (11,1-2b).¹³³ Bei Jesu „Traupredigt“ im νυμφών (12) wird selbiges metaphorisiert, indem es Jesus als νυμφών ἐκείνος τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρης (12,11b) vorstellt, in das die Umworbenen im Kontext des γάμος ἀληθινός (12,10d) als παράνυμφοι (12,11a) gemeinsam hineingehen werden (συνεισέρχομαι; 12,11b). Damit avanciert das Brautgemach im Lauf der ersten Tat zu einem soteriologisch (ἀθανασία; 12,11b) eingefärbten *Ziel- und Sehnsuchtsort*, der den Adressaten bei Eheverzicht und Sexualaskese in Aussicht gestellt wird.

3.3.2 Zwischenresümee

An relevanten Termini bzw. Motiven wurden untersucht: γάμος, νόμφη, νυμφίος, οἱ bzw. αἱ παράνυμφοι, παστός bzw. νυμφών. Aus dieser Betrachtung ergeben sich zwei grundsätzliche Optionen, die die Hochzeitsmotivik in der ersten πράξις offensichtlich durchgängig prägen. Zum einen handelt es sich um die wörtliche bzw. nicht-wörtliche Verwendung, zum anderen um die jeweilige zeitliche Perspektive in der Verwendung. Dabei können grundsätzlich alle einschlägigen Motive *sowohl wörtlich-konkret als auch metaphorisch verwendet* werden. Ebenso werden alle Motive im Lauf der ersten Tat *sowohl präsentisch als auch futurisch bzw. als noch ausstehend* charakterisiert.

¹³¹ Mygdonia stellt hier das irdische dem immerwährenden Brautgemach gegenüber: ἐκείνος ὁ παστός λύεται πάλιν, οὗτος δὲ διὰ παντὸς μένει (124).

¹³² Die präzise Auswertung des Textbefundes lässt nur diese Auffassung als gesichert zu, wenn man nicht mit einer erzählerischen Leerstelle rechnen will.

¹³³ Dies wird jedoch sogleich in die Begegnung der Brautleute mit Jesus überführt (11,2c-3).

Die wörtlich-konkrete Verwendung der einzelnen Hochzeitsmotive bezieht sich dabei ausschließlich¹³⁴ auf die andrapolitanische Hochzeit der erzählten Welt und ist in ihrer Bedeutung stets präsentisch.¹³⁵ Anders gelagert ist die metaphorische Verwendung der Hochzeitsmotive. Im Gegensatz zum wörtlichen Gebrauch taucht in der ersten Tat jedes Motiv mit metaphorischer Implikation sowohl in präsentischer als auch in zukünftiger Perspektive auf. Im Gegensatz zur Eindeutigkeit bei der wörtlichen Verwendung ist bei der metaphorischen zudem ein gewisses Maß an Mehrdeutigkeit gegeben: So sind etwa mit der metaphorisch verstandenen *νύμφη* – je nach Perikope – die *κόρη* des Brautliedes, die von Jesus Neubekehrten oder textextern die Adressaten der ActThom zu identifizieren.

Insgesamt ist mit der breit angelegten konkreten und metaphorischen Verwendung der Hochzeitsmotivik in der ersten *πρᾶξις* ein schillerndes Bildfeld entstanden. Es bringt damit offensichtlich bzw. möglicherweise verschiedene sozialgeschichtliche Konzepte/Hochzeitsbräuche und ideelle Hintergründe zur Wirkung.¹³⁶

3.3.3 Einzelaspekte der Hochzeitsmotivik

Für die nuancierte Darstellung der Hochzeitsmotivik wird im Folgenden der bei der sprachlichen Analyse der ersten *πρᾶξις* gewonnene Aufbau herangezogen.¹³⁷

In der Stadt: Szene der Einladung (4,1-9)

Zunächst ist eine Phase der Verkündigung und Einladung zur Hochzeit auszumachen, wofür zum einen die musikalischen Elemente (*φωναὶ αὐλητῶν καὶ ὕδραύλεων καὶ σάλπιγγες*; 4,2b) stehen, zum anderen die *κήρυκες* (4,6a), die den Bewohnern (*πάντες*; 4,6b) zufolge die Einladung zur Hochzeit (*παρατυγχάνω εἰς τοὺς γάμους*; 4,6b) verkünden (*κηρύσσω*; 4,6a). Die Bewohner bedrängen ihrerseits Thomas erfolgreich (4,10) der Feier beizuwohnen (4,4-7). Da ein König zu jener *ἑορτή* (4,3c) einlädt, ist von einer königlichen Hochzeit auszugehen, wobei der König die Rolle des Brautvaters einnimmt (4,4d.e.6a.b).

Beginn der Feier... (4,10-5,8)

Die Hochzeitsgesellschaft findet sich in einem *Raum für das Symposion* (*ὁ τόπος τοῦ συμποσίου*; 8,13b) zu einem *Mahl* (*δειπνέω καὶ πίνω*; 5,1a) ein, bei dem eine bestimmte, wenn auch nicht näher geschilderte *Platzordnung* herrscht: Thomas

¹³⁴ Da die Braut 14,6a von *οἱ γάμοι* spricht, die sie fortan geringschätzt, könnte man an die herkömmlichen „Hochzeiten“ und damit an andere außer der in der erzählten Welt denken. Doch auch 4,4e.5a.6b.7b.10c, wo klar die erzählte Hochzeit von Andrapolis im Blick ist, findet sich eine freie Verwendung von Singular und Plural.

¹³⁵ Ebenso sind – wenig überraschend – die jeweils verwendeten Motive inhaltlich eindeutig zuzuordnen: So ist etwa der wörtlich verstandene *νυμφίος* unstrittig der Bräutigam der Hochzeit von Andrapolis und ebenso verhält es sich in den anderen Fällen.

¹³⁶ Von diesen werden einige im sozial- und traditions geschichtlichen Teil dieser Arbeit identifiziert und in ihrer Bedeutung gewürdigt.

¹³⁷ Über diese Gliederung hinaus ist das Profil „jener anderen“ von Jesus propagierten Hochzeit (12) besonders zu würdigen; zum hymnischen Pendant, dem Brautlied (6,4-7,12), vgl. das entsprechende Kapitel.

nimmt ἐν τῷ μέσῳ (4,11c) Platz, Abban εἰς ἄλλον τόπον (4,13).¹³⁸ Während des Mahls, das die Gäste in liegender Position (ἀνακλίνομαι; 4,11b.c.13) einnehmen, finden zudem *Gespräche* (5,1-4) statt. Thomas sorgt mit seiner *kulinarischen Askese* (5,1b) für Aufsehen (5,2), weist damit auf eine tiefere Bedeutung seiner Teilnahme hin (5,3) und legt den Grundstein für eine *Alternative zum herkömmlichen γάμος*.¹³⁹

Nach der Mahlzeit werden Salben (μύρα; 5,5b) herbeigebracht, an denen sich ἕκαστος (5,5c) zur *eigenen Salbung an verschiedenen Körperstellen* bedient, wobei sich die gesalbten Körperteile der Gäste (5,5d-f) von denen des Thomas (5,6) unterscheiden. Ferner werden für jeden Gast eigens (αὐτῷ; 5,7a₁; 5,5b) bereitgestellte, aus diversen Pflanzen geflochtene Kränze (στέφανοι; 5,5b) zur *eigenen Bekränzung* (ἐπιτίθημι τῇ κεφαλῇ; 5,7b) verwendet. Dabei ist zumindest¹⁴⁰ Thomas' Kranz aus μυρσίνη καὶ ἄλλα ἄνθη (5,7a₂) gefertigt. Das passivisch formulierte προσενεχθέντοι (5,5b.7a₁) weist auf verschiedene *Diener* hin, die diverse Utensilien für die Feier herbeitragen. Zumindest der Apostel, dessen Salbung und Bekränzung ausführlich geschildert werden (5,6f.), greift im Anschluss an Salbung und Bekränzung zu einem *Rohrzweig* (κλάδος καλάμου; 5,8a).

... und der weitere Verlauf (5,9-9,9)

Als für den weiteren Fortgang bedeutsame Einzelfigur tritt sodann eine *hebräische Flötenspielerin* (αὐλήτρια; 5,9a.11) auf, die mittels ihrer αὐλοὶ zur musikalischen Unterhaltung beiträgt. Auch gehören *Weinschenke* (οἰνοχοοί; 6,1b) zum Dienstpersonal der Hochzeitsfeier, von denen einer Thomas ohrfeigt (6,1b), worauf dieser mit einer *Prophezeiung*¹⁴¹ (6,2c-3) reagiert.

Daraufhin trägt Thomas mit dem Brautlied (6,4-7,12) eine ᾠδή (6,4b; 8,1a) vor, die die umfangreichste Figurenrede der ersten Tat darstellt und für *hymnische Elemente* (ὕμνῳ/8,1a; ψάλλῳ /6,4b) der Feier steht. Während sich Thomas mit einem asketischen und damit abgrenzenden Verhalten (5,1) und knappen Redebeitrag (5,3f.) am Beginn des Symposions platziert, ist seine Rede bzw. sein Gesang beim Vortrag der Hochzeitsode umso umfangreicher. Im Verbund mit der hebräischen (8,4b) Flötenspielerin, die offensichtlich den Vortrag der Ode mit

¹³⁸ Da sich der Kaufmann ὡς δεσπότης (4,13) verhält, ist dabei die Wahl der Örtlichkeit nicht beliebig, sondern mit *Statusunterschieden* verbunden. Vgl. dazu etwa Joh 13,23, wo der Lieblingsjünger ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ liegt.

¹³⁹ Für die mit dem Streitgespräch redaktionell intendierten Inhalte vgl. *LaFargue*, *Language* 76-79, wobei das Symposion als „a representation of the world“ (ebd., 78) etabliert wird, dem Thomas, so ist über *LaFargue* hinaus zu ergänzen, ein positives Pendant entgegenzusetzen hat: Während das andrapolitanische συμπόσιον (8,13b) am Beispiel des Weinschenkens Konflikt und Tod bringt (6,1; 8,11f.), führt die von Thomas besungene εὐωχία (7,7a) zu Freude (7,9a) und – nimmt man Aussagen der „Traupredigt“ dazu – ewigem Leben (12,9b.11b). Dies erinnert an das mk Konzept, wo ein „weltliches“ Bankett den Tod (des Täufers) zur Folge hat (Mk 6,17-29) und unmittelbar darauf ein jesuanisches „Bankett“ Leben bringt (Mk 6,32-44).

¹⁴⁰ Wenn auch die Qualität des thomanischen Kranzes eigens erwähnt wird (5,7), ist damit nicht unbedingt dessen Exklusivität gegenüber den anderen Kränzen ausgesagt.

¹⁴¹ Vgl. insbesondere ὁ θεός μου ἀφήσει σοι (6,2d) bzw. δείξει αὐτοῦ τὰ θαυμάσια (6,3a).

ihrem Spiel unterstützt,¹⁴² bildet der Apostel ein Zweiergespann von *ausländischen Protagonisten* (αὐτὸς Ἑβραῖος ἦν; 8,3b), das für eine stufenweise Neubewertung des γάμος sorgt. Denn zu den bereits von Thomas gesetzten Akzenten tritt zum einen mit dem Brautlied eine *metaphorisch-mythologische Neuinterpretation des Hochzeitsgeschehens*¹⁴³ hinzu. Zum anderen deutet die αὐλήτρια den Tod des ohrfeigenden Weinschenks (8,10-13) als *eingetretene Prophezeiung* des Thomas (9,4e-f) und schlägt sich mit dem *Zerbrechen der Flöten* (9,2d-e) nun für alle sichtbar auf die Seite des Apostels (9,3a-b). Ferner motiviert sie mit ihrem Bekenntnis, Thomas sei ein Gott oder Apostel Gottes (9,3d) letztlich den König, Thomas um einen *Hochzeits-„Segen“* für seine Tochter zu bitten (εὐξαι ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς μου; 9,6f), die er im Rahmen des Festes nach eigenen Angaben an einen Mann „herausgibt“ (ἐκδίδωμι¹⁴⁴; 9,7b).

Abend und Nacht im Brautgemach (10,1-13,2)

Das Gebet, bei dem auch *Brautführer* (παράνυμφοι; 11,1) zugegen sind, findet sodann im *Brautgemach* (νυμφῶν; 9,9a) statt, wo Thomas für beide (ὑπὲρ αὐτῶν; 9,9b) anwesenden Brautleute (ὑπὲρ τῶν νεωτέρων; 10,9b) in recht unspezifischer Weise¹⁴⁵ Jesus um einen *Segen* (10,9) bittet (δέομαί σου κύριε Ἰησοῦ; 10,9a). Nach dem Gebet folgen *Handauflegung über beide Brautleute* (ἐπιτίθημι αὐτοῖς τὰς χεῖρας; 10,10a) im Verbund mit einem *Heilszuspruch* (10,10c). Nach dem Ritual bleibt das Paar *allein* (πάντες ἐξελθόντες; 11,2a) hinter *verschlossenen Türen* (θύραι κλεισθείσαι; 11,2b) im Brautgemach, wo die *verschleierte Braut*¹⁴⁶ in einem separaten Teil des Raumes unter einem *Vorhang* (καταπέτασμα; 11,2c) auf ihren Bräutigam (νυμφίος; 11,2c) wartet. Als dieser sich nähert, um sie zu sich zu führen (11,2d), erblickt er hinter dem Vorhang *Jesus im Aussehen des Thomas* (11,3b) *im Gespräch mit der Braut* (ὁμιλέω τῇ νύμφῃ; 11,3c). Jesus befiehlt in jenem inneren Bereich des Brautgemachs (11,1.2c) dem Brautpaar, sich *auf Stühlen* (ἐπὶ τοῖς δίφροις; 11,6b) niederzulassen, während er selbst lehrend *auf dem Bett* (ἐκαθέσθη ὁ κύριος ἐπὶ τῆς κλίνης; 11,6a) sitzt. In der folgenden „Traupredigt“ der besonderen Art (12) desavouiert Jesus die gegenwärtige, auf den Vollzug der Eheschließung (ἵνα τὴν νύμφην πρὸς ἑαυτὸν ἀγάγη; 11,2d) ausgerichtete Feier und wirbt stattdessen für einen γάμος ὁ ἄφθορος καὶ ἀληθινός (12,10d). Daraufhin kommt es – statt der Übergabe der Braut an den Bräutigam – zu einer nicht näher ausgeführten, jedoch bewusst vollzogenen Übereignung bzw.

¹⁴² Vgl. die Notiz vor dem Lied, die αὐλήτρια spiele πρὸς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ὦραν πολλήν (5,10c).

¹⁴³ Zur Erklärung des Brautliedes vgl. die entsprechenden Erörterungen.

¹⁴⁴ Dabei ist 9,7b (καὶ σήμερον αὐτὴν ἐκδίδωμι) parallel zur Rede der Bewohner formuliert (καὶ νῦν αὐτὴν ἐκδίδωσιν; 4,4e), wobei im Mund der Andrapolitaner die Wendung um den Zusatz ἀνδρὶ πρὸς γάμον (4,4e) vermehrt ist.

¹⁴⁵ Vgl. etwa die von Erzählkontext und Hochzeitsthematik praktisch unabhängigen Metaphern, mit denen Thomas Jesus anspricht (10,1-8) und schließlich die geradezu oberflächlich formulierte Bitte (10,9).

¹⁴⁶ So ist die νύμφη (11,2d.3c u.ö.) οὐδέ (13,6b) bzw. οὐκέτι σκεπάσεται (14,2a).

Herausgabe der νεώτεροι (13,1a) an den als κύριος (13,1b) bezeichneten Jesus: *ἑαυτοὺς ἐκδότους ἔδωκαν* (13,1c).¹⁴⁷

Die Rede von der „wahren Hochzeit“ (12)

Weil die Propagierung der „wahren Hochzeit“ (12,10d) mit der *Abwertung der üblichen Hochzeit* einhergeht, ist zunächst deren Sichtweise vorzustellen. So wird dem thomanischen Jesus zufolge in der konventionellen Ehe eine *ῥυπαρὰ κοινωνία* (12,2b₁) praktiziert, Leiden und Schmerzen (12,2c) sind die Konstanten dieser Verbindung. Ferner bilden Sorgen im Leben und missratene Kinder die Erfahrungsbasis der üblichen Ehe (12,3a). Das Verderben (*ἀπώλεια*; 12,3b), dem letztlich alle Kinder entgegengehen, exemplifiziert dabei Jesus folgendermaßen: Die Verheirateten selbst sehen sich wegen der vielen Kinder (12,4a) mit dem Niedergang der eigenen Sitten (12,4b-c) und entsprechend schlimmen Strafen (12,4e) konfrontiert. Bei den Kindern ist laut Jesus generell (12,5a) mit einer starken Anfälligkeit für diverse Krankheiten und Laster zu rechnen, was er mittels eines Peristasen- (12,6) bzw. Lasterkatalogs (12,8a) zum Ausdruck bringt, womit innere (12,5f.) und äußere Leiden (12,8a) benannt sind – kurzum: Jesus versieht die übliche, mit Sexualität und Zeugung von Nachkommenschaft verbundene *Hochzeit bzw. Ehe mit ausschließlich negativen Vorzeichen*.

Gleichsam als positives Pendant zur derart negativ bewerteten herkömmlichen Hochzeit stellt Jesus dem Brautpaar werbend einen γάμος ὁ ἄφθορος καὶ ἀληθινός (12,10d) in Aussicht. Diese andere Hochzeit ist in lebenspraktisch-ethischer Hinsicht mit *sexueller Enthaltensamkeit* verbunden, zu deren sofortiger Beachtung Jesus die Brautleute auffordert: *ἀπαλλάσσετε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας* (12,2b₁). Indem sie dadurch neben ihrem *Körper* (12,2b₁) offensichtlich auch ihre *Seelen für Gott*¹⁴⁸ *rein bewahren* (*τηρήτε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἀγῶὰς τῷ θεῷ*; 12,9a), gelten sie als *ναοὶ ἅγιοι, καθαροί* (12,2b) und sind von jenen, zur konventionellen Ehe gehörenden Leiden und Schmerzen befreit (12,2c). So führen sie ein *sorgenfreies Leben* (12,10a-b), wobei ihnen gesunde (12,9c) und *lebendige Kinder* (*παῖδες ζῶντες*; 12,9b) zuteil werden, bei denen an Neubekehrte bzw. die Glaubensgemeinschaft zu denken ist, wie sprachliche Indizien der ersten Tat sehr nahe legen.¹⁴⁹ Indem die jungen Leute zwar ab sofort das mit der Sexualaskese

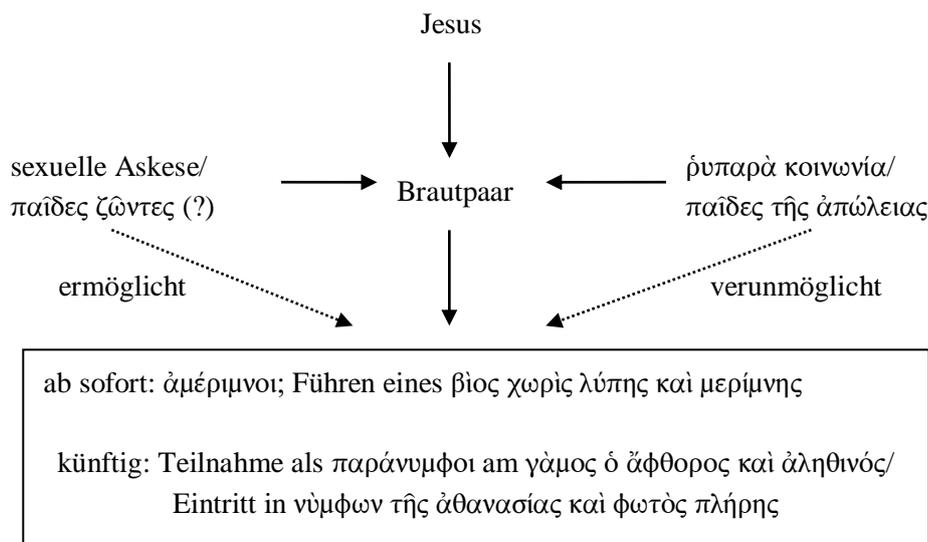
¹⁴⁷ Sprachlich korrespondiert die vonseiten des Königs bzw. Brautvaters geplante *ἐκδοσις* seiner Tochter an den Bräutigam (4,4e) mit der selbstgewählten (!) Herausgabe des Paares an Jesus.

¹⁴⁸ Da 10,1c der betende Thomas Jesus mit ὁ θεός μου anspricht, ist auch an eine (bräutlich figurierte) Verbindung zu Jesus zu denken.

¹⁴⁹ Dabei ist lediglich von βλάβαι αὔται (12,9c), den genannten Leiden, Schmerzen, Sorgen, Krankheiten und Lastern (12,2f.5-8), von denen diese Kinder verschont werden, die Rede. Vgl. aber *παῖδες ζῶντες* als Metapher für die Gläubigen: Jesus spricht das Brautpaar mit *τέκνα μου* (12,1a, wobei nach 12,3a.4a *παῖδες* und *τέκνα* synonym gebraucht werden) an und die Brautleute werden als von βλάβαι αὔται befreit charakterisiert: Sie sind *πάνυ ἰλαρός* (13,4c) bzw. *ἐν ἰλαρότητι καὶ χαρᾷ* (14,5a). Jesus hat damit – in begrifflicher Nähe zu den *παῖδες ζῶντες* – *ζωή* (15,2b) in sie gesät und sie vom νόσος (15,3a) der Sexualität befreit. Auch legt die Flötenspielerin als „*παῖς ζῶν*“ die *λύπη* ab (16,6e), von der ebenso die von Jesus Angesprochenen frei sind (12,10b). Allerdings können die Bekehrten beim wahren Gamos – so eine andere, zugleich anzutreffende Vorstellung – (auch) den Part von *παράνυμφοι* (12,11a) einnehmen.

verbundene positive Leben führen können (διὰγοντες βίον; 12,10b), jedoch προσδοκῶντες ἀπολήψεσθαι ἐκείνον τὸν γάμον (12,10c-d), scheinen der asketische Lebensstil und die damit zu erwartenden Erleichterungen einen *vorbereitenden, auf jenen wahren Gamos gerichteten Charakter* zu haben, der noch aussteht bzw. als zukünftig aufzufassen ist.¹⁵⁰ Dabei, so stellt der Prediger Jesus fest, werden die neugewonnenen Asketen bei jener Hochzeit die *Rolle von Brautführern* (παράνυμφοι; 12,11a) einnehmen und mit einem offensichtlich nicht näher genannten Brautpaar (συνεισερχόμενοι; 12,11b) in ein *Brautgemach voller Unsterblichkeit und Licht* (εἰς τὸν νυμφῶνα ἐκείνον τὸν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρης; 12,11a) gehen.¹⁵¹

Die der jesuanischen „Traupredigt“ zugrunde liegenden Interaktionsstrukturen lassen sich damit schematisch mit einem Schaubild zusammenfassen, aus dem Jesus als Redner hervorgeht, der dem Brautpaar die künftige „wahre Hochzeit“ vor Augen stellt bzw. verspricht. Während der „schmutzige Verkehr“ und die für Krankheiten und Laster anfälligen Kinder die Teilnahme an jenem wahren Gamos verhindern, sind der lebenspraktische Vollzug der sexuellen Enthaltensamkeit als Voraussetzung und der Gewinn von „lebendigen Kindern“ als Motivation für die Mitfeier dieser wahren Hochzeit anzusehen.¹⁵²



Der Morgen im Brautgemach (13,3-16,3)

Zu den erzählten Hochzeitsbräuchen gehört, dass der *Brautvater einen üppig gedeckten Tisch nach der Hochzeitsnacht dem Brautpaar* zuführt (πληρῶν τὴν

¹⁵⁰ Vgl. dazu die sprachliche Analyse oben, ferner das sich auf den wahren Gamos beziehende Futur (12,11a), wobei die zuvor gebrauchten Futura γενήσονται (12,9b) und ἔσεσθε (12,10a) im textlichen Zusammenhang mit dem sofortigen asketischen Lebenswandel zu verbinden sind.

¹⁵¹ Das vom andrapolitanischen König befohlene „Hinausgehen“ (ἐξέρχομαι) der Brautführer aus dem νυμφῶν (11,1) entspricht dabei dem „Mithineingehen“ (συνεισερχομαι) der Bekehrten in den νυμφῶν beim wahren Gamos (12,11b).

¹⁵² Zu diesem aus den Arbeiten *Propps* und *Greimas*’ gewonnenen und leicht abgeänderten folgenden Modell vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 78f.

τράπεζαν; 13,3c). Brautvater und die nun auftretende Brautmutter wundern sich dabei über die *Ungezwungenheit des Paares* bzw. ihrer Tochter (13,5f.), die ἄσκεπαστη (13,4b.6b) immer noch auf einem Stuhl (13,1e-f) ihrem Bräutigam gegenüber sitzt (13,4a), der seinerseits πᾶν ἰλαρός (13,4c) ist. In einer Verteidigungsrede und einem Dankgebet geben Braut (14) bzw. Bräutigam (15) über ihre *Neubewertung des γάμος* Auskunft. Während andernorts in der ersten Tat mit Blick auf den herkömmlichen Gamos keine Rede davon ist, benennen sowohl νύμφη (14,1b) als auch νυμφίος (15,1b) für die neu gewonnene Verbindung zum ἀνὴρ ἀληθινός (14,7c) bzw. κύριος (15,1d) die *konstitutive Bedeutung der ἀγάπη* (14,1c.e; 15,9c.11d).¹⁵³ Es fällt ferner auf, dass bei der Braut der von Jesus in Aussicht gestellte *wahre Gamos als ausstehend und bereits vollzogen zugleich* erscheint, indem die νύμφη den Zeitpunkt der Vermählung mit dem „wahren Mann“ in einer gewissen Spannung bzw. Offenheit formuliert.¹⁵⁴ Auch sieht sich die Braut selbst nicht in der – obwohl zuvor von Jesus selbst genannten – Rolle der παράνυμφος¹⁵⁵ (12,11a), sondern als *Braut des κύριος*,¹⁵⁶ allerdings ohne sich explizit als solche zu bezeichnen. Wenn auch der andrapolitanische Bräutigam nicht unmittelbar seine neue Rolle thematisiert und diese insofern ein Stück offen bleibt, so drückt letztlich auch er seine neu gewonnene enge Verbindung zum κύριος Ἰησοῦς (11,3a; 15,1d) aus (15,2-11) und rückt damit gerade angesichts der vorliegenden Kontexte und der Liebessemantik in eine gewisse *Nähe zur Brautrolle*.¹⁵⁷ Von diesen *Konsequenzen des Hochzeitssegens* (16,2) in große Verwirrung versetzt, lässt der König den von ihm als φάρμακος (16,1h) bezeichneten und des *Liebeszaubers*¹⁵⁸ bezichtigten Thomas suchen, der allerdings bereits abgereist ist (16,3f.).

¹⁵³ Für die große Rolle der ἀγάπη spricht damit auch die jeweils doppelte Verwendung am Anfang der Braut- bzw. am Schluss der Bräutigamsrede, worin sich eine begriffliche Rahmung zeigt, vgl. dazu auch die sprachliche Analyse.

¹⁵⁴ So *wird* sie diesen (κύριος) als Mann erbitten (αἰτήσομαι; 14,1g), obgleich sie nach der Rede Jesu bereits verlobt *wurde* (ἐτέρω γάμω ἡρμόσθη; 14,6c) bzw. mit dem wahren Mann verbunden *wurde* (ἀνδρὶ ἀληθινῷ συνεζεύχθη; 14,7c). Dabei sind die Verben der Verbindung ἀρμόζω und συζεύγνυμι im Blick auf die Akten Hapaxlegomena.

¹⁵⁵ Weil παράνυμφος grammatisch maskulin ist, jedoch je nach Verwendung den Artikel ὁ und ἡ führt (vgl. im Brautlied 7,1a.2a), kann Jesus das Brautpaar als παράνυμφοι (12,11a) bezeichnen. Zu der geschlechtsindifferenten Verwendung der/des παράνυμφος fügt sich in textpragmatischer Hinsicht, dass *Männer und Frauen* angesprochen sind. Zugleich zeigt sich hier eine Spannung im Text, die auf differierende Konzepte im Hintergrund zurückgehen kann.

¹⁵⁶ Vgl. ihre Bitte um den κύριος als Mann (14,1d.g-h) und *ihre* Verlobung (ἡρμόσθη; 14,6c) bzw. Verbindung (συνεζεύχθη; 14,7c) mit dem „wahren Mann“ (14,7c).

¹⁵⁷ Diese eher indirekte Rollenumschreibung mag dem natürlichen Geschlecht des Bräutigams geschuldet sein, der Jesus im Gebet anspricht: οὗ ἡ ἀγάπη ἐν ἐμοὶ βράσσει (15,9c), σπεῖρας ἐν ἐμοὶ τὴν ζωὴν (15,2b). Vgl. dazu auch die sprachliche Analyse.

¹⁵⁸ Der Magievorwurf gegen den Apostel versteht sich – so darf an dieser Stelle ergänzt werden – im antiken Kontext als *Liebeszauber*, indem Thomas in der Wahrnehmung des Königs mit unverständlichen, hebräischen „Zauberformeln“ (vgl. 8,3; 10) und Gesten (vgl. 10,10a) die Zuneigung des Brautpaares erzwungen hat (vgl. den nach Lipinski, Konkordanz 289, neunmaligen μάγος- bzw. ebd., 457, 14-maligen φάρμακος-Vorwurf gegen Thomas in den gesamten Akten). Zu diesem als φιλτροκαταδεσμός bezeichneten Liebeszwang (vgl. Graf, Gottesnähe 126f.) vgl. das ausführliche Formular PGM IV, 296-466.

3.3.4 Zusammenfassung und Ausblick

Die Darlegungen illustrieren, mit welcher motivischen Bandbreite die Hochzeitsthematik in der ersten *πρᾶξις* vertreten ist. Dabei sind zwei Hauptaspekte zu unterscheiden: Einerseits wird mit der Darstellung der andrapolitanischen Feier eine *konkrete Hochzeitsfeier* erzählt, deren Verlauf etwa in der Salbungsszene (5,5f.) auch detailliert geschildert wird. Andererseits liegt ein klarer Schwerpunkt auf der *metaphorischen Redeweise von Hochzeit und Ehe*, besingt doch Thomas mit dem Brautlied (6,4-7,12) eine Eheschließung, die nicht mit den herkömmlichen Kategorien in Deckung zu bringen ist.¹⁵⁹ Zusätzlich bringt Jesu „Traupredigt“ (12) die metaphorische Dimension ins Spiel, indem er etwa für ein *νυμφῶν τῆς ἀθανασίας* (12,11b) wirbt.

Insgesamt handelt – vergrößert formuliert – der erste große Teil der Erzählung von einer herkömmlichen Hochzeit (4,1-9,9), der zweite Teil (10,1-16,3) – vorbereitet von der thomanischen Hochzeitsode (6,4-7,12) – vom *γάμος ἀληθινός* (12,10d). Auch hinsichtlich der Begrifflichkeit bzw. Ortswahl findet diese Zweiteilung eine Konkretisierung: Während die konventionelle Hochzeit auf dem *συμπόσιον*¹⁶⁰ (8,13b) spielt, wird der Schauplatz für die „wahre Hochzeit“ in das Brautgemach (*νυμφῶν*; 9,9a) verlegt. Eine zusätzliche Spitze ist darin zu sehen, dass der Handlungsort „*Symposion*“ praktisch *denselben Textumfang* besitzt wie das „*Brautgemach*“. Damit dienen diese beiden Handlungsplätze auch einem gezielten Textarrangement, das auf die Etablierung der „wahren Hochzeit“ abzielt.¹⁶¹ Schließlich ist festzuhalten, dass die Hochzeit(sfeier) ab ActThom 16 eine deutlich katechetisch-missionarische Wende nimmt und Hochzeitsmotive im engeren Sinn zurücktreten,¹⁶² indem hier der Argwohn des Königs gegen Thomas in die Gemeindeentstehung am königlichen Hof mündet (16,7f.).

Die dargelegten textlichen Beobachtungen zur Hochzeitsmotivik lassen offensichtlich zwei wesentliche Schlüsse bzw. Unterscheidungen zu:

(a) In sozialgeschichtlicher Hinsicht ist mit der Bedeutung konkreter antiker Hochzeitsfeiern und -rituale bzw. ritenhafter Elemente für die ActThom zu rechnen.

¹⁵⁹ Vgl. etwa die metaphorisch zu verstehende Brautbeschreibung (6,5-11), ferner auch die Werbung Jesu für *ἐκείνον ὁ γάμος ὁ ἄφθορος καὶ ἀληθινός* (12,10d; vgl. 14,6c) in dessen enkratitischer „Traupredigt“.

¹⁶⁰ Zudem wird das *συμπόσιον* extrem negativ belegt, indem es zu einem Ort wird, an dem sich der Tod zeigt. Schließlich bringt ein schwarzer (!) Hund die rechte Hand des getöteten Weinschenks *εἰς τὸν τόπον τοῦ συμποσίου* (8,13b).

¹⁶¹ Im Blick auf das NT kommt die Speisungserzählung Mk 6,30-44 als Vergleich zu diesem Textbefund in Betracht, „die in vieler Hinsicht im Kontrast zur Geburtstagsfeier des Herodes (6,21-28) erzählt wird und holzschnittartig die Charakteristika der jesuanischen Tischgemeinschaft beleuchtet“ (Ebner, Evangelium 141f.). Vgl. auch Mk 6,27f., wo der Kopf des Täufers auf dem dortigen *δεῖπνον* (Mk 6, 21) herbeigetragen wird.

¹⁶² Eine inhaltliche Abflachung der Hochzeitsthematik ist freilich spätestens ab ActThom 12 mit der enkratitischen Predigt Jesu festzustellen, wobei in den Reden von Braut (14) und Bräutigam (15) und in der Bereitstellung eines gedeckten Tisches durch den *βασιλεύς* (13,3) die Hochzeitsmotivik noch deutlich greifbar ist, wenn auch im Dienst der Askese.

(b) Der ersten πράξις der ActThom scheint traditionsgeschichtlich eine – mehr oder weniger starke – metaphorische Verwendung der Hochzeitsmotivik vorauszuliegen.¹⁶³

Der Ablauf der erzählten Hochzeitsfeier und grundlegende Einzelmotive, die die Hochzeitsthematik zum Ausdruck bringen, können damit im Blick auf ActThom 4,1-16,3 schematisch in folgender Übersicht dargestellt werden:¹⁶⁴

¹⁶³ Vgl. die daran anknüpfenden Darlegungen im sozial- und traditionsgeschichtlichen Teil dieser Arbeit.

¹⁶⁴ Soweit möglich bzw. sinnvoll werden die griechischen Termini wiedergegeben, ansonsten werden die Einzelaspekte mit einem Begriff zusammengefasst.

	<i>Einladung (4,1-9)</i>	<i>Beginn der Feier... (4,10-5,8)</i>	<i>...und der weitere Verlauf (5,9-9,9)</i>	<i>Abend und Nacht (10,1-13,2)...</i>	<i>... mit der „wahren Hochzeit“ (12)</i>	<i>Der Morgen da- nach (13,3-16,3)</i>
<i>Orte</i>	Ἄνδράπολις	συμπόσιον	συμπόσιον	νυμφών	καταπέτασμα τοῦ νυμφώνος	νυμφών
<i>Handlungs- träger</i>	Thomas, Musikanten, Bewohner	Thomas, Gäste, Teil- nehmer am Streitge- spräch, Diener	αὐλήτρια, Gäste, Thomas, οἰνοχόοι, βασιλεύς	Thomas, νυμφίος, νύμφη, παράνυμφοι, βασιλεύς, Jesus	Jesus, νυμφίος, νύμφη	βασιλεύς, νυμφίος, νύμφη, μήτηρ,
<i>Einzel- motive</i>	königliche Hochzeit (wohl) im Haus des βασιλεύς, Einladung an πάντες durch κήρυκες	Platzordnung, Hoch- zeitsmahl, Streitge- spräch über kulina- rische Askese, Salb- ungen (Gäste vs. Thomas), (Selbst-)Be- kränzungen, für Thomas Myrtekrantz und Rohrstock	Ohrfeige für Thomas, Prophezeiung, Vor- trag einer ᾠδή (Brautlied) mit Flötenbegleitung, αὐλήτρια deutet Tod des οἰνοχόου als wahre Prophezeiung, βασιλεύς bittet Thomas um Gebet für seine Tochter im Rahmen der ἔκδοσις	Gebet, Handauf- legung und Heilszu- spruch ὑπὲρ τῶν νεωτέρων durch Thomas, Brautpaar allein, Jesus wirbt bei verschleierter νύμφη und νυμφίος für γάμος ἀληθινός (s. nä. Sp.), ἔκδοσις der Brautleute an den κύριος	jetzt bereits gegen- über der üblichen Hochzeit/Ehe: Befreiung von ῥυπαρὰ κοινωνία, παῖδες ζῶντες, ψυχαὶ ἄγναι, ναοὶ ἅγιοι warten auf γάμος ὁ ἄφθορος καὶ ἀληθινός als παράνυμφοι, Eintritt in νύμφων τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρης	Verwunderung über νύμφη ἀσκέπαστη/ νυμφίος πάνυ ἰλα- ρός, ἀγάπη des Brautpaares gegen- über ἀνὴρ ἀληθινός bzw. κύριος Zeitpunkt des γάμος ἀληθινός und der Verbindung mit Jesus? Braut-Rolle der Bekehrten(?) (Liebes)zauber- Vorwurf gegen Thomas

4 Das Brautlied (ActThom 6,5-7,12)

4.1 Textgrundlage

4.1.1 Divergenzen und Konjekturen

Die thomanische „Ode von der Tochter des Lichts“ (6,4f.) liegt heute in neun griechischen und sechs syrischen¹ Manuskripten vollständig vor. Es findet sich dabei am Beginn und am Ende des Stückes ein *signifikanter Unterschied zwischen griechischem und syrischem Überlieferungsstrang*: So spricht der Syrer anstelle der vom Griechen überlieferten κόρη (6,5a) von der „Kirche“ (ܟܪܝܫܬܐ) als Tochter des Lichts.² Auch variiert er die trinitarische Formel von 7,12, indem er die bei den griechischen Zeugen auftretende μητήρ τῆς σοφίας durch den „Sohn“ (ܘܒܢܐ) ersetzt.³ Auch im sonstigen Textverlauf heben sich die syrischen Zeugen ab, indem etwa explizit von den „zwölf Aposteln des Sohnes“ (ܘܩܕܝܫܐ ܕܘܒܢܐ ܕܟܪܝܫܬܐ)⁴ die Rede ist, während die griechischen Manuskripte von nicht näher bestimmten „Zweiunddreißig“ (τριάκοντα καὶ δύο) sprechen, die die Braut preisen (6,9). Auch nennt der Syrer einen „Priester“ (ܩܝܫܝܐ⁵), der einen Vorhang anhebt, während der Grieche diesbezüglich keinen konkreten Akteur nennt (6,10b). Der Vergleich von griechischen und syrischen Textzeugen fördert damit erhebliche Unterschiede zu Tage, die insgesamt eine *stark katholisierende Tendenz der syrischen Textzeugen*⁶ erkennen lassen.

Gleichwohl trägt die syrische Rezension Hinweise für eine vorzunehmende Konjektur bei:⁷ So ergibt sich bei den griechischen Zeugen eine Spannung aus der Angabe von sieben νυμφίοι (7,1a), da eher die Anwesenheit eines einzigen Bräutigams zu erwarten ist, der auch in 7,4a eingeführt wird. Der Syrer überliefert hier anstelle der „Bräutigame“ „ihre (sc. des Mädchens) Brautführer“ (ܘܩܕܝܫܐ ܕܘܒܢܐ⁸), die wiederum die griechischen Zeugen im nachfolgenden Vers (7,2a) nennen. Die griechischen Textzeugen parallelisieren dabei 7,1 und 7,2 durch die Siebenzahl (7,1b.2a) und einen analogen syntaktischen Aufbau.⁹ Ferner finden sich in 7,2a weibliche Brautführer, da diese den Artikel αἱ führen. So sind insgesamt die νυμφίοι in 7,1a zu παράνυμφοι zu konjizieren,¹⁰ ein Umstand, der auch in den

¹ Vgl. *Bonnet*, Acta 109f. (u.a. die griechischen Leithandschriften mit den Sigla P und U). Für die syrische Rezension vgl. *Poirier*, Actes 1335f.

² Vgl. *Gerleman*, Bemerkungen 14.17; *Klijn*, Acts (2003) 28. Eine Ausnahme bildet das B.L.-Dokument, das von „meiner Braut“ (ܟܪܝܫܬܐ; *Hoffmann*, Hymnen 295) spricht.

³ Vgl. *Gerleman*, Bemerkungen 17; *Klijn*, Acts (2003) 29; *Hoffmann*, Hymnen 308.

⁴ Ebd., 299.

⁵ Ebd., 299.

⁶ Vgl. *Gerleman*, Bemerkungen 17; *Marcovich*, Hymn 157 und *Poirier*, Actes 1335: Syrische und griechische Zeugen „divergent ici sensiblement“.

⁷ Vgl. zur Bedeutung des syrischen Textes auch *Bornkamm*, Mythos 82 Anm. 1.

⁸ *Hoffmann*, Hymnen 295.

⁹ Vgl. ἑβδομος (7,1b) - ἑπτὰ (7,2a) bzw. ὧν (7,1b) - οἱ (7,2b). Zum analogen syntaktischen Aufbau von 7,1a.b und 7,2a.b ist auch das identische Demonstrativpronomen αὐτή (7,1a.2a) zu nennen.

¹⁰ Vgl. auch *Kruse*, Brautlied 313; *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 548 Anm. 73.

ähnlichen griechischen Begriffen νυμφίοι - παράνυμφοι seine Ursache haben mag. Dadurch ergibt sich eine geschlechterdifferente Aufteilung von männlichen (7,1a) Brautführern und weiblichen (7,2a) Brautführerinnen. Neben dieser Konjektur sind die in der gesamten Antike nicht belegten κλειστάδες (6,12e) zu Gunsten von κλεισιάδες (Außentüren)¹¹ zu konjizieren.¹²

4.1.2 Text und Übersetzung

Die Zahlenangaben in Klammern beim nachfolgend gebotenen Text beziehen sich auf die Seiten der textkritischen Ausgabe von Bonnet. Die eckige Klammer zeigt vorgenommene Konjekturen an; Klammerangaben bei der Übersetzung sind bisweilen zum Zweck der Verdeutlichung beigefügt.

¹¹ Vgl. bereits den Vorschlag bei *Thilo*, Acta 14f.

¹² Nach *Bonnet*, Acta 110, überliefern ἀμφότεροι alle Zeugen des Liedes, sodass das Lexem trotz der damit verbundenen Schwierigkeiten, wer darunter zu verstehen ist, im Sinne der lectio difficilior im Text zu belassen ist. Anders der Syrer, der Vers 7,9a – vielleicht aus Verständnisgründen – streicht. Dasselbe textkritische Kriterium legt auch die Beibehaltung des sachlich unverständlichen ἐπ’ αὐτόν (6,7c) nahe, obgleich die Untergebenen des Königs eher „unter“ statt „auf“ ihm sitzen dürften. Zwei Zeugen (V, X) erkennen offensichtlich die stilistische Spannung und überliefern ὑπ’ αὐτόν; auch der Syrer schließt sich V und X an.

Text	Übersetzung
<p>6,5a (109) Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ, b ἡ ἐνέστηκε καὶ ἔγκειται τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέων τὸ γαῦρον, c καὶ ἐπιτερπέες ταύτης τὸ θέαμα, d φαιδρῶ κάλλει καταυγάζουσα·</p>	<p>6,5a (109) Das Mädchen (ist) des Lichtes Tochter, b auf der der stolze Abglanz der Könige steht und liegt, c und angenehm (ist) deren Schau, d indem sie mit strahlender Schönheit durch und durch glänzt.</p>
<p>6a ἥς τὰ ἐνδύματα ἔοικεν ἔαρινοῖς ἄνθεσιν, b ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ αὐτῶν διαδίδοται·</p>	<p>6a Deren Kleider Frühlingsblumen gleichen; b Duft des Wohlgeruchs wird von ihnen verströmt.</p>
<p>7a καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἴδρυται ὁ βασιλεύς, b τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ τοὺς c ἐπ' αὐτὸν ἰδρυμένους·</p>	<p>7a Und im Scheitel sitzt der König, b indem er die mit seiner Ambrosia nährt, c die auf ihm sitzen.</p>
<p>8a ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια, b χαρὰν δὲ τοῖς ποσὶν αὐτῆς ἐμφαίνει· cc ἥς τὸ στόμα ἀνέφκται καὶ πρεπόντως αὐτῇ (?)·</p>	<p>8a Es liegt aber auf deren Kopf Wahrheit, b Freude aber lässt sie mit ihren Füßen sehen, c deren Mund geöffnet (worden) ist und zwar schicklich ihr (?).</p>
<p>9a τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν b οἱ ταύτην ὑμνολογοῦντες·</p>	<p>9a Zweiunddreißig sind es, b die dieser lobsing.</p>
<p>10a ἥς ἡ γλῶττα παραπετάσματι ἔοικεν τῆς θύρας b ὃ ἐκτινάσσεται τοῖς εἰσιούσιν· c ἥς ὁ ἀχὴν εἰς τύπον βαθμῶν ἔγκειται d ὧν ὁ πρῶτος δημιουργὸς ἐδημιούργησεν,</p>	<p>10a Deren Zunge dem Vorhang der Tür gleicht, b der für die Eintretenden ausgerollt wird. c Deren Nacken nach dem Vorbild der Stufen liegt, d die der erste Demiurg geschaffen hat.</p>
<p>11a αἱ δὲ δύο αὐτῆς χεῖρες σημαί- νουσιν καὶ ὑποδεικνύουσιν</p>	<p>11a Ihre zwei Hände aber bezeich- nen und zeigen verkün-</p>

	τὸν χορὸν τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων κηρύσσοντες,	dend den Tanz(platz) der glückseligen Äonen an.
b	οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆς τὰς πύλας τῆς πόλεως ὑποδεικνύουσιν·	b Ihre Finger aber zeigen die Tore der Stadt an.
12a	ἥς ὁ παστὸς φωτεινός,	12a Deren Brautgemach hell (ist)
b	ἀποφορὰν ἀπὸ βαλσάμου καὶ παντὸς ἀρώματος διαπνέων, (110)	b und den Duft von Balsam und allem Gewürzkraut durchweht (110)
c	ἀναδιδοῦς τε ὀσμὴν ἡδεῖαν σμύρνης τε καὶ φύλλου,	c und süßen Geruch von Myrrhe und auch von Gewürz ver- breitet.
d	ὑπέστρωνται δὲ ἐντὸς μυρσίνας καὶ (?) ἀνθέων παμπόλλων ἡδυπνόνων,	d Drinnen aber wurden Myrten und (Zweige?) sehr vieler angenehm duftender Blumen unterbreitet.
e	αἱ δὲ κλεισ[ι]άδες ἐν καλάμοις κεκόσμηται.	e Die Außentüren aber sind mit Rohrstöcken geschmückt (wor- den).
7,1a	περιεστοιχισμένην δὲ αὐτὴν ἔχουσιν οἱ ταύτης [παράνυμ- φοι],	7,1a Rings umgeben halten sie aber deren [Brautführer],
b	ὧν ὁ ἀριθμὸς ἑβδομὸς ἐστίν,	b deren Zahl sieben (die siebte) ist,
c	οὗς αὐτὴ ἐξελέξατο·	c die sie selbst ausgewählt hat.
2a	αἱ δὲ ταύτης παράνυμφοί εἰσιν ἑπτὰ,	2a Deren Brautführerinnen aber sind sieben,
b	οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς χορεύου- σιν·	b die vor ihr einen Festanz aufführen.
3a	δώδεκα δὲ εἰσιν τὸν ἀριθμὸν	3a Zwölf aber sind es an Zahl,
b	οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς ὑπηρ- ετοῦντες	b die vor ihr dienen
c	καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι,	c und ihr unterstellt (sind),
4a	τὸν σκοπὸν καὶ τὸ θέαμα εἰς τὸν νυμφίον ἔχοντες,	4a während sie das Ziel, und zwar die Schau in den Bräutigam hinein, haben,
b	ἵνα διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσιν·	b damit sie durch seine Schau erleuchtet würden.

5	καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ ἔσονται εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον,	5	Und in Ewigkeit werden sie mit ihm sein in jener ewigen Freude.
6a	καὶ ἔσονται ἐν τῷ γάμῳ ἐκείνῳ	6a	Und sie werden bei jener Hochzeit sein,
b	ἐν ᾧ οἱ μεγιστᾶνες συναθροί- ζονται,	b	zu der sich die Edlen ver- sammeln.
7a	καὶ παραμενοῦσιν τῇ εὐωχίᾳ	7a	Und sie werden bei dem Festmahl verweilen,
b	ἧς οἱ αἰώνιοι καταξιοῦνται,	b	dessen die Äonen gewürdigt werden.
8a	καὶ ἐνδύσονται βασιλικά ἐνδύματα	8a	Und sie werden königliche Gewänder anziehen
b	καὶ ἀμφιάσονται στολὰς λαμπράς,	b	und sie werden sich mit strahlenden Kleidern umhüllen.
9a	καὶ ἐν χαρᾷ καὶ ἀγαλλιάσει ἔσονται ἀμφότεροι,	9a	Und in Freude und Jubel werden beide sein
b	καὶ δοξάσουσι τὸν πατέρα τῶν ὄλων·	b	und sie werden den Vater des Alls preisen,
10a	οὐ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο,	10a	dessen stolzes Licht sie empfangen
b	καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θεᾷ τοῦ δεσπότης αὐτῶν,	b	und sie wurden erleuchtet im Anblick ihres Herrn,
c	οὐ τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν ἐδέξαντο	c	dessen ambrosische Speise sie empfangen,
d	μηδὲν ὅλως ἀπουσίαν ἔχουσαν,	d	die überhaupt keine Abwesen- heit hat.
11a	ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ οἴνου	11a	Sie tranken aber auch von dem Wein,
b	τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχοντος καὶ ἐπιθυμίαν·	b	der (in) ihnen nicht Durst und Verlangen verursacht.
12	ἐδόξασαν δὲ καὶ ὕμνησαν σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας.	12	Sie priesen aber und besangen mit dem lebendigen Geist den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit.

4.2 Sprachliche Analyse und Gliederung

Zunächst wird von 6,5-11 die „Lichttochter“ (6,5a) ausführlich beschrieben, wobei deren Charakterisierung durch einen Subjektwechsel in 6,7a (βασιλεύς) und 6,9a (τριάκοντα καὶ δύο) strukturiert bzw. durch die einzige Ortsangabe im Lied, das Brautgemach (6,12a), begrenzt wird. Damit lassen sich mittels der wechselnden Figurenkonstellation und der Darstellung des Brautgemachs die drei Abschnitte 6,5-6, 6,8 und 6,10-11 unterscheiden. Diese dreiteilige Beschreibung des external appearance der κόρη widmet sich in stringenter Abfolge ihrem Aussehen (6,5), Kleidung (6,6) und sieben verschiedenen Körperteilen (6,8.10f.¹).

Auffällig ist bei der Brautbeschreibung die syntaktische Variabilität der Bezugnahme auf die Hauptfigur. Schließlich werden nicht schlichtweg die Körperteile an und für sich beschrieben: Vielmehr erscheint durch die gehäufte Verwendung von Relativ-, Demonstrativ-² und Personalpronomina³ die Charakterisierung des Mädchens auch syntaktisch besonders opulent und eindrücklich. Bezüglich der Relativpronomina erstreckt sich der Textbefund beispielsweise auf die Verse 6,5b (ἧ), 6a (ἧς), 8c (ἧς), 10a (ἧς), b (ὃ), c (ἧς) und 10d (ὧν).

Der Eingangsvers der Brautbeschreibung nennt die konkreten Begriffe κόρη und θυγάτηρ und verbindet sie mit dem Abstraktbegriff φῶς (6,5a). Mit dieser Bezeichnung eines Mädchens als τοῦ φωτός θυγάτηρ ist die *metaphorische*⁴ *Gestalt des Liedes* angegeben, die sich auf das ganze Stück erstreckt. Der erste Vers markiert auch mit dem Motiv der Beschreibung den inhaltlichen Kern der dazu gehörigen Teile 6,8.10f., wo ebenso die Darstellung des Mädchens im Mittelpunkt steht. Die Begriffe φῶς (6,5a), ἀπαύγασμα (6,5b), θέαμα (6,5c), φαίδρος (6,5d) und καταυγάζουσα (6,5d) bilden die *Isotopie „Licht“*, die sich durch die Wiederaufnahme in 6,12a (φωτεινός), 7,4 (θέαμα [2x], φωτίζω), 8b (λαμπρός), 10a (φῶς), b (φωτίζω, θέα) durch das ganze Lied zieht und damit ein Merkmal der Textkohärenz ist. Zu Beginn des Brautliedes finden sich auch Stilmittel, wie das Hendiadyoin ἐνέσθηκε καὶ ἔγκειται (6,5b) und die Alliteration ἐνδύματα ἔοικεν ἑαρινοῖς (6,6a), wodurch ein niveauvoller Auftakt gebildet wird.

Im Unterschied zu den genannten pronominalen Bezügen zur κόρη fehlt in 6,7 eine solche syntaktische Auffälligkeit. Hier sind keine Pronomia direkt auf die Braut bezogen, was ein Indiz für die Sonderstellung von 6,7 ist. Neben dieser stilistischen Beobachtung ist hier ein Subjektwechsel zu einem βασιλεύς (6,7a) zu beobachten. Auch besitzt 6,7 wegen des Hinweises auf τοὺς ὑπ’ αὐτὸν ἰδρυμένους

¹ Beschrieben werden Kopf (6,8a), Füße (6,8b), Mund (6,8c), Zunge (6,10a), Nacken (6,10c), Hände (6,11a) und Finger (6,11b). Der inhaltlich mit dem bereits genannten Kopf (6,8a) konvergierende, in 6,7a beschriebene Scheitel nimmt wegen der neu eingeführten Erzählfigur (König) eine gliedernde Zwischenstellung ein.

² Vgl. 6,5c.8a.

³ Vgl. 6,8b.11a.b.

⁴ Da „Tochter des Lichts“ bereits eine Metapher ist, handelt es sich bei dem „Mädchen als Tochter des Lichts“ um eine Art „metaphorisierte Metapher“, da der Ausdruck nach *Tietzmann*, *Metapher* 187, „nicht wörtlich gemeint sein kann“, da er mit der physikalischen Erscheinung des Lichts zunächst „inkompatibel“ ist.

einen strukturierenden Charakter, da damit eine neue, wenn auch nicht näher beschriebene Figurengruppe eingeführt wird, womit sich insgesamt ein *zweiter Teil* herausbildet.⁵

In 6,8a wird das aus 6,5b bekannte ἔγκειται wieder aufgenommen und der metaphorische Bezug (τῆ κεφαλῇ ἀλήθεια; 6,8a) fortgeführt. Ferner wird nach dem Subjektwechsel und dem Fokus auf den nährenden König aus 6,7 nun die eigentliche Brautbeschreibung fortgesetzt. Damit lässt sich 6,8 als *dritter Teil* abgrenzen. Vers 9 führt die neue Figurengruppe der τριάκοντα καὶ δύο (6,9a) ein und stellt das Motiv des Lobes (6,9b) in den Mittelpunkt statt die κόρη weiterhin zu beschreiben,⁶ sodass 6,9 einen *vierten Teil* bildet. Die Beschreibung der Lichttochter wird schließlich von 6,10a ein zweites Mal wieder aufgenommen und reicht bis 6,11b, woran sich als Zäsur die Ortsangabe des Brautgemachs (παστός; 6,12a) anschließt. Die Notiz vom erschaffenden πρῶτος δημιουργός (6,10d) kann als externe Analepse angesehen werden, da auf ein nicht in den ActThom erzähltes Ereignis außerhalb der „Geschichte“ angespielt wird. Dieser dritte Anlauf der Brautbeschreibung (6,10f.) zeichnet sich durch einen Unterschied zwischen Vers 10 und 11 aus: Während 6,10 – angezeigt durch ἔοικεν (10a) und ἔγκειται (10c) – einen deskriptiv-statischen Charakter aufweist, kommen in 6,11 eher dynamische Elemente in den Blick, indem von Handlungen der Hände und Finger (σημαίνω, ὑποδεικνύω [2x], κηρύσσω) die Rede ist. Diese im Vergleich zu den übrigen Partien⁷ der Beschreibung ungewöhnlichen Züge der Charakterisierung der κόρη in 6,10f. bilden einen *fünften Teil*, woran sich die Skizzierung des Brautgemachs (6,12) anschließt.

Da sich mit den παράνυμφοι in 7,1a die Figurenkonstellation ändert, wird in 6,12 ein eigenes Segment konstituiert, das sich durch die einzige Ortsangabe des Liedes, παστός (6,12a), auszeichnet. Mit Hilfe der Lokalisierung der Lichttochter in einem Brautgemach wird die κόρη in den expliziten Zusammenhang einer Hochzeit gestellt und als Braut charakterisiert, sodass letztlich erst hier die erzählte Situation des Liedes evident wird, nachdem zuvor keine direkten Begriffe aus dem Bildfeld „Hochzeit“ genannt worden waren; daraus ergibt sich auch eine Schlüssel- und Scharnierfunktion von 6,12 für das ganze Stück: Die helle (φωτεινός; 6,12a) Beschaffenheit des Brautgemachs stellt eine Verbindung mit der bereits festgestellten Isotopie „Licht“ in 6,5 und 7,4.8.10 her. Die erzählte Situation einer Hochzeit wird durch zahlreiche semantische Textsignale wie οἱ παράνυμφοι (7,1a), αἱ παράνυμφοί (7,2a), νύμφιος (7,4a) und γάμος (7,6a) beibehalten und vertieft. Ebenso sind die olfaktorisch-floristischen Momente von 6,12b-d in 6,6 anzutreffen – bis hin zur terminologischen Wiederaufnahme von ἄνθη (6,6a; 6,12d) und ἀποφορά (6,6b; 6,12b). Damit wird aus terminologischer

⁵ Darüber hinaus ist ἰδρύω innerhalb des Liedes Hapaxlegomenon und hat in 6,7 eine rahmende Funktion (6,7a.c).

⁶ In grammatikalischer Hinsicht ist ferner die Verbindung von Artikel und Partizip (6,9b) auffällig; dies ist nur noch in 7,3b zu belegen, wohingegen bei der eigentlichen Beschreibung der κόρη die Textkohärenz, wie ausgeführt, pronominal organisiert wird.

⁷ Auch die anderen Teile der Brautbeschreibung wirken im Gegensatz zu 7,11 deutlich statisch, was aus den verwendeten Verben hervorgeht, vgl. etwa ἐνέστηκε καὶ ἔγκειται (6,5b), καταναγάζω (6,5d), ἔοικεν (6,6a) und ἔγκειται (6,8a).

und semantischer Sicht der Zusammenhang mit den vorhergehenden und nachfolgenden Abschnitten des Liedes gewährt.

Eine grundlegende Veränderung der Figurenkonstellation beginnt in 7,1a, indem nun vom „Personal“ der Braut⁸ berichtet wird: Männliche und weibliche Brautführer (7,1f.) – durch die Siebenzahl parallelisiert – und eine zwölköpfige Dienerschaft (7,3) werden genannt und über deren Erwartung der Erleuchtung wird mit einer Zweckangabe (7,4b) informiert. Im Partizip Präsens ἔχοντες (7,4a) kann eine genaue Angabe der erzählten Situation gesehen werden, die im Warten auf den Bräutigam besteht, eine *externe Analogie* zu Mt 25,1-13⁹. 7,4 knüpft mit θέαμα (7,4a.b) und φωτίζεσθαι (7,4b) an die Sinnlinie „Licht“ vom 6,5 und 6,12 an, womit eine *semantische Verbindung zwischen κόρη (6,5a), παστός (6,12a), Personal der Braut (7,1-3) und νυμφίος (7,4a)* entsteht. Jener νυμφίος ermöglicht dabei das φωτίζεσθαι der Dienerschaft, wenngleich dieser Erleuchtungsvorgang als noch nicht realisiert beschrieben wird.¹⁰

In 7,5a ist ein Wechsel im Erzähltempus zu konstatieren, indem im Futur vom γάμος ἐκείνος (7,6a) erzählt wird. Ebenso zeichnet die im Unterschied zu den vorigen Segmenten stereotype Verwendung der Konjunktion καὶ (7,5.6a.7a.8a.b) den Abschnitt 7,5-8 aus, bis in 7,9a mit der Notiz von nicht näher bestimmten „beiden“ (ἀμφότεροι) eine Zäsur zu setzen ist.¹¹ Der Wechsel von 7,4 zu 7,5 ist dabei der Beginn der sich von nun an erschließenden *Chronologie des Liedes*: Nach den präsentisch formulierten Partien (6,5-7,4)¹² wird die Hochzeitsfreude des Brautpersonals zur Sprache gebracht, die jedoch noch aussteht, was der im Lied erstmalige Wechsel in das Futur (7,5) anzeigt. Im Verbund mit dem 7,4 zufolge bevorstehenden φωτίζεσθαι fasst damit der Text eine Situation ins Auge, die im Warten auf den νυμφίος bzw. in seinem unmittelbaren Empfang besteht, sodass im Anschluss daran 7,5-8 von der Teilnahme der Akteure ἐν τῷ γάμῳ ἐκείνῳ (7,6a) erzählt.¹³ Die futurische Erzählweise von 7,5-8 kann als *interne Prolepse* gesehen werden, da innerhalb der ActThom die Braut der ersten πρᾶξις

⁸ Vgl. die sieben in 7,1a-3b anzutreffenden Personal- und Demonstrativpronomina, was zu einer starken syntaktischen Verbindung mit der Braut führt.

⁹ Mt 25,5 beinhaltet exakt die skizzierte Situation des Wartens auf den Bräutigam (χρονίζοντος δὲ τοῦ νυμφίου). Eine weitere Analogie ist die Lichtthematik: Während allerdings das Klugsein in der Bildhälfte der mt Überlieferung am ausreichenden Öl für die Lampen festgemacht wird (Mt 25,3f.), kennt das Brautlied keine derartige Unterscheidung. Auch geht es nicht um helle Lampen, sondern um „helle Menschen“ (7,4), sodass von vornherein eine metaphorische Redeweise anzutreffen ist.

¹⁰ Vgl. die antizipatorische Implikation von σκοπός (7,4a) bzw. die finale des ἵνα (7,4b).

¹¹ Lipsius, Apostelgeschichten 308f., übersieht das Signal der ἀμφότεροι und bezieht auch 7,9-12 auf Brautführer(innen) und Diener; ähnlich Bornkamm, Mythos 88.

¹² Dazu sind sowohl die drei Beschreibungsstücke (6,5f.8.10f.) als auch der Bericht vom nährenden König (6,7) und die Darstellungen des Personals (6,9; 7,1-4) zu rechnen. Der Aorist kommt lediglich in erklärenden Hypotaxen (6,10d; 7,1c) vor.

¹³ Der *zukünftige Charakter* des in 7,4-8 beschriebenen φωτίζεσθαι ergibt sich neben der Semantik von σκοπός und ἵνα (7,4a.b) bzw. εἰς τὸν αἰῶνα (7,5), αἰώνιος (7,5) und ἐκείνος (7,5.6a) auch unmittelbar aus den Futura (7,5.6a.7a.8a.b). Die bei Brautführer(inne)n und Dienern noch ausstehende Erleuchtung (7,4b) ist beim Brautpaar bereits realisiert (7,10a.b), weshalb dieses als (zu ergänzendes) Subjekt für 7,5-8 nicht in Frage kommt.

ihre Bekehrung als „andere Ehe“ (ἐτέρου γάμος; 14,6c) und „Vermählung mit dem wahren Mann“ (ἀνὴρ ἀληθινός; 14,7c) interpretiert.

Mit der Einführung der ἀμφότεροι (7,9a) beginnt ein letzter Teil (7,9-12), da diese als Subjekt bis zum Schluss bestehen bleiben. Dabei sind durch den Kontext des Liedes unter den ἀμφότεροι Braut und Bräutigam zu verstehen.¹⁴ Mit dem Futur von 7,9¹⁵ wird eine Anbindung an 7,5-8 geschaffen, wodurch die Situation des Brautpaares mit der des Personals verbunden wird: Wie bei der Dienerschaft steht die „aktuelle“ Hochzeitsfreude (χαρά; 7,5.9a) noch aus. Im Gegensatz zur Dienerschaft sind allerdings am Brautpaar selbst die Erleuchtung (7,10a.b) und die Teilnahme am Festmahl (7,10c-11b) bereits realisiert, wie durch den Aorist angezeigt¹⁶ wird.

Die bereits etablierte Lichtmetaphorik wird durch φῶς (7,10a), φωτίζεσθαι und θέα (7,10b) erneut aufgegriffen, auch ist der Parallelismus von ἐν τῇ θεᾷ τοῦ δεσπότου αὐτῶν (7,10b) und διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ (sc. des Bräutigams; 7,4b) festzustellen. Diese semantisch-syntaktischen Indizien setzen den schon geschehenen Erleuchtungsvorgang des Brautpaares (7,10a.b) in Beziehung mit dem noch ausstehenden der Brautführer(innen) und Diener (7,1-4) und vertiefen ihn, indem etwa das Mahl (7,7a) durch die Angabe von ἀμβροσία βρῶσις (7,10c) und besonderen Wein (7,11) näher vorgestellt wird. In der Forschung wurden bislang die Textsignale für die zeitliche Abfolge des φωτίζεσθαι übergangen: Beim Brautpaar wird es als vollzogen, bei der Dienerschaft als Zielangabe¹⁷ vorgestellt.¹⁸ Während sich die χαρά sowohl beim Personal der Braut (7,5) als auch beim Paar (7,9a) auf den künftigen, bevorstehenden γάμος bezieht,¹⁹ unterscheiden sich beide nicht nur im Blick auf die Erleuchtung, sondern auch auf das Mahlhalten wesentlich: Was bei den Brautführer(innen) und Dienern der Braut noch auf seine Einlösung wartet, hat sich beim Brautpaar selbst bereits ereignet.²⁰ Diesen Befund implizieren auch die rahmenden Lexeme dieses

¹⁴ Dies ergibt sich aus dem in 7,4a genannten νυμφίος und der κόρη, die im Verlauf des Liedes die Rolle der νύμφη einnimmt, ohne freilich explizit als solche bezeichnet zu werden. Gegen *LaFargue*, *Language* 114, der unter den ἀμφότεροι Brautpaar und Brautpersonal versteht. *Raabe*, *Thomasakten* 567f., bezieht die Aussagen auf das Brautpersonal, da er die Futurformen von 7,5-8 und 7,9 vom ἵνα-Satz (7,4b) abhängig sein lässt. Abgesehen von der syntaktischen Fragwürdigkeit (die mit ἵνα eingeleitete Hypotaxe regierte *alle* nachfolgenden Parataxen) ergeben sich so erhebliche Probleme mit den drei (!) Gruppen des Personals und den jeweiligen Zahlengaben, die sachlich nicht mit ἀμφότεροι verbunden werden können.

¹⁵ 7,9a.b bringt mit χαρά, ἀγαλλίασις und δοξάζω Termini aus Offb 19,7, wo sie sich jeweils grammatikalisch invertiert als Verben bzw. Substantiv finden.

¹⁶ Vgl. 7,10a.b.c.11a.12.

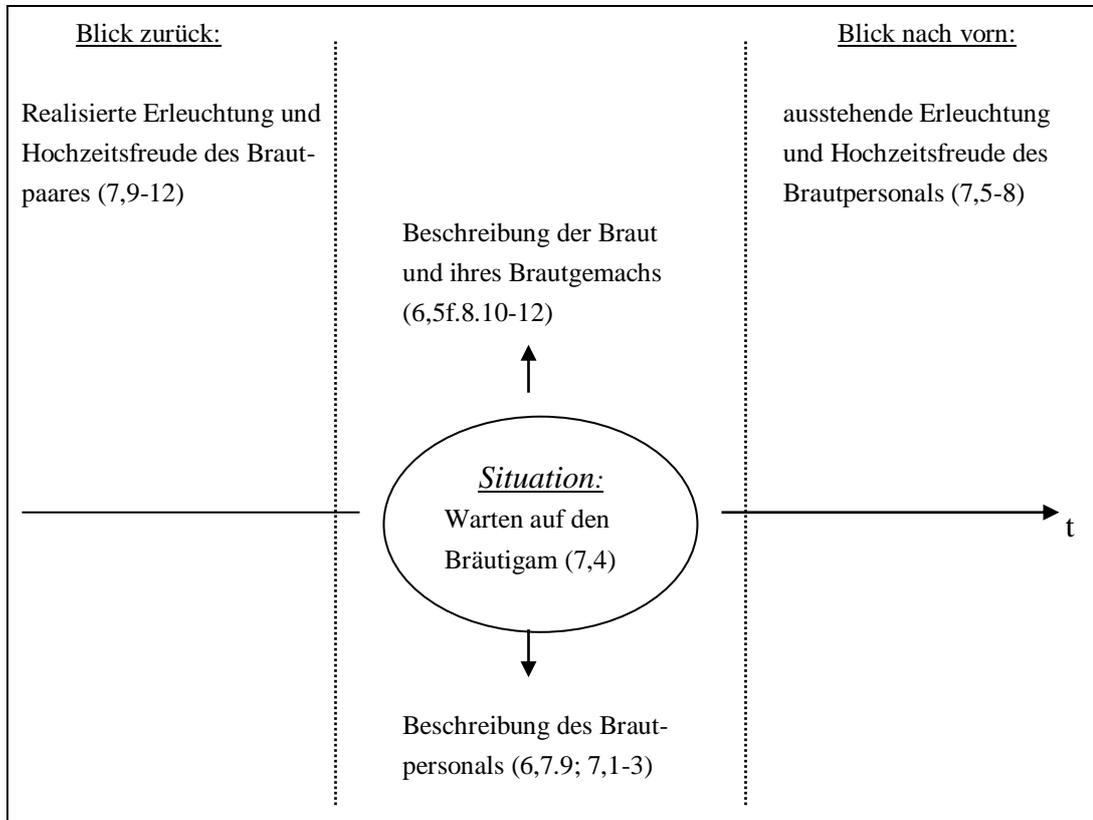
¹⁷ Vgl. hinsichtlich des Paares ἐφωτίσθησαν und τὸ φῶς ἐδέξαντο (7,10a.b) bzw. σκοπός und ἵνα φωτισθῶσιν (7,4a.b) beim Brautpersonal.

¹⁸ Etwa gegen *Reitzenstein*, *Wundererzählungen* 136, der den Subjektwechsel auf das Brautpaar (ἀμφότεροι; 7,9a) übergeht und auch in 7,10 von der Brautbegleitung ausgeht, die ἐφωτίσθησαν (7,10b), obgleich deren Erleuchtung klar vom Bräutigam ausgeht (7,4). Deshalb muss er auch im Aorist von 7,10-12 „das in der Zukunft Vorausliegende“ (ebd., 136 Anm. 2) sehen, statt das *bereits geschehene* φωτίζεσθαι des Paares anzusetzen, das offensichtlich Subjekt (ἀμφότεροι; 7,9a) ist. Dass der Aorist als Vergangenheitstempus aufzufassen ist, geht im Übrigen aus dem Brautlied selbst hervor (vgl. 6,10d.12d; 7,1c).

¹⁹ Vgl. die Futura in 7,5-8 und 7,9.

²⁰ Vgl. die *angezielte* εὐωχία (7,7) bzw. die *empfangene* ἀμβροσία βρῶσις und οἶνος (7,10c.11a).

abschließenden Teils *δοξάζω* und *πατήρ*, da sie einmal im Futur (7,9b), einmal im Aorist (7,12) stehen. Folgende Grafik illustriert die von Thomas im Brautlied *erzählte Situation*:



Mit Blick auf den gesamten Text fällt auf, dass sich zum einen der *πατήρ τῶν ὅλων* (7,9b) über die Isotopie „Erleuchtung“ (7,10a.b) und das Pronomen *οὗ* (7,10a) mit dem *δεσπότης* (7,10b) verbindet. Jener *δεσπότης* wiederum ist mit dem *βασιλεὺς τρέφων* aus 6,7 über die *ἀμβροσία βρώσις* (7,10c) bzw. *ἀμβροσία* (6,7b) verknüpft. Wegen dieser Kohärenzlinie ist die Figur des *πατήρ τῶν ὅλων* (7,9b) mit dem *δεσπότης* (7,10b) und dem *βασιλεὺς τρέφων* (6,7) identisch, der dem Paar das *φωτίζεσθαι* zukommen ließ. Das Paar preist in einer Schlussdoxologie in den Figuren des nochmals genannten²¹ *πατήρ τῆς ἀληθείας* und der *μητηρ τῆς σοφίας* im Verbund mit dem *ζῶν πνεῦμα*²² eine männliche und eine weibliche Hypostase (7,12). Nach der Situationsangabe des Liedes (7,4), dem Warten auf den Bräutigam und der damit verbundenen Erleuchtung (7,5-9), setzt der letzte Teil damit insgesamt einen Schwerpunkt auf die soteriologisch relevante *Darstellung des schon geschehenen φωτίζεσθαι am Brautpaar* (7,10a.b). Eine Übersicht über die dem Lied zugrunde liegende Struktur stellt sich wie folgt dar:²³

²¹ Der *πατήρ τῶν ὅλων* (7,9b) steht wiederum mit dem *πατήρ τῆς ἀληθείας* (7,12) über das jeweils genannte Verb *δοξάζω* (7,9b.12) in Verbindung.

²² Die Wendung *σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι* weist auf den Lobpreis zweier Größen hin, da sich diese in ihrer Funktion als direktes Objekt des Lobes deutlich vom *πνεῦμα* abheben.

²³ Wegen der oben ausgeführten Analyse greift die Unterscheidung zweier Teile in Braut (6,5-11) und Bräutigam (7,1-12) bei *Preuschen*, Hymnen 29, zu kurz. Zu ähnlichen Ergebnissen

Aufbau des Brautliedes

I) Beschreibung der Lichttochter (6,5-11)

1. Beschreibung I (6,5-6)
2. Nährender König (6,7)
3. Beschreibung II (6,8)
4. 32 Sänger (6,9)
5. Beschreibung III (6,10-11)

– Das Brautgemach (6,12) –

II) Erleuchtung und himmlische Hochzeit (7,1-12)

1. Die Erwartung von Brautfuhren, Brautführerinnen und Dienerschaft (7,1-8)
 - a) Brautpersonal wartet auf Erleuchtung (7,1-4)
 - b) Die erwartete himmlische Hochzeit (7,5-8)
2. Die bereits erfüllte Erwartung am Brautpaar (7,9-12)

Figurenkonstellation

Trotz der zahlreichen (symbolischen) Erzahlfiguren²⁴ kann sich die Rekonstruktion der dem Text zugrunde liegenden Figurenkonstellation auf drei Akteure beschränken: das Brautpaar, das „Personal“ der Braut und der König bzw. Vater und Herr.²⁵

Insgesamt lässt sich eine hierarchisch geordnete Figurenkonstellation ausmachen: So wird der erstursachliche Spender des als noch zu realisierendes Ziel (ίνα) geschilderten φωτίζεσθαι (7,4b) an den Dienern mit der als πατήρ bezeichneten Hypostase bzw. dem δεσπότης (7,9b-10b) und βασιλεύς (6,7a) angegeben. Das φωτίζεσθαι am Brautpaar ist dabei bereits geschehen (7,10b), wobei die Funktion der Braut in der Hinführung ihres Personals zum Bräutigam besteht (7,3f.),²⁶ der diesem wiederum das φωτίζεσθαι ermöglicht (7,4); beide preisen τὸν πατέρα τῶν ὄλων (7,9b). Damit gibt die Braut den Part der Vermittlerin, während ihr Bräutigam die selbst empfangene Erleuchtung διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ (7,4b) weitergibt. Daneben verbindet die Isotopie „(Hochzeits-

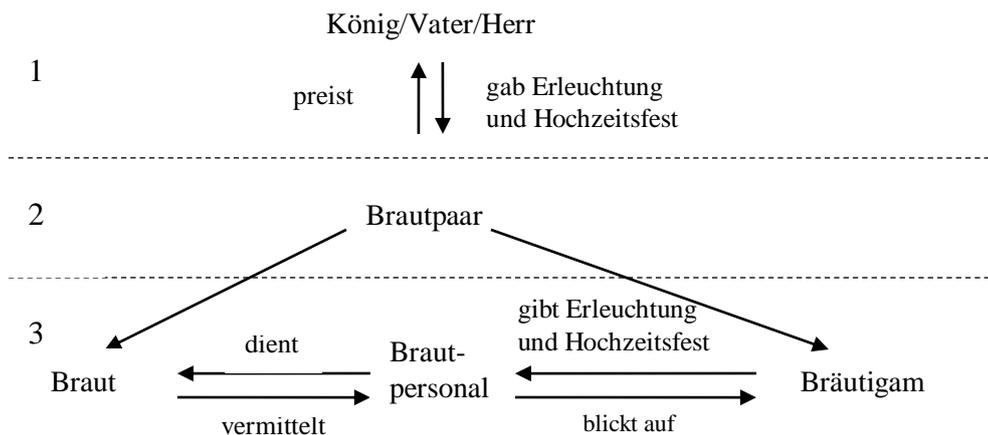
hinsichtlich der Grobgliederung gelangt *Bornkamm*, *Mythos* 82f. Auch *LaFargue*, *Language* 95.96.106.108.112.117, legt eine ähnliche Gliederung vor, setzt jedoch die letzte Zäsur erst in 7,10a statt 7,9a an und übergeht die dort eingeführten ἀμφότεροι.

²⁴ Erzählfiguren bzw. Abstrakta, die in den Rang von Akteuren rücken, sind: φῶς (6,5a), βασιλείς (6,5b), ἀλήθεια (6,8a), τριάκοντα καὶ δύο (6,9a), πρῶτος δημιουργός (6,10d), χορός τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων (6,11a), μεγιστάνες (7,6b), αἰώνιοι (7,7b).

²⁵ Die κόρη (6,5a) geht letztlich in ihrer Rolle als eine „Hälfte“ des Brautpaares, als νύμφη, auf. Die μήτηρ τῆς σοφίας bleibt im Hintergrund, da sie dem Text zufolge nichts zum Ziel des φωτίζεσθαι beiträgt.

²⁶ Vgl. das Partizip ἔχοντες (7,4a) und die weitere Hinweisfunktion der Braut durch das Zeigen (ὑποδεικνύω) auf den Chor der Äonen und die Tore der Stadt (6,11) sowie das Sehenlassen (ἐμφαίνω; 6,8b) von Freude.

)Mahl“²⁷ das Brautpersonal und das Paar, womit der (noch nicht) erreichte Erleuchtungszustand in das Bild einer als positiv beschriebenen Erfahrung gekleidet wird. Die Sinnlinie „Licht“ bzw. „Erleuchtung“ tritt dabei auf der Seite des Brautpaares als bereits geschehen, auf der Seite des Personals als noch ausstehend auf, wodurch diese als Bedingung für die Teilnahme ἐν τῷ γάμῳ ἐκεῖνῳ (7,6a) besonders profiliert wird: Die empfangene Erleuchtung führt zur Teilnahme an der Hochzeit. Damit stellt sich die um die „Erleuchtung“ gruppierte Konstellation schematisch folgendermaßen dar:



Das Schaubild illustriert die *hierarchische und chronologische Ordnung der Erleuchtung*, die vom Vater ausgeht und vom Bräutigam durch Vermittlung der Braut²⁸ an ihr Personal verliehen wird. Während eine direkte Beziehung zwischen Vater und Brautpaar festzustellen ist, besteht keine unmittelbare Relation zwischen ihm und Brautführer(inne)n und Dienern. Die Doppelstellung des Brautpaares in Segment 2 und 3 zeigt die an ihnen bereits realisierte Erleuchtung und ihre arbeitsteilige Aufgabe, neue „Erleuchtete“ zu gewinnen. Obgleich sie dieses Ansinnen in Kooperation verfolgen, obliegt dem weiblichen Teil des Paares die Vorbereitung, dem männlichen die eigentliche Weitergabe der Erleuchtung.²⁹ Festzuhalten ist damit auch, dass *zwei Erleuchtungsvorgänge miteinander verwoben* werden: die vorausgesetzte des Brautpaares, die zugleich den hermeneutischen Hintergrund für die zweite, die von Brautführer(inne)n und Dienerschaft, bildet.³⁰

²⁷ Dazu gehören ἐκείνη ἢ χαρὰ ἢ αἰώνιος (7,5), γάμος ἐκεῖνος (7,6a), εὐωχία (7,7a), βασιλικά ἐνδύματα (7,8a) und στολαὶ λαμπραὶ (7,8b) bzw. χαρὰ καὶ ἀγαλλίασις (7,9a), ἀμβροσία βρώσις (7,10c), πίνω, οἶνος (7,11a), δῖψος und ἐπιθυμία (7,11b) auf der Seite des Brautpaares.

²⁸ Vgl. die *Auswahl* der Brautführer durch die Braut (7,1c). Vgl. ferner *Klijn*, Acts (2003) 38: „Her dwelling place is between heaven and earth.“

²⁹ Diese Rollenverteilung führt die von *LaFargue*, Language 121, als offene Frage bezeichnete „relation between the bride and bridegroom“ einer Lösung zu.

³⁰ Damit muss dem Brautpersonal (7,1-3) mehr Aufmerksamkeit gezollt werden als es in der Forschung bislang geschehen ist. So schreibt *Bousset*, Thomasakten 22, dass es um „den ἱερός γάμος eines himmlischen Äonenpaares“ geht, *Bornkamm*, Mythos 69, sieht hauptsächlich „den gnostischen Mythos von der Sophia-Achamoth und dem himmlischen Soter“; vgl. auch die übliche Bezeichnung des Hymnus als „Brautlied“ und die damit verbundene Fokussierung auf

4.3 Literarkritische Überlegungen

Im Folgenden sollen Indizien für literarische Brüche des Textes gesammelt werden, um einen möglichen Wachstumsprozess aufzuspüren. In der Forschung wird dabei die Frage nach der literarischen Integrität des Liedes unterschiedlich beantwortet. Einige Erklärer wenden sich diesem Problem gar nicht zu,³¹ andere bezeichnen das Brautlied als geschlossene „Einheit“³², verschiedentlich werden auch Schichten der Textgenese³³ angenommen. Die folgende Prüfung der Einheitlichkeit des Textes soll klären, welche Sichtweise angemessen scheint.

4.3.1 Unebenheiten im Text

Doppelungen und Wiederholungen

Über den zuerst genannten Körperteil der κόρη, ihr Haupt, wird in 6,7 und 6,8 zweimal auf unterschiedliche Weise erzählt: einmal sitzt ein βασιλεύς τρέφωv ἀμβροσίᾳ auf ihrer κορυφή (6,7a.b), einmal liegt ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια (6,8a). Eine Doppelung kann auch in 6,11a gesehen werden, wo die Hände der Braut auf die Äonen sowohl σημαίνουσιν als auch ὑποδεικνύουσιν κηρύσσοντες. Schließlich ist als Doppelung der zweimalige Bericht vom Hochzeitsmahl in 7,7 und 7,10c-11b zu bewerten, da zum einen von den Teilnehmern der εὐωχία (7,7), zum anderen von den Speisen und ihrer besonderen Qualität (7,10c-11b) berichtet wird. Wiederholt wird die Wendung ἔμπροσθεν αὐτῆς in den aufeinander folgenden Versen 7,2.3. Eine Wiederholung findet sich auch in 7,4b und 7,10b bei der Darstellung des Erleuchtungsvorgangs, ferner ist der wiederholte Lobpreis des Vaters in 7,9b und 7,12 auffällig, wo eine parallele Konstruktion zu beobachten ist:

Wiederholung der Erleuchtung:

διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσιν (4b)
ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θεᾷ τοῦ δεσπότου (10b)

Wiederholung des Lobpreises:

δοξάσουσι τὸν πατέρα τῶν ὄλων (9b)
ἐδόξασαν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας (12)

die Braut. Vgl. aber die nicht rezipierte Aussage von *Reitzenstein*, *Wundererzählungen* 134, dass nach der Brautbeschreibung „nur von den Gästen“ gesprochen wird, wengleich m.E. obige Präzisierung angebracht ist.

³¹ Vgl. *Bousset*, Hauptprobleme 68-71 und *ders.*, *Thomasakten* 22: „Der Verfasser arbeitet mit überkommenem Material.“ In diesem Sinn auch *Gerleman*, *Bemerkungen* 14-22; *Klauck*, *Apostelakten* 162-164; *Klijn*, *Acts* [2003] 28-39.

³² *Kruse*, *Brautlied* 329. Vgl. auch *Zimmermann*, *Geschlechtermetaphorik* 547, der die Übernahme des Liedes „aus der Tradition“ konzidiert, allerdings die literarische Integrität des Stückes selbst unhinterfragt lässt. Auch *Popkes*, *Menschenbild* 106, schließt sich diesem Urteil an.

³³ Vgl. *LaFargue*, *Language* 95-121, der eine „redactional composition“ (120) über traditionellen Bestandteilen des Liedes ausmacht und mit der Annahme von zwei getrennten Doxologien (*LaFargue*, *Language* 119) ein ursprüngliches Stück bis 7,9b identifizieren zu können meint. Er schließt sich damit cum grano salis *Bornkamm*, *Mythos* 88 an, der auch auf das Kriterium des Tempuswechsels abhebt, weswegen für ihn 7,12 „ein manichäischer, liturgischer Zusatz“ ist.

Eine Doppelung ist schließlich die unterschiedliche Vorstellung vom Tanzen, da sich in 6,11a die Äonen dem χορός widmen, in 7,2b sind es dagegen die Brautführerinnen, die vor der Braut χορεύουσιν.

Spannungen und Widersprüche

Eine grundlegende Spannung im vorliegenden Text des Brautliedes ergibt sich aus der unterschiedlichen inhaltlichen Akzentuierung der bei der sprachlichen Analyse gewonnenen zwei Hauptteile des Liedes, 6,5-11 und 7,1-12: Während der erste Abschnitt in *statischer* Manier die κόρη beschreibt, ist 7,1-12 wesentlich *dynamischer*, sodass sich eine Art Story mit einer Ereignisfolge einzelner Events unter dem Gesichtspunkt des φωτισμός rekonstruieren lässt, wie obiges Schaubild zeigt, das sich ja ausschließlich aus dem zweiten Teil speist. Die ausführliche Beschreibung der Braut greift 7,1-12 an keiner einzigen Stelle auf, die Braut wird nicht einmal direkt genannt, wie es etwa in 6,5a durch Angabe der κόρη geschieht. Grundsätzlich ist zwischen beiden Teilen auch eine syntaktische Spannung durch die Kumulierung von καὶ im zweiten Abschnitt festzustellen. So wird die Konjunktion in 7,3c.5-11a insgesamt *zehnmal* als Satzkonjunktion³⁴ gebraucht, ein Umstand, der in 6,5-12 nur *einmal* in 6,5c anzutreffen ist. Diese stilistische Unebenheit verschärft sich noch, indem 6,5c eine Linie zu Bräutigam und Vater zieht, da von deren *Schau* nur noch in 7,4a.10b erzählt wird. Diese Ablenkung von der Braut ist sonst bei ihrer Beschreibung nicht anzutreffen, wodurch in 6,5c Analogien zum zweiten Teil bestehen.³⁵ 6,5b enthält an Spannung die inhaltliche Unschärfe, dass das ἀπαύγασμα steht *und* liegt, auch ergibt sich ein Problem mit den βασιλείς, die in 6,7b durch das Ernähren mit Ambrosia eine andere Aufgabe erhalten; zudem kommt in 6,7a nur *ein* βασιλεύς vor. 6,7 enthält in Verbindung mit 6,8a überdies die Unklarheit, was auf dem Haupt des Mädchens „geschieht“: Befindet sich hier ein ernährender König (6,7) oder ἀλήθεια (6,8a)? Eine weitere inhaltliche Spannung ergibt sich für 6,7, indem durch die Notiz vom nährenden König eine Nebenhandlung eröffnet wird,³⁶ was analogielos zu den übrigen Partien der Beschreibung 6,5-12 ist.

Die Zahlenangabe der 32 (6,9a) ist im Vergleich mit den Zahlenangaben der je sieben Brautführer und –führerinnen (7,1a.b.2a) unausgeglichen, da nicht mitgeteilt wird, *welche* konkreten Akteure sich hinter diesen τριάκοντα καὶ δύο verbergen. Auch wird in 7,3 – in Übereinstimmung mit 6,9 – lapidar von δώδεκα gesprochen, die der Braut dienen. Überdies werden widersprüchliche bzw. zueinander in Spannung stehende Angaben gemacht über das Verhältnis des Personals zur Braut: Während „die“ 32 (6,9) bzw. 12 (7,3) in eine *hierarchische* Relation zur Braut gesetzt werden, ist das Verhältnis der Brautführer(innen) zu ihr

³⁴ Außer acht bleibt hier die Verwendung von καὶ als Bindewort zwischen zwei Substantiven (vgl. 7,4a.9a.11b.12).

³⁵ Auch wird in 6,5c die Perspektive verschoben – hin zur *Wirkung* der Braut auf den Erzähler oder (fiktiven) Beobachter: Ihr θέαμα ist ἐπίτερπες, was in der übrigen Textstrecke der Beschreibung nicht auszumachen ist.

³⁶ Vgl. die Einführung einer neuen Figurengruppe über den König hinaus (τρέφωv [...] τοὺς ἐπ' αὐτὸν ἰδρυμένους; 6,7b.c).

(7,1.2) als *eher kollegial* zu bezeichnen.³⁷ Ferner platzierten 6,9 und 7,3 die Zahlenangabe am Beginn des Verses, 7,1.2 nennen die Siebenzahl dagegen mit einem umständlichen Relativsatz (7,1b) bzw. beiläufig (7,2a). Zusätzlich entsteht neben der umständlichen Formulierung durch die zwei Relativsätze in 7,1b.c eine syntaktische Unebenheit, da nur hier zwei Relativsätze (7,1b.c) vom selben Substantiv (παράνυμφοι; 7,1a) abhängen. Dass der Text zwischen 7,2 und 7,3 unausgeglichen ist, zeigt ferner nicht nur die Wiederholung von ἔμπροσθεν αὐτῆς (7,2b.3b), sondern auch das grammatisch falsche Relativpronomen οἱ (7,2b), wo passend zu den Brautführerinnen αἱ zu erwarten wäre.

Eine Spannung kann auch im *Tanz* der Äonen (6,11a) gesehen werden, weil diese in 7,7 nicht tanzen, sondern am *Festmahl* teilnehmen, während der Tanz den Brautführerinnen vorbehalten bleibt (7,2b). Bei der Charakterisierung des Brautgemachs bereiten die *Verbformen* in 6,12d.e Probleme, da hier vom Aorist (6,12d) in das Perfekt (6,12e) gewechselt wird, nachdem die übrige Charakterisierung von κόρη und πάστος stets im Präsens formuliert worden war.³⁸ Schließlich findet sich eine Ungereimtheit in 7,4, indem nicht klar hervorgeht, auf welche Figuren sich das *Partizip* ἔχοντες (7,4a) bezieht und wer entsprechend die Erleuchtung (7,4b) empfängt: Ist ausschließlich das Brautpersonal im Blick oder handelt es sich um das Personal zusammen mit der Braut?³⁹ Damit erweist sich wiederum der vorhergehende Vers 7,3 als problematisch, da hier die inhaltlichen Bezüge zum Partizip von 7,4a geklärt werden könnten.

Stilistische Auffälligkeiten und Parallelen

Ein syntaktischer Bruch ist in 6,8c festzuhalten, da der *Anakoluth* τὸ στόμα ἀνέωκται καὶ πρεπόντως αὐτῇ den Lesefluss deutlich unterbricht und in Verbindung mit dem bereits ausgeführten eigenen Gepräge des darauffolgenden Verses 6,9 ein Indiz für eine literarkritische Scheidung an dieser Stelle ist. Die Beschreibung der κορυφή in 6,7 hebt sich stilistisch von den anderen Körperteilen durch die Absenz einer pronominalen Bezugnahme auf die κόρη ab: Nur hier wird auf ein Personal-, Demonstrativ- oder Relativpronomen wie αὐτῆς, ταύτης oder ἥς verzichtet. Auch findet sich ἰδρύομαι im gesamten Lied nur zweimal, an Beginn und Ende von 6,7, gleichwohl in den ActThom viermal.⁴⁰ Bei der literarkritischen Frage nach Stil und Parallelen kommen auch 6,12d.e in den Blick: Neben den genannten syntaktischen Spannungen ist mit καὶ (?) ἀνθέων παμπόλλων ἡδυσπνῶν

³⁷ Vgl. ὑμνολογοῦντες (6,9b), ein Terminus, mit dem das Lied selbst eine hierarchische Beziehung ausdrückt (vgl. 7,12: ὑμνησαν [...] τὸν πατέρα), ferner in 7,3 ἔμπροσθεν αὐτῆς ὑπηρετοῦντες und αὐτῇ ὑποκείμενοι. Vgl. dagegen 7,1f., wo derartiges nicht zu finden ist.

³⁸ Außerdem beinhalten 6,12d.e finite Verbformen im Unterschied zur sonstigen Darstellung des πάστος.

³⁹ Bei der sprachlichen Beschreibung wurde das Brautpersonal allein als Adressat der Erleuchtung angenommen, da u.a. die Braut bereits erleuchtet ist (7,10a.b) und in 7,9a ein Subjektwechsel zu ἀμφοτέροι stattfindet. Rein grammatisch lässt der Text das Problem an der fraglichen Stelle (7,4) allerdings offen.

⁴⁰ Nach Ausweis der Konkordanz in ActThom 112; 121; 132; 157. Vgl. zu 6,7 auch das Vorkommen von κορυφή nur noch in 5,6a bei der Salbung des Thomas, was *Hoffmann*, *Hymnen* 296f., offensichtlich zu einer Identifikation des Salböls mit dem König, der auf der κορυφή sitzt, veranlasst.

in 6,12d auch der *Ausfall eines Substantivs* zu bemerken. Überdies zeigt sich hinsichtlich des Vokabulars, dass die spezifische Verbindung von *μυρσίνοι*, *ἄνθη* und *κάλαμος* (6,12d.e) in den ActThom nochmals auftritt, und zwar innerhalb der ersten Tat in 5,7f.,⁴¹ was 6,12d.e umso stärker in den Blick für eine literarkritische Scheidung rückt.

Kombination von Gattungen

Das bereits bei den Spannungen genannte Phänomen der inhaltlichen Divergenz zwischen 6,5-12 und 7,1-12 kann auch unter dem Aspekt der Gattung ausgewertet werden. Denn während sich Motive der *Brautbeschreibung* wie die Benennung der Schönheit der Braut (6,5d) und das Rühmen verschiedener Körperteile (6,8.10f.) auf 6,5-12 beschränken, muss in 7,1-12 von einer Erlösungs- oder Erleuchtungserzählung gesprochen werden, die ein Mindestmaß an *Handlung* kennt wie den Tanz der Brautführerinnen (7,2), das Warten auf den Bräutigam (7,4), den Vorausblick auf die erwartete Hochzeit (7,5-8) und den Rückblick auf die geschehene Erleuchtung am Brautpaar (7,9-12).

4.3.2 Scheidung von Texteinheiten und Ergebnisse

Die beobachteten stilistischen, inhaltlichen und gattungsmäßigen Spannungen und Widersprüche zwischen 6,5-12 und 7,1-12 sind letztlich durch einen literarischen Bruch an dieser Stelle zu erklären. Zu schwer wiegen hier vor allem die inhaltliche Unausgeglichenheit zwischen Beschreibung und Erleuchtungserzählung im Verbund mit den syntaktischen Divergenzen, als dass diese mit einer inhaltlichen Neuorientierung desselben Autors erklärt werden könnten. Dabei kommt als Nahtstelle insbesondere das Ende von 6,12 in den Blick, da hier die zu 6,12d.e genannten Ungereimtheiten und das in den Erzählverlauf der ersten Tat hineinreichende Vorzugsvokabular auffällig sind. Auch befindet sich in 6,12 der Abschluss der Brautbeschreibung bzw. des *πάστος*, was sich als Anknüpfungspunkt anbietet. Da sich am Beginn von 7,1-12 zahlreiche Pronomina (*ταύτη*: 7,1a.2a; *αὕτη*: 7,1c.2b.3b.c) finden, die sich ausnahmslos auf die in 6,5a eingeführte *κόρη* beziehen, muss dabei der Part der Beschreibung bereits vorgelegen haben und ist mit Blick auf eine relative Chronologie entsprechend früher einzuordnen.

Wie die sprachliche Beschreibung ergab, bietet 7,1-12 grundsätzlich eine in sich geschlossene Story, weswegen auch die Doppelungen der Erleuchtung (7,4; 7,10), des Hochzeitsmahls (7,7; 7,10f.) und des Lobpreises (7,9; 7,12) auf das *Konzept der doppelten Erleuchtung* von Brautpersonal (7,4-8) und Brautpaar (7,9-12) zurückgehen und nicht literarkritisch auszuwerten sind. 7,1-12 ist dabei wegen des genannten Vorzugsvokabulars und des Motivs der Brautführerschaft (vgl.

⁴¹ Dabei ist *μυρσίνοι* überhaupt nur für 5,7a₂ und 6,12d zu belegen. Aus dieser Beobachtung kann auch auf das fehlende Substantiv in 6,12d geschlossen werden, da in den einschlägigen Versen 5,7.8 auch der Terminus *κάλαμος* (5,8a) vorkommt. Demnach wäre 6,12d aufzulösen mit *ὑπεστρώνται δὲ ἐντὸς μυρσίνοι καὶ κλάδοι ἀνθῶν παμπόλλων ἡδυπνῶν*.

11,1; 12,11) insgesamt der *Redaktionsstufe der ersten Tat* zuzurechnen.⁴² Auch der im Kontext der Brautbeschreibung stark uneinheitliche Vers 6,7 ist wegen der Affinitäten zu 7,1-12 wie die Vorstellung eines ἀμβροσία fütternden Königs (vgl. 7,10c.d) dieser Redaktion zuzurechnen. Das vermag auch die Spannung zwischen den βασιλείς (6,5b) und dem einen βασιλεύς (6,7a) zu klären, da der Redaktor zwar den Plural und die βασιλεύς-Figur vorfand (6,5b), jedoch mit seinem eigenen Konzept *eines* entsprechenden männlichen Akteurs (vgl. πατήρ: 7,9b.12; δεσπότης: 7,10b) zu verbinden suchte. Auch kann der nicht spannungsfreie Vers 6,5c dieser Redaktionsstufe zugeordnet werden, da etwa die Verwendung von καί als Satzkonjunktion ein typisches stilistisches Merkmal dieses zweiten Teils ist.

Schließlich ist wegen der Auffälligkeiten der Verse, die das Brautpersonal thematisieren (6,9; 7,1-3), mit einer *weiteren Redaktion* zu rechnen, die für die Spannungen zwischen 6,9; 7,3 einerseits und 7,1.2 andererseits verantwortlich ist. Insbesondere der Anakoluth in 6,8c und das falsch platzierte männliche Relativpronomen in 7,2b im Verbund mit der wörtlichen Wiederaufnahme des ἔμπροσθεν αὐτῆς in 7,3b führen zu dem Schluss, dass 6,9 und 7,3 gänzlich dieser Bearbeitung zuzurechnen sind. Damit kommt als Charakteristikum dieser dritten Schicht die *Vorliebe für Zahlenangaben* zum Vorschein, sodass davon ausgehend auch die Zahlenangaben in 7,1.2 ergänzt wurden, was auch zur Entstehung des umständlichen, doppelten Relativsatzes 7,1b führte.⁴³ Der textliche Anknüpfungspunkt für die Erweiterung des Brautpersonals kann dabei in der bereits vorliegenden Darstellung der παράνυμφοι (7,1f.) gesehen werden. Damit zeigt sich folgende relative Chronologie des Brautliedes:

⁴² Auch das Motiv der doppelten Erleuchtung klingt im weiteren Verlauf der ersten Tat an, indem der Bräutigam der ersten πράξις nach seiner Bekehrung konstatiert, dass Jesus ihm gezeigt hat γνῶναι τίς ἦμην καὶ τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν ἵνα πάλιν γένωμαι ὁ ἦμην (15,7b-d).

⁴³ Offen gelassen werden muss die Frage, ob dieser Überarbeiter dem δημιουργός das Attribut πρῶτος (6,10d) gab oder es zur frühesten Form der Brautbeschreibung gehört. Der Hinweis auf δύο χεῖρες (6,11a) muss wegen der entsprechenden physischen Grundlage nicht dieser Bearbeitungsschicht zugeschrieben werden.

**Ursprüngliche Brautbe-
schreibung**

6,5a Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς
θυγάτηρ,
b ἢ ἐνέστηκε καὶ ἔγκειται
τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέ-
ων τὸ γαῦρον,

d φαιδρῶ κάλλει καταυγά-
ζουσα·
ba ἦς τὰ ἐνδύματα ἔοικεν
ἐαρινοῖς ἄνθεσιν,
b ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ
αὐτῶν διαδίδεται·

8a ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ
κεφαλῇ ἀλήθεια,
b χαρὰν δὲ τοῖς ποσὶν
αὐτῆς ἐμφαίνει·
c ἦς τὸ στόμα ἀνέωκται
καὶ πρεπόντως (αὐτῇ)·

10a ἦς ἡ γλῶττα παραπε-
τάσματι ἔοικεν τῆς θύρας
b ὃ ἐκτινάσσεται τοῖς εἰσ-
ιοῦσιν·
c ἦς ὁ ἀύχην εἰς τύπον
βαθμῶν ἔγκειται
d ὧν ὁ πρῶτος δημιουργὸς
ἐδημιούργησεν,

11a αἱ δὲ δύο αὐτῆς χεῖρες
σημαίνουσιν καὶ ὑποδεικ-
νύουσιν τὸν χορὸν τῶν
εὐδαμόνων αἰώνων κηρύ-
σσοντες,

**Redaktionsstufe der
ersten Tat**

c καὶ ἐπιτερπὲς ταύτης τὸ
θέαμα,

7a καὶ ἐν τῇ κορυφῇ
ἴδρυται ὁ βασιλεύς,
b τρέφων τῇ ἑαυτοῦ
ἀμβροσίᾳ τοὺς
c ἐπ' (ὑπ' /X) αὐτὸν
ἰδρυμένους·

„Zahlen-Redaktion“

9a τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν
b οἱ ταύτην ὑμολογοῦν-
τες·

Ursprüngliche Brautbe- schreibung

β οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆς τὰς
πύλας τῆς πόλεως ὑποδεικ-
νύουσιν·

12a ἢς ὁ παστὸς φωτεινός,

β ἀποφορὰν ἀπὸ βαλσά-
μου καὶ παντὸς ἀρώματος
διαπνέων,

γ ἀναδιδούς τε ὁσμὴν
ἠδεῖαν σμύρνης τε καὶ
φύλλου,

Redaktionsstufe der ersten Tat

δ ὑπέστρωνται δὲ ἐντὸς
μυρσίνας καὶ (?) ἀνθέων
παμπόλλων ἠδυπνόνων,
ε αἱ δὲ κλεισιάδες ἐν
καλάμοις κεκόσμηται.

7,1a περιεστοιχισμένην δὲ
αὐτὴν ἔχουσιν οἱ ταύτης <
παράνυμφοι > ,

γ οὗς αὐτὴ ἐξελέξατο·

2a αἱ δὲ ταύτης παράνυμ-
φοί εἰσιν

β οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς
χορεύουσιν·

4a τὸν σκοπὸν καὶ τὸ
θέαμα εἰς τὸν νυμφίον
ἔχοντες,

β ἵνα διὰ τοῦ θεάματος
αὐτοῦ φωτισθῶσιν·

5 καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν
αὐτῷ ἔσονται εἰς ἐκείνην
τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον,

βα καὶ ἔσονται ἐν τῷ γάμῳ
ἐκείνῳ

β ἐν ᾧ οἱ μεγιστᾶνες συν-

„Zahlen-Redaktion“

β ὦν ὁ ἀριθμὸς ἑβδομὸς
ἔστιν,

ἑπτὰ,

3a δώδεκα δέ εἰσιν τὸν
ἀριθμὸν

β οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς
ὑπηρετοῦντες

γ καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι,

Redaktionsstufe der ersten Tat

αθροίζονται,

7a καὶ παραμενοῦσιν τῇ

εὐωχίᾳ

b ἥς οἱ αἰώνιοι καταξιοῦν-
ται,

8a καὶ ἐνδύσονται βασιλικά

ἐνδύματα

b καὶ ἀμφιάσονται στολὰς

λαμπράς,

7,9a καὶ ἐν χαρᾷ καὶ

ἀγαλλιάσει ἔσονται

ἀμφότεροι,

b καὶ δοξάσουσι τὸν

πατέρα τῶν ὅλων·

10a οὐ τὸ φῶς τὸ γαῦρον

ἐδέξαντο,

b καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ

θέᾳ τοῦ δεσπότης αὐτῶν,

c οὐ τὴν ἀμβροσίαν βρώσιν

ἐδέξαντο

d μηδὲν ὅλως ἀπουσίαν

ἔχουσαν,

11a ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ

οἴνου

b τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς

παρέχοντος καὶ ἐπιθυμίαν·

12 ἐδόξασαν δὲ καὶ

ὑμνησαν σὺν τῷ ζῶντι

πνεύματι τὸν πατέρα τῆς

ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα

τῆς σοφίας.

4.3.3 Zusammenfassung

Die literarkritische Beschäftigung mit dem Brautlied zeigte, dass der Text zahlreiche inhaltliche und stilistische Spannungen aufweist, die letztlich mit drei unterschiedlichen Stadien der Textentwicklung zu erklären sind. Dabei bilden die ältesten, wohl¹ aus der zweiten Hälfte des zweiten Jh. stammenden Textteile (6,5a.b.d; 6,6.8.10-12c) eine *Brautbeschreibung*, die sich durch eine stark metaphorische Struktur auszeichnet, indem etwa die Braut als τοῦ φωτός θυγάτηρ (6,5a) bezeichnet wird. Damit ist der inhaltlichen Erklärung des Textes die Frage nach der „Sachhälfte“ aufgegeben: Bezieht sich die Rede von der κόρη auf eine wirkliche Braut oder handelt es sich vielmehr von vornherein um eine metaphysische Größe, die metaphorisch mit bestimmten philosophischen Hintergründen wie dem πρῶτος δημιουργός (6,10d) charakterisiert wird?² Die Frage, ob die Charakterisierung des Brautgemachs (6,12a-c) das ursprüngliche Ende gebildet hat oder etwa ein „Schlusslob“ der Braut oder Ähnliches vorzufinden war, kann nicht mehr geklärt werden, da der Redaktor der Lieder, der den Text in seine überlieferte Form gegossen hat, einen eigenen Abschluss (7,12) kreiert hat. Damit ist die Brautbeschreibung als *ein aus der Tradition überkommenes Fragment* zu klassifizieren, da der Text spätestens bei der Bearbeitung durch den Redaktor einen als Schluss identifizierbaren Passus verloren hat.³

Der anschließenden „*Erleuchtungserzählung*“, die *auf der Ebene der ersten Tat* der ActThom und damit im ersten Viertel des dritten Jh. anzusiedeln ist, liegt die Idee einer Erleuchtung (6,5c; 7,4; 7,10a.b) zugrunde, durch die die Brautführer und –führerinnen (7,1f.) berechtigt werden, an einer ewigen Hochzeit (7,5-8) teilzunehmen. Damit zeichnet diesen Textabschnitt ein *soteriologischer Impuls* aus. Die wesentliche Änderung zur bei der sprachlichen Analyse gewonnenen Figurenkonstellation besteht nun darin, dass die δώδεκα (7,3) durch die weiblichen bzw. männlichen παράνυμφοι (7,1f.) zu ersetzen sind, die vom νύμφιος (7,4) die Erleuchtung empfangen.⁴ Wegen sprachlicher Indizien darf allerdings nicht außer Acht gelassen werden, dass auch die Braut als Adressatin der Erleuchtung durch den Bräutigam infrage kommt. Auch bei den Interaktionen zwischen Braut und ihren Brautführern bzw. –führerinnen ergeben sich gemäß 7,1f. folgende Änderungen⁵:

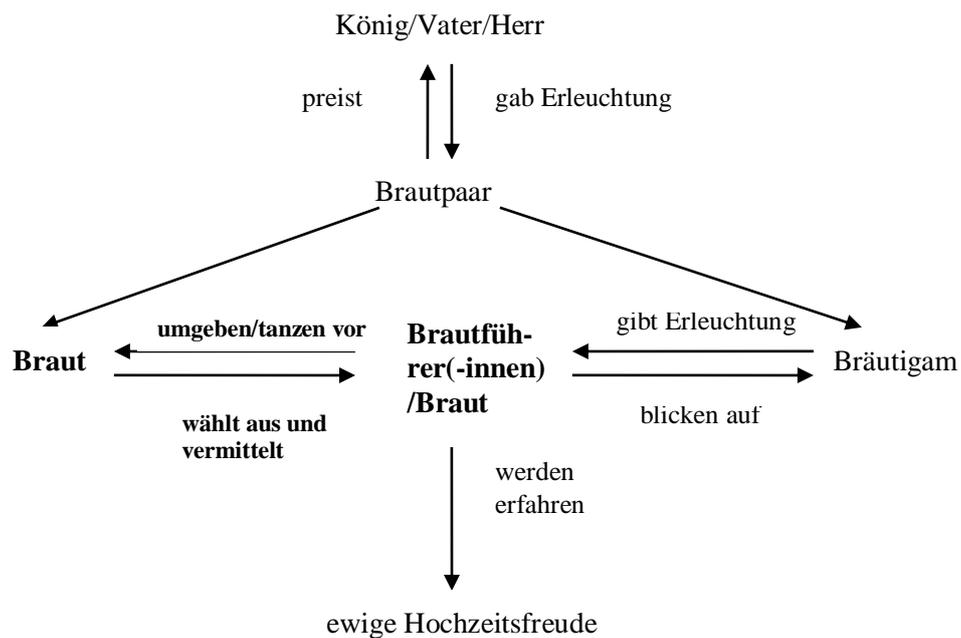
¹ Genauer lässt sich dies hier nur mit einer stark hypothetischen Note eingrenzen.

² Vgl. bereits *Preuschen*, Hymnen 30, der das Stück als „kein profanes Hochzeitslied“ bezeichnet.

³ *Ebner/Heininger*, Exegese 162, sprechen davon, dass ein Fragment „für sein Verständnis zwar nicht auf eine andere Texteinheit angewiesen“ ist, allerdings „keinen abgerundeten, für sich tradierbaren Text“ darstellt.

⁴ Das die Bezüge klärende ἔχοντες (7,4a) nimmt beide vorherigen Subjekte (οἱ παράνυμφοι, αἱ παράνυμφοι) in den Blick, da es das ἔχουσιν von 7,1a und damit den männlichen Teil aufgreift und sich in seiner Eigenschaft als Partizip unmittelbar auf 7,2a bezieht.

⁵ Die sich im Vergleich zur sprachlichen Beschreibung des Brautliedes oben ergebenden Veränderungen sind durch Fettdruck hervorgehoben.



Der Kompilator der ersten Tat ergänzte ferner innerhalb der vorliegenden Brautbeschreibung (6,5-11) die Vorstellung eines nährenden Königs (6,7), was sich auch im eigenen Beitrag (7,10c.d) findet. Zudem wurde auch der Abschluss der Darstellung des Brautgemachs (6,12d.e) in dieser Etappe der Redaktion modifiziert und mit dem Interesse verknüpft, eine Verbindung zwischen der κόρη bzw. dem παστός und dem Sänger des Liedes, Thomas, herzustellen, da entsprechende Termini im Kontext des Liedes in den Erzählteilen der ersten Tat (5,6a.7a2.8a) grundgelegt sind.

Als Fortschreibung des Textes ist die *spätere Ergänzung durch Zahlenangaben* zu klassifizieren (6,9; 7,1b.2a.b.3), die das Brautpersonal in ein hierarchisches Verhältnis zur Braut setzt.⁶

⁶ Zusätzlich wäre diesem Bearbeiter auch das Anliegen zu attestieren, die Brautbeschreibung durch Einfügung der τριάκοντα καὶ δύο (6,9) in die *Form dreier Strophen* zu gießen, indem dadurch drei abgegrenzte Teile der eigentlichen Brautbeschreibung (6,5f.; 6,8; 6,10-11) vorzufinden sind, die jeweils durch einen Einschub (6,7: nährender König; 6,9: 32 Sänger) rhythmisiert werden (vgl. Gliederung des Brautliedes oben).

4.4 Formen des Brautliedes und Vergleichstexte

4.4.1 Brautbeschreibung (ActThom 6,5-12*)

<p>6,5a Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ, b ἧ ἔγκειται τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέων τὸ γαῦρον, d φαιδρῶ κάλλει καταυγάζουσα·</p> <p>6a ἧς τὰ ἐνδύματα ἔοικεν ἐαρινοῖς ἄνθεσιν, b ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ αὐτῶν διαδίδεται·</p> <p>8a ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια, b χαρὰν δὲ τοῖς ποσὶν αὐτῆς ἐμφαίνει· c ἧς τὸ στόμα ἀνέωκται·</p> <p>10a ἧς ἡ γλῶττα παραπετάσματι ἔοικεν τῆς θύρας b ὃ ἐκτινάσσεται τοῖς εἰσιούσιν· c ἧς ὁ αὐχὴν εἰς τύπον βαθμῶν ἔγκειται d ὃν ὁ (πρῶτος) δημιουργὸς ἐδημιούργησεν,</p> <p>11a αἱ δὲ δύο αὐτῆς χεῖρες σημαίνουσιν τὸν χορὸν τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων κηρύσσοντες, b οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆς τὰς πύλας τῆς πόλεως ὑποδεικνύουσιν·</p> <p>12a ἧς ὁ παστὸς φωτεινός, b ἀποφορὰν ἀπὸ βαλσάμου καὶ παντὸς ἀρώματος διαπνέων, c ἀναδιδούς τε ὄσμῃν ἠδεῖαν σμύρνης τε καὶ φύλλου</p>	<p>6,5a Das Mädchen (ist) des Lichtes Tochter, b auf der der stolze Abglanz der Könige liegt, d indem sie mit strahlender Schönheit glänzt.</p> <p>6a Deren Kleider Frühlingsblumen gleichen; b Duft des Wohlgeruchs wird von ihnen verströmt.</p> <p>8a Es liegt aber auf deren Kopf Wahrheit, b Freude aber lässt sie mit ihren Füßen sehen, c deren Mund geöffnet (worden) ist.</p> <p>10a Deren Zunge dem Vorhang der Tür gleicht, b der für die Eintretenden ausgerollt wird. c Deren Nacken nach dem Vorbild von Stufen liegt, d den der (erste) Demiurg geschaffen hat.</p> <p>11a Ihre zwei Hände bezeichnen verkündend den Tanz(platz) der glückseligen Äonen. b Ihre Finger zeigen die Tore der Stadt an.</p> <p>12a Deren Brautgemach hell (ist) b und den Duft von Balsam und allem Gewürzkraut durchweht c und süßen Geruch von Myrrhe und auch von Gewürz verbreitet.</p>
---	---

Strukturelle und inhaltliche Merkmale

Der Text ist durch einen *statisch-epideiktischen Charakter* gekennzeichnet, was durch die *Absenz von Zeitangaben* und *bereits in der Vergangenheit vollzogene Handlungen*⁷ besonders hervortritt. Die mit ihrer *metaphysisch-himmlischen Herkunft* eingeführte weibliche Figur (6,5a) ist durchgängig Subjekt, wobei erst das Ende der Einheit (6,12a) die besungene Figur eindeutig als Braut erkennen lässt.⁸ Die Beschreibung jener Hauptfigur wird durch *Abstrakta*⁹ und *metaphysische Bezüge*¹⁰ realisiert.

Insgesamt lässt sich eine *Dreiteilung* ausmachen, deren erster Teil die Protagonistin als Ganze in den Blick nimmt (6,5). Sodann folgt eine Beschreibung einzelner Körperteile (6,6.8.10f.), um mit einem weiterführenden Aspekt (Brautgemach: 6,12) zu schließen. Die Figur wird in ihrem sozialen¹¹ und geographischen¹² Environment bzw. ihrem external appearance¹³ beschrieben. Die Bilder dieser einzelnen Charakterisierungsschritte sind entweder der *Kategorie des Abstrakten oder Konkreten*¹⁴ entnommen. Beginn und Ende des Textes (6,5a.12a) besitzen durch den nur hier anzutreffenden *Nominalstil* eine Besonderheit, wobei der Schlussvers (6,12) durch die einzige *Ortsangabe* über die Figur hinausweist und eine besonders ausführliche olfaktorische Charakterisierung (6,12b.c) beinhaltet.

Die Brautbeschreibung als Untergattung im Brautlied: 6,5-12 als Ekphrase

Die ausführliche Charakterisierung einer Figur kann mit Berger der Gattung der *Ekphrasis*¹⁵ zugeordnet werden. Ihr „Paradebeispiel“¹⁶ ist die homerische

⁷ Vgl. die zwei Verse mit Vergangenheitstempora 6,8c.10d. 6,10d ist dabei im Rahmen des „Vergleichs“ (εις τύπον; 6,10c) zu sehen, weshalb zu einem eventuellen „Handlungsfortschritt“ im Lied nichts beigetragen wird.

⁸ Damit ergibt sich das soziologische Hauptcharakteristikum der Figur als Braut aus der Semantik („παστός“; 6,12a) – und das erst im Nachhinein. Die allgemeine Bedeutung von παστός ist „Wohnung der Frauen“ (Pape, Wb 532) und muss insofern nicht unbedingt auf den Hochzeitskontext verweisen. Innerhalb der ActThom allerdings wird παστός eindeutig dem Wortfeld „Hochzeit“ zugeordnet, wie 124 bei der Interpretation der Initiation als γάμος durch Mygdonia demonstriert. Dabei findet sich dieser Terminus neben 6,12a nur in 124.

⁹ Vgl. etwa φῶς (6,5a), ἀμβροσία (6,7b), ἀλήθεια (6,8a).

¹⁰ Vgl. τοῦ φωτός θυγάτηρ (6,5a), ταύτης τῆ κεφαλῇ ἀλήθεια (6,8a), ὁ πρῶτος δημιουργός (6,10d), ὁ χορὸς τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων (6,11a).

¹¹ Vgl. Herkunft (6,5a.b) und ethische Komponente (6,8a).

¹² Vgl. das Zeigen der Figur auf Tanz und Stadttore (6,11a.b) und die Beschreibung des παστός (6,12a-e).

¹³ Vgl. Schönheit (6,5c.d), Kleidung (6,6), Tanz (?) der Füße (6,8b), geöffneter Mund mit Zunge (6,8c.10a.b) und Nacken (6,10c.d).

¹⁴ So ist etwa die ἀλήθεια über der κόρη (6,8a) dem abstrakten Bereich entlehnt, während der Vergleich (ἔοικεν) ihrer Kleider mit Blumen (6,6a) eine physisch-floristische, konkrete Grundlage hat. Der abstrakten Bildhälfte sind insgesamt 6,5a.b.8a.10c-11a zuzuordnen, der konkreten 6,5c-6b.8b-10b.11b-12c, wodurch sich eine alternierende Abfolge ergibt.

¹⁵ Vgl. Berger, Formen 280, der sich auf die antike Definition bei Lukian, Hist Conscr 20, bezieht. Da dieser syrische Autor aus dem 2. Jh. n.Chr. „die enkomiasische Historiographie zum damaligen Partherkrieg aufs Korn“ (Nesselrath, Lukianos 499) nimmt, stellt er auch den Terminus ἔκφρασις in einen satirischen Zusammenhang, sodass Lukian zufolge einige Autoren ὑπὸ ἀσθένειας (Hist Conscr 20) auf diese Gattung zurückgreifen.

¹⁶ Hirsch, Personifikationen 179.

Beschreibung einer Waffe, des Schildes von Achill, die als Allegorie auf die Welt zu verstehen ist.¹⁷ *Lukian* aus dem zweiten Jh. n.Chr. bezeichnet die Gattung allgemein als eine ἔκφρασις τῶν χωρίων¹⁸, wobei aus dem Bedeutungsspektrum von χωρίον¹⁹ insbesondere der (soziale) Zustand, Körperteile und Orte für die Beschreibung der κόρη in Frage kommen. *Lukian* nennt als weitere Beispiele die ausführliche Beschreibung von Landschaft und Utensilien der entsprechenden Figur wie Schmuck und Waffen,²⁰ was auf die bei Homer anzutreffende Schildbeschreibung zurückverweist. Im Folgenden sollen zwei biblische Beispiele für Ekphrasen angesprochen werden.

Hoheslied

Aus dem Bereich des AT sind Ekphrasen insbesondere im Hld anzutreffen, wo sie ebenso in der *Beschreibung von Braut* bzw. Bräutigam realisiert werden. Die im 4./3. Jh. v.Chr. kompilierte²¹ Schrift weist vor allem in Hld 4,1-7; 5,10-16; 7,2-10 entsprechende Referenzen auf.

Hld 4,1-7 zeichnet sich durch eine Dreiteilung aus: Zunächst wird analog zu 6,5 die *Figur als Ganze* beschrieben (Hld 4,1a), sodann werden – wie in 6,6.8.10f. – *einzelne Körperteile* genannt (Hld 4,1b-5) und schließlich tritt durch eine *Ortsangabe*²² am Ende ein neuer Aspekt hinzu (Hld 4,6f.), was im Brautlied über die Beschreibung des Brautgemachs auszumachen ist (6,12). Die Unterschiede bestehen darin, dass die Figur direkt angesprochen wird,²³ eine Zeitangabe zu beobachten (Hld 4,6) und die Charakterisierung der ActThom mit mehr Symbolik²⁴ aufgeladen ist.

Auch in Hld 5,10-16 lassen sich drei Teile unterscheiden, wobei V. 10 die *Figur als Ganze* einführt, daraufhin *einzelne Körperteile* (Hld 5,11-16a) beschrieben und abschließend mit einer direkten Anrede (Hld 5,16b) der Redekontext aufgegriffen wird. Ebenso ist in Hld 7,2-10 der Wechsel von Totalperspektive (Hld 7,7) und detaillierter Beschreibung greifbar. Insgesamt

¹⁷ Vgl. *Hom.*, II XVIII, 478-617. Vgl. die Beschreibung von Erde, Himmel und Städten (ebd., 483.490-540).

¹⁸ *Luc.*, Hist Conscr 20.

¹⁹ Nach Ausweis von *Liddell-Scott*, *Lexicon* 2016, besitzt χωρίον das Spektrum „place, spot, district, [...] town, [...] landed property, estate, [...] place of business, [...] space, room, [...] part of the body“, speziell bei *Lukian* auch „passage in a book“ (Hist Conscr 12).

²⁰ Vgl. *Luc.*, Hist Conscr 19.

²¹ Vgl. *Krinetzki*, Hoheslied 5 und *Müller*, Lied 1838. Anders *Gerleman*, Hoheslied 75-77, der die für die Spätdatierung gesammelten Belege wie Aramaismen und das persische Fremdwort פֶּרְדֵּס („Baumgarten“; Hld 4,13) gerade als Argumente für eine Datierung in die frühe Königszeit wegen der „weitreichenden Handelsverbindungen“ (ebd., 76) auffasst.

²² Wie in 6,12 ist in Hld 4,6 die Ortsangabe mit angenehmem Geruch („Myrrhenberg“, „Weihrauchhügel“) verbunden.

²³ Vgl. den Beginn Hld 4,1: Ἴδοὺ εἶ καλὴ ἡ πλησίον μου, woran sich im weiteren Verlauf Personalpronomina in der zweiten Person anschließen.

²⁴ Hld 4,1-7 bleibt *stärker dem Vergleich verhaftet* (vgl. in der LXX die sechsfache Verwendung des Partikels ὡς im Gegensatz zu den ActThom), der zudem *ausschließlich mit konkreten Bildern* geschieht: Eine Aussage wie ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια (ActThom 6,8a) widerspricht dem inhaltlichen Kurs von Hld 4,1-7.

jedoch besitzen die Hld-Texte einen *deutlich profaneren Charakter*, da die Darstellung ausschließlich mit konkreten Bildern geschieht.²⁵

Offenbarung des Johannes

Im NT sind insbesondere die ausführlicheren Ekphrasen der aus dem Ende des ersten Jh.²⁶ stammenden Offb zu beachten, wodurch die Ekphrasis in einen *visionären Kontext*²⁷ rückt. Offb 1,13-16 und 21,10-21²⁸ stellen jeweils eine *metaphysisch-himmlische Größe* (Menschensohn bzw. Neues Jerusalem) in den Mittelpunkt. Sie berichten zunächst von einem *Gesamtaspekt*,²⁹ woran sich die Beschreibung von *Einzelementen*, d.h. Körperteilen und geographischen Details, anschließt. Wie bei der Brautbeschreibung sind ferner ein *statisch-deskriptiver Charakter* und *fehlende Zeitangaben und Handlungen* festzustellen. Sowohl Offb 1,13 als auch 21,10 bringt eine *Ortsangabe*,³⁰ die – abweichend von der thomanischen Ode – jeweils vorangestellt ist. Auch der an Beginn und Ende der Brautbeschreibung anzutreffende *Nominalstil* ist in beiden Offb-Texten vertreten.³¹ Während die ActThom der κόρη die Rolle als Braut erst am Ende zuschreiben, weisen die Texte aus der Offb gleich zu Beginn der Figur bzw. der Stadt eine *Funktionsbeschreibung* zu.³² Im Unterschied zur Brautbeschreibung der ActThom sind dabei mit zwei Ausnahmen in Offb 21³³ *keine Abstrakta und Metaphern* anzutreffen. Auch dem Kontext nach weist der zweite Passus aus der Offb eine größere Nähe zu ActThom 6,5-12 auf, da es sich letztlich auch hier um eine *Brautbeschreibung*³⁴ handelt.

Als *Fazit* kann formuliert werden: Die terminologische Offenheit von ὡδή (6,4; 8,1) bildet den hermeneutischen Rahmen für die gattungskritische Einordnung der Brautbeschreibung von ActThom 6,5-12. Denn das Stück greift den kultischen Brauch der gesungenen Hochzeitslieder auf – unter Bezugnahme auf die biblisch fundierte, im ntl Kontext vor allem in der Offb anzutreffende Gattung der Ekphrasis. Innerhalb der entsprechenden Gattungsmerkmale legt dabei das thomanische Lied den besonderen Akzent auf die Beschreibung der Schönheit der Braut, gestaltet aber auch Topoi wie das soziale und geographische Environment aus. Ein spezifisches Gepräge erhält der Text der ActThom durch die Verbindung

²⁵ Gerleman, Bemerkungen 21, spricht dabei mit Bezug auf das Hld von einem „klaren Eigencharakter“ des Brautliedes, das jedoch durch die Beschreibung des Wind durchwehten Brautgemachs (6,12b; vgl. Hld 4,16) „einen Einzelzug enthält, der ohne Annahme einer direkten Abhängigkeit vom Hohenliede schwerverständlich bleibt“ (ebd.).

²⁶ Vgl. Giesen, Offenbarung 41f.

²⁷ Vgl. auch die Ekphraseis bei der Verklärung Jesu Mt 17,2; Mk 9,3; Lk 9,29.

²⁸ Die Versabgrenzung erklärt sich syntaktisch aus der Ein- bzw. Ausleitung der Ekphrase (εἶδον/Offb 1,12; ὄτε εἶδον αὐτόν/Offb 1,17). Offb 21,10 leitet entsprechend ein (ἔδεξάν μοι), ab V. 22 wird davon berichtet, was der Seher *nicht* sieht (ναὸν οὐκ εἶδον).

²⁹ Vgl. Offb 1,13: ὁμοιος υἱός ἀνθρώπου; Offb 21,10: ἡ πόλις ἡ ἁγία Ἰερουσαλήμ.

³⁰ Vgl. Offb 1,13: ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν; Offb 21,10: καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ.

³¹ Dabei verzichten etwa beide Passagen im Schlusssatz auf eine Form von εἶναι, Offb 21,21 gar in Abgrenzung zum vorletzten Satz, wo ein ἦν fällt.

³² Vgl. den messianischen Hoheitstitel υἱός ἀνθρώπου (Offb 1,13) und die Funktion der Stadt als νύμφη bzw. γυνὴ τοῦ ἀρνίου (Offb 21,9).

³³ Vgl. das Abstraktum δόξα (Offb 21,11) und die Metapher ἀποστόλοι τοῦ ἀρνίου (Offb 21,14).

³⁴ Vgl. die Bezeichnung der Stadt als Braut in Offb 21,9: δεῖξω σοι τὴν νύμφην (...) τοῦ ἀρνίου.

zweier Merkmale: Einerseits wird die Figur erst am Schluss als Braut expliziert wie es auch im Hld überliefert ist, andererseits wird strikt in der dritten Person berichtet – im Unterschied zu den vorgestellten Brautbeschreibungen und im Einklang mit den Visionsberichten der Offb. Damit erhält nicht nur Thomas als Sänger einen zusätzlichen³⁵ prophetischen Anstrich, auch das Lied selbst wird in den Kontext einer Vision gestellt.

4.4.2 Erleuchtungserzählung (ActThom 7,1-12)

Die ursprüngliche, an die Brautbeschreibung anknüpfende Erleuchtungsgeschichte besitzt folgende Gestalt:

7,1a	περιστοιχισμένην δὲ αὐτὴν ἔχουσιν οἱ ταύτης < παράνυμφοι >, c οὐς αὐτὴ ἐξελέξατο·	7,1a	Rings umgeben halten sie aber deren < Brautführer >, c die sie selbst ausgewählt hat.
2a	αἱ δὲ ταύτης παράνυμφοί ἔμπροσθεν αὐτῆς χορεύουσιν·	2a	Deren Brautführerinnen aber führen vor ihr einen Festanzug auf,
4a	τὸν σκοπὸν καὶ τὸ θέαμα εἰς τὸν νυμφίον ἔχοντες,	4a	während sie die Absicht, und zwar die Schau in den Bräutigam hinein, haben,
b	ἵνα διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσιν·	b	damit sie durch seine Schau erleuchtet würden.
5	καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ ἔσονται εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον,	5	Und in Ewigkeit werden sie mit ihm sein in jener ewigen Freude.
6a	καὶ ἔσονται ἐν τῷ γάμῳ ἐκείνῳ	6a	Und sie werden bei jener Hochzeit sein,
b	ἐν ᾧ οἱ μεγιστᾶνες συναθροίζονται,	b	bei der sich die Edlen versammeln.
7a	καὶ παραμενοῦσιν τῇ εὐωχίᾳ	7a	Und sie werden bei dem Festmahl verweilen,
b	ἧς οἱ αἰώνιοι καταξιοῦνται,	b	dessen die Äonen gewürdigt werden.
8a	καὶ ἐνδύσονται βασιλικά ἐνδύματα	8a	Und sie werden königliche Gewänder anziehen
b	καὶ ἀμφιάσονται στολὰς λαμ-	b	und sie werden sich mit

³⁵ Vgl. die bei der sprachlichen Analyse herausgearbeiteten prophetischen Züge des Thomas, die insbesondere im Erschwernismotiv bei seiner Sendung (1,4) und in der erfüllten Prophezeiung über die Gesicke des Weinschenks (6,2f.; 8,10-13) greifbar sind.

	πράς,		strahlenden Kleidern umhüllen.
9a	καὶ ἐν χαρᾷ καὶ ἀγαλλιάσει ἔσονται ἀμφότεροι,	9a	Und in Freude und Jubel werden beide (Braut und Bräutigam) sein
b	καὶ δοξάσουσι τὸν πατέρα τῶν ὄλων·	b	und sie werden den Vater des Alls preisen,
10a	οὐ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο,	10a	dessen stolzes Licht sie empfangen
b	καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θεᾷ τοῦ δεσπότης αὐτῶν,	b	und sie wurden erleuchtet im An- blick ihres Herrn,
c	οὐ τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν ἐδέξαντο	c	dessen ambrosische Speise sie empfangen,
d	μηδὲν ὄλως ἀπουσίαν ἔχουσαν,	d	die überhaupt keine Abwesenheit hat.
11a	ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ οἴνου	11a	Sie tranken aber auch von dem Wein,
b	τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρέχοντος καὶ ἐπιθυμίαν·	b	der (in) ihnen nicht Durst und Verlangen verursacht.
12	ἐδόξασαν δὲ καὶ ὕμνησαν σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας.	12	Sie priesen aber und besangen mit dem lebendigen Geist den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit.

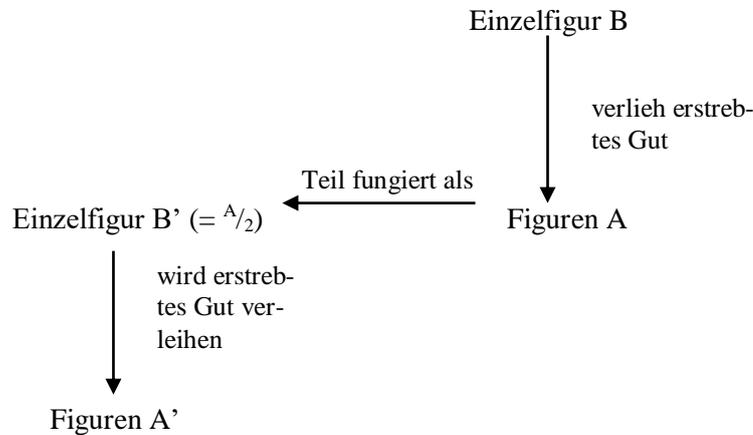
Beschreibung der Form

Der Handlungsverlauf wird durch zwei parallel gestaltete, durch das *Motiv des φωτίζεσθαι* (7,4b.10b) verbundene Erzählstränge strukturiert, wobei der zweite das inhaltliche Vorbild für den ersten bildet. Im ersten Teil (7,1-8) ist die ausschließlich als Subjekt auftretende Figurengruppe A' (7,1f.) hinsichtlich der Realisierung ihres Wunsches abhängig von Figur B' (7,4). Die in die Zukunft projizierte Erfüllung des Wunsches wird sodann mit Hilfe der *γάμος-Metaphorik* (7,5-8) ausgedrückt, deren Bestandteile positive Gemütsverfassung (7,5f.), Mahlhalten (7,7) und das Anlegen kostbarer Kleidung (7,8) sind.

Der zweite Teil (7,9-12) beschreibt ebenso als Subjekt fungierende Figuren A (7,9a), die sich – analog zum ersten Teil – in einer empfangenden Rolle gegenüber einer Einzelfigur B befinden (7,10a.b). Indem 7,9-12 einen zweiten, chronologisch früheren und bereits realisierten Erleuchtungsvorgang schildert (7,10a.b), beinhaltet er das eigentliche Ursprungsgeschehen.³⁶ Dabei nimmt B eine hierarchische Vorrangstellung gegenüber A ein (7,9b.10b) und nur ein Teil

³⁶ Damit wird eine Wirkung wie in der Brautbeschreibung erzielt, wo die κόρη erst gegen Schluss des Textes (6,12a) eindeutig als Braut zu identifizieren ist und damit nur in der Retrospektive der grundlegende Kontext evident wird.

von A besetzt die eigenständige Rolle B', indem jenes Gut an A' weitergegeben wird (7,4). Damit ergibt sich ein Erlösungsschema, das sich wie folgt darstellt:³⁷



Auch beim zweiten Teil (7,9-12) wird das φωτίζεσθαι in eine Verbindung mit der γάμος-Metaphorik gebracht, wobei neben den parallelen Motiven der positiven Stimmung (7,9a) und des Mahlhaltens (7,10c-11b) ein Ersatz der Kleiderthematik durch den Lobpreis (7,9b.12) festzustellen ist.

4.5 Grundlegende Erklärungszugänge

Nach der bisher analytisch geprägten Beschäftigung mit dem Brautlied werden im Folgenden verschiedene Erklärungszugänge vorgestellt. Nach dem Verweis auf griechische Hochzeitslieder wird der Terminus $\phi\delta\eta$ untersucht, da die ActThom selbst das Brautlied als eine solche bezeichnen (6,4; 8,1).

4.5.1 Griechische Hochzeitslieder

Da das von Thomas vorgetragene Stück eine κόρη als Braut (6,12a) besingt und in die Rahmenhandlung einer Hochzeitsfeier (4,10c) eingefügt ist, liegt es nahe, den Blick auf antike Hochzeitslieder zu richten. Hinsichtlich des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds ist zunächst auf das *altorientalische Beschreibungslied* zu verweisen, das die weibliche Schönheit preist und im vorliegenden Stück – wie bereits in Spättexten des AT – nachwirkt.³⁸

Für den hier relevanten Kontext sind jedoch insbesondere griechische Hochzeitslieder zu berücksichtigen. Schließlich wurden diese dem Liebesroman

³⁷ Die Leserichtung des Schaubildes (rechts nach links) entspricht der chronologischen Ereignisfolge im Text, während die Story in der entgegengesetzten Richtung erzählt wird.

³⁸ Vgl. die von Herrmann, Gedanken 177-195, zusammengetragene kleine Sammlung, die sumerische, ägyptische, ugaritische und atl (Hld 4,1-7; 7,1-6) Texte umfasst. Nach dem Autor besitzt die Tradition dieses Lieds eine Linie der Dekadenz, die sich schließlich in Monotonie und Einfältigkeit des Ausdrucks zeigt, v.a. im letzten Beleg, einem Lied des Qumraner Genesismidrasch 1QapGen Col. XX., das Herrmann zufolge „verhältnismäßig nichtssagend“ (Herrmann, Gedanken 196) ist. Diesem Urteil ist sicher ActThom 6,5-12 mit dem anzutreffenden großen Symbolgehalt und der Variabilität im Ausdruck entgegenzuhalten.

„Chaireas und Kallirhoe“ zufolge κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν³⁹ gesungen. Dieses üblicherweise als ὑμέναιος⁴⁰ bezeichnete Stück gehörte dabei ursprünglich dem griechischen Hochzeitsritus an, sodass für den römischen Kulturbereich von einer „Nachahmung griechischer Originale“⁴¹ ausgegangen werden kann, weshalb die Aufmerksamkeit entsprechenden Texten gilt.

Die typische Verwendungssituation des ὑμέναιος-Gesangs ist im Brautzug, im Geleit der Braut in das Haus des Bräutigams, zu sehen.⁴² Der Terminus ὑμέναιος ist durch Belege bei Hesiod und Homer der älteste Terminus für den Brautgesang⁴³ – im Vergleich zum Terminus ἐπιθαλάμιον, der in späterer Zeit von den Grammatikern Alexandriens benutzt wurde, um damit ein ganzes Buch mit einer *Anthologie von Epithalamien der Sappho* zu bezeichnen. Dessen Kenntnis beruht allerdings lediglich auf Anspielungen anderer Autoren,⁴⁴ sodass keine dieser Hochzeitslieder überliefert sind. Allerdings sind beim Begriff des ἐπιθαλάμιον konkrete Angaben zu seiner üblichen Verwendung überliefert. So lässt der „Sitz im Leben“ jener als ἐπιθαλάμια bezeichneter Lieder nach dem frühesten Beleg bei *Theokrit* Schlüsse hinsichtlich der Topographie und der soziologischen Rollen zu: Demnach ist mit dem ἐπιθαλάμιον der Gesang πρὸ τοῦ θαλάμου gemeint, der von den παρθένοι⁴⁵ vorgetragen wird.

Ein Vergleich zwischen der bei *Theokrit* reflektierten Tradition und den ActThom zeigt, dass sich auch Thomas nach dem Vortrag des Brautliedes in das Brautgemach (εἰς τὸν νυμφῶνα; 9,9a) begibt und sich selbst zudem als „πάρθενος“ sieht, da er – wie er in seiner Abschiedsrede bekennt – zeitlebens γυναικὸς ἀπέσχεθαι (144) bzw. γυναικὸς ἀπαλλαγείς (146) war. Entsprechend ist das Brautlied in ActThom 6,5-7,12 von der Verwendungssituation her nach dem Zeugnis des *Theokrit* als ein ἐπιθαλάμιον zu klassifizieren, das zum Einzug des Brautpaares in die Brautkammer gesungen wird.

³⁹ *Chariton*, *Chaireas* I,1,13. Sowohl aus chronologischen als auch aus geographischen Gründen verdient diese Notiz des Liebesromans hinsichtlich der ActThom Beachtung, da das Stück im 1. oder 2. Jh. n.Chr. (*Sontheimer*, *Chariton* 1137) vom aus dem kleinasiatischen Aphrodisias stammenden Autor verfasst sein dürfte. Auch die Einrichtung des Ephebentums (I,6,5; VIII,6,11), das in der Spätzeit „zu einer aristokratischen Erziehungsanstalt für reiche, junge Männer“ (*Reinmuth*, *Ephebia* 291) wurde, passt zum Milieu der erzählten Welt der ersten Tat der ActThom.

⁴⁰ Vgl. ebd. und *Keydell*, *Epithalamium* 927.

⁴¹ *Robbins*, *Hymenaios* 786.

⁴² Vgl. *Contiades-Tsitsoni*, *Hymenaios* 30f., die auf drei Stellen der homerischen *Odyssee* hinweist, wo ὑμέναιος gerade nicht wie in der ersten Tat der ActThom bei Hochzeitsmahl und Aufenthalt im Haus vorkommt.

⁴³ Vgl. *Hom.*, II 18,193.491-496 und *Hes.*, Asp 274. *Fauth*, *Hymen(aios)* 1267, spricht hinsichtlich der Etymologie von „ὑμέναιος“ von einer Personifikation des bereits bei *Eur.*, fr. 781,14, überlieferten „alten Kultrufs ὕμην, ὕμην“ zum griechischen Hochzeitsgott Ὑμέναιος bzw. Ὑμήν.

⁴⁴ Vgl. *Contiades-Tsitsoni*, *Hymenaios* 30-32.

⁴⁵ *Theokrit*, *Schol.* 18, aus dem 3. Jh. v.Chr.

Beachtung verdient dabei der Hinweis von *Keydell*, der auf die von Rhetoren des 2. und 3. Jh.s⁴⁶ genannten stilistischen Merkmale eines Epithalamiums eingeht. Dieser Rhetorenschule zufolge setzt sich ein solcher Text nach dem Proömium vor allem zusammen aus generellen Aussagen, „in denen ausgeführt werden soll, was die Ehe für die Götterwelt und für die Natur bedeutet und welche Vorteile sie den Menschen bringt“⁴⁷. Ferner hat nach den antiken Rhetoren das Stück aus einem Preis des Brautpaares und Ermahnungen an das Brautpaar zu bestehen und schließlich ist auch die Hoffnung auf Nachkommenschaft zu thematisieren. Ein Vergleich mit dem Brautlied zeigt, dass auch dieser Text einen Einblick in grundlegende kosmologische Gegebenheiten bietet, indem von einer ausstehenden ewigen Hochzeit (7,6) und einer bereits in der Vergangenheit realisierten Erleuchtung (7,10) erzählt wird. Gleichzeitig sind diese kosmologischen Konstanten die Basis für den soteriologischen Schwerpunkt der Erleuchtungserzählung (φωτίζεσθαι: 7,4b.10b).⁴⁸

Ein konkret textlich orientierter Zugang zu den als einschlägig deklarierten Texten⁴⁹ fällt allerdings ernüchternd aus. Allein für die überlieferte, ausgeprägte Brautschilderung in der dritten Person von ActThom 6,5-12 finden sich keine vergleichbaren Parallelen: Entweder wird lediglich die Situation des Liedes angegeben,⁵⁰ es findet sich ein erzählerischer Stil mit entsprechender Handlung,⁵¹ die von der Hochzeit berichtet oder die Personen bzw. personifizierten Werte werden direkt angesprochen, wie es insbesondere bei der Dichterin *Sappho* geschieht.⁵² Entsprechend konzidiert etwa *Schnell* die insgesamt dünne Überlieferungslage sowohl in vorhellenistischer als auch in hellenistischer Zeit.⁵³

Ein kleines, *Sappho* zugeschriebenes Fragment, das in seiner Knappheit für die geringe Menge der überlieferten Texte stehen mag, gleichwohl die Schönheit und Freude der Braut preist und damit in den Kontext der ActThom rückt, lautet:

ὦ κάλα, ὦ χαρίεσσα κόρα⁵⁴

⁴⁶ Es handelt sich um die Schrift *Ars rhetorica*, die in Verbindung mit *Dionysius von Halikarnassos* gebracht wird (um 200 n.Chr.) und um einen Traktat der epideiktischen Rede des Rhetors *Menander* (spätes 3. Jh. n.Chr.).

⁴⁷ *Keydell*, Epithalamium 930.

⁴⁸ Die zur Idealform des Epithalamiums gehörenden paränetischen Unterweisungen an das Paar finden sich „ausgelagert“ im weiteren Verlauf der ersten Tat (12), wobei hier insbesondere auch die Gattung der stoisch-mittelplatonischen Eheparänesen (vgl. etwa *Plutarch*, *Praecepta Conjugalia*) zu berücksichtigen sind. Nach der Theologie der ActThom verbietet sich die Thematisierung der künftigen Leibesfrüchte allerdings von selbst, was entsprechend die Form des bei *Dionysius* und *Menander* greifbaren Epithalamiums durchbricht.

⁴⁹ Vgl. etwa die Auflistungen bei *Keydell*, Epithalamium 928-931 und *Robbins*, Hymenaios 785-787.

⁵⁰ So bei *Eur.*, Hel 1433-1435, wo Menelaos seine Vermählung mit Helena verkündet und mit der Aufforderung verbindet μακαρία ὑμνωδία, d.h. den ὑμέναιος (Hel 1434f.), zu singen.

⁵¹ Vgl. *Sappho*, fr. 44.

⁵² Dies ist im persönlichen Stil *Sapphos* etwa in fr. 114 zu studieren, wo die Braut ihre Jungfräulichkeit fragt: παρθενία, παρθενία ποῖ με λίποις' ἀποιχῆι? Fr. 116 spricht die Brautleute direkt an: χαῖρε, νύμφα, χαῖρε, τίμιε γάμβρε, πόλλα.

⁵³ Vgl. *Schnell*, Hymenaios 1343-1344, der *Sappho*-Fragmente bzw. Theokrits 18. Scholion angibt.

⁵⁴ *Sappho*, fr. 108.

Neben dem deutlichen *Unterschied der doppelten und direkten Anrede* der Braut (ὦ) fällt vor allem ihre *Bezeichnung als κόρη* und nicht etwa als νύμφη auf, ein Umstand, der auch bei ActThom 6,5a anzutreffen ist. Ebenso spielen auch Schönheit (vgl. κάλλος; 6,5d) und Freude (vgl. χαρά; 6,8b) der κόρη, die wohl augenscheinlichsten positiven⁵⁵ Gesichtspunkte, in der thomanischen Brautbeschreibung eine Rolle. Die für *Sapphos* Texte erschlossenen Merkmale sind dabei insgesamt das „Lob der Schönheit der Braut“ und der „Preis der Stattlichkeit des Bräutigams“⁵⁶.

Da sich also die Quellenlage schwierig gestaltet, ist insgesamt lediglich das Faktum festzuhalten, dass Hochzeitslieder in der Umwelt der ActThom gesungen wurden. Auch kann davon ausgegangen werden, dass gerade die schwache Überlieferungslage zur vorliegenden eigenwilligen Form des Brautliedes führen konnte, da der Redaktor der ersten Tat auch *kein fest geprägtes Gattungsschema* zu berücksichtigen brauchte. Als „Sitz im Leben“ ist die eigentliche Hochzeitsfeier bzw. im Falle des Epithalamiums der Gesang vor dem Brautgemach anzusetzen, was gerade dem Erzählkontext der ersten Tat entspricht. Der markanteste Unterschied besteht nun allerdings darin, dass die in der griechisch-römischen Antike üblicherweise vorgetragenen Hochzeitsgesänge die Hochzeit auch mit ihren körperlich-sexuellen Komponenten in den Blick nehmen. Eindrücklichstes Beispiel dafür sind die für den römischen Kulturraum belegbaren versus fescennini, mit Obszönitäten gespickte Spottverse auf das Brautpaar.⁵⁷

Ein textinterner Hinweis führt zur Frage nach dem Hintergrund des in den ActThom verwendeten Terminus für das Brautlied. Denn das von Thomas vorgetragene Stück wird weder als ὑμέναιος noch als ἐπιθαλάμιον bezeichnet, wie es üblicherweise der Fall ist, vielmehr findet sich der Begriff „ὥδή“ (6,4b; 8,1a).

4.5.2 Terminologischer Kontext: das Brautlied als ὥδή

Da in der ersten Tat das Brautlied als ὥδή bezeichnet wird und der Begriff vor und nach dem Text zu finden ist (6,4b; 8,1a), gibt er die Leitlinie vor, wie der Text selbst das Lied verstanden wissen will.⁵⁸ Dabei ist zunächst festzustellen, dass der Terminus ὥδή nach Ausweis der Konkordanz innerhalb der ActThom ausschließlich in 6,4b und 8,1a anzutreffen ist.⁵⁹ Zum einen ist hierin ein Indiz dafür zu sehen, dass das Stück im Ganzen oder vielmehr *einzelne Teile traditionell* sind, was auch die Ergebnisse der literarkritischen Diskussion nahelegen. Zum anderen richtet sich die Aufmerksamkeit auf Bedeutung und Hintergründe des Terminus ὥδή.

⁵⁵ Vgl. dagegen die Klage der Braut über den Verlust ihrer Jungfräulichkeit bei *Sappho*, fr. 114.

⁵⁶ *Keydell*, Epithalamium 928.

⁵⁷ Vgl. *Keydell*, Epithalamium 931; *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 257.

⁵⁸ Das andere Lied der ActThom („Perlenlied“; 108-113) wird im Unterschied dazu als ψαλμός (108) bezeichnet.

⁵⁹ Vgl. *Lipinski*, Konkordanz 479.

4.5.2.1 Traditionsvorlage der thomanischen „ᾠδή“: der ntl Befund

Mit Blick auf mögliche Referenzgrößen soll zunächst die ntl Sachlage vorgestellt werden. Von den sieben ntl Belegen fallen zwei dem deuteropaulinischen Corpus (Eph, Kol) und fünf der Offb zu.⁶⁰ Die Briefstellen rücken ᾠδαί in einen allgemeinen, von anderen Termini nicht näher unterschiedenen⁶¹ Zusammenhang des Dankes für das von Gott erfahrene Heil; ihr Sitz im Leben ist der *frühchristliche Gottesdienst*.⁶²

Die Offb setzt dagegen den theologischen Akzent auf die *eschatologische Komponente* einer ᾠδή καινή (Offb 5,9; 14,3), die dem als Lamm metaphorisierten Christus gilt (Offb 5,9; 15,3).⁶³ Einer genaueren Betrachtung soll dabei Off 5,9f. unterzogen werden:

5,⁹ „Würdig bist du (als Lamm metaphorisierter Christus) das Büchlein zu nehmen und seine Siegel zu öffnen, weil du geschlachtet wurdest und erworben hast für Gott in deinem Blut (Menschen) aus jedem Stamm und Sprache und aus dem eigenen Volk und den Völkern. ¹⁰Und du hast sie gemacht für unseren Gott zu einem Königreich und zu Priestern und sie werden als Könige herrschen auf der Erde.“

Das Leitthema dieses inhaltlich ausgeführten Liedes ist im *Lobpreis* zu sehen, indem Christus gepriesen wird.⁶⁴ Auch ist festzustellen, dass die ᾠδή das Lamm in der zweiten Person (εἶ) in seiner Funktion anspricht, Menschen für Gott (τῷ θεῷ) gewonnen zu haben, womit der *Kontext der Initiation und Erwählung* eingetragen und als Begründung (ὅτι) für den Lobpreis des Lammes vorgestellt wird, das die Menschen ἐν τῷ αἵματι erkaufte hat. Der Kreis der erwählten Menschen wird dabei gezielt *universal geweitet*, indem der nach LXX auf das Volk Israel beschränkte λαός um das entschränkende ἔθνος⁶⁵ ergänzt und erweitert wird. In Ergänzung zur bereits festgestellten eschatologischen Dimension des ᾠδή-Begriffs in der Offb steht das Herrschen der so gewonnenen Menschen noch aus. Indem sie als „Könige herrschen werden“ (βασιλεύσουσιν; Offb 5,10) wird ihnen in *metaphorischer Redeweise* eine Rolle zugewiesen, die im NT auf ein einschlägiges Bildfeld, das der βασιλεία τοῦ θεοῦ, rekuriert.

Eine *Exklusivität und Privilegierung der ᾠδή-Sänger* kommt in Offb 14,3f. zum Tragen, da die Ode οὐδεὶς δύναται μαθεῖν außer den 144 000, die sich μετὰ γυναικῶν οὐκ ἐμολύνθησαν, παρθένοι γάρ εἰσιν. Damit wird die Fähigkeit, jene ᾠδή zu lernen und zu singen, an einen konkreten Lebensstil, die *Bewahrung sexueller Enthaltbarkeit*, gebunden. Ferner wird die ᾠδή in der Offb stets

⁶⁰ Vgl. Eph 5,19, Kol 3,16, Offb 5,9, 14,3 (bis), 15,3 (bis).

⁶¹ Es findet sich eine jeweils parallele, nicht näher ausgeführte Nennung von ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαί (vgl. auch Radl, ᾠδή 1208).

⁶² Vgl. Schlier, Art. ᾠδω, ᾠδή 164.

⁶³ Sänger der ᾠδή sind τὰ τέσσαρα ζῶα und οἱ εἴκοσι τεσσαρες πρεσβύτεροι (Offb 5,8) bzw. die ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες (Offb 14,1.3) und οἱ νικῶντες (Offb 15,2), die mit der „Heilsgemeinde auf Erden“ (Giesen, Offenbarung 343) zu identifizieren sind.

⁶⁴ Vgl. ἄξιός εἰ (Offb 5,9), δοξάζω τὸ ὄνομά σου (Offb 15,3).

⁶⁵ Vgl. Walter, ἔθνος 925f. Entsprechend ist für die Offb an dieser Stelle eine Differenzierung in Juden und Heiden „offensichtlich schon unwesentlich geworden“ (ebd.).

musikalisch durch das Spiel der κιθάρα begleitet (Offb 5,8; 14,2; 15,2),⁶⁶ was in Entsprechung zum oben erwähnten deuteropln Befund einen *kultischen Bezug* nahelegt. Auch ist darin eine Analogie zur αὐλήτρια der ActThom zu erblicken, die beim Vortrag des thomanischen Liedes καταυλεῖ πρὸς τὴν κεφλήν αὐτοῦ (5,10c).

Insgesamt sind damit auf der Grundlage des ntl Zeugnisses im Blick auf ActThom 6,4-7,12 weitere inhaltliche und äußere Analogien festzuhalten: Der *eschatologische Anteil* realisiert sich im Brautlied mit dem noch ausstehenden γάμος (7,6a), *Metaphorik* ist in der thomanischen Ode die grundsätzliche Redeweise (6,5a), *Lobpreis* erfährt die Braut (6,9b), der πατήρ τῶν ὄλων (7,9b) und am Schluss eine theonom vorgestellte Trias (7,12). Die *soteriologische Dimension* kommt mit dem Erlösungsgedanken zum Vorschein, da der νυμφίος das φωτίζεσθαι ermöglicht (7,4). Daneben machen sich auch parallele Rahmenbedingungen wie der *Aspekt der Exklusivität*⁶⁷ und die genannte, zum Environment gehörende *musikalische Begleitung* bemerkbar. Dass die *Bewahrung der sexuellen Enthaltbarkeit* in der Offb (οὐκ μολύνω; Offb 14,4) Voraussetzung für das Erlernen und den Vortrag der Ode ist, findet ebenso ein bis in den Terminus hineinreichendes Pendant in den ActThom, da etwa Thomas durch den Sexualverzicht seinen Leib nicht ἐν μολυσμῷ stürzen will (144/P).

Insgesamt sind damit die Ergebnisse dieses Vergleichs dahingehend auszuwerten, dass die einschlägigen *ntl Texte aus Kol, Eph und Offb als traditionsbildend für das Brautlied* ins Auge zu fassen sind. Ferner bleibt die *terminologische Offenheit der „ᾠδή“* (Eph 5,19; Kol 3,16) festzuhalten, die in einem Zug mit ψάλμος und ὕμνος genannt werden kann. Ebenso ist der deutliche *kultische Bezug* zu bemerken, der in allen ntl Belegstellen eine Rolle spielt. Im Folgenden soll die mit dem Terminus ᾠδή verbundene Traditionslage durch die Einbeziehung eines weiteren Typus von Ode, den Oden Salomos, geweitet werden.

4.5.2.2 Die Oden Salomos (OdSal)

Unter den Oden Salomos,⁶⁸ deren älteste Schichten in das beginnende 2. Jh.⁶⁹ zurückreichen und von denen bereits frühzeitig syrische Versionen im Umlauf waren,⁷⁰ ist eine vielschichtige Textsammlung zu verstehen, die mit Bitten, Doxologien, Vergleichen und Hymnen eine große Bandbreite aufweist. Sie sind

⁶⁶ Die Kitharaspieler sind die vier Lebewesen und Ältesten (Offb 5,8) bzw. die Sieger (Offb 15,2). Mit explizit göttlichen Attributen werden die Harfen durch den Vergleich (ὡς) mit der Stimme Gottes (Offb 14,2) und der Rede von κιθάραι τοῦ θεοῦ (Offb 15,2) versehen.

⁶⁷ Dem οὐδεὶς δύναται μαθεῖν (Offb 14,3) entspricht in den ActThom das exklusive Verständnis des Liedes, da die Aulospielerin πάντα ἤκουσεν μόνη (8,4a) und entsprechend die alleinige Deutungshoheit (9,2d-4) besitzt.

⁶⁸ Der früheste Beleg für die Bezeichnung ᾠδή Σολομώντος entstammt der „Überschrift von Ode 11 im griechischen Papyrus Bodmer XI“ (Lattke, Einleitung 9) aus der ersten Hälfte des 3. Jh. n.Chr., was nicht nur ein erstaunlich früher Beleg für die gattungsmäßige Bezeichnung des Textes ist, sondern auch in zeitlicher Nähe zu den ActThom zu sehen ist.

⁶⁹ Vgl. Lattke, Einleitung 30-32, wo OdSal 31,8-13 als Erklärung für einen Teil des gegen 130 verfassten Barnabasbriefs vorgestellt wird.

⁷⁰ So Lattke, Salomoschriften 808.

als „Lichttochter“ beschriebene κόρη (6,5a) bzw. der mit dem koptischen Gottestitel⁷⁶ bezeichnete „Herr“ (ΠΞΟΕΙC; OdSal 1,1).

Der wesentliche terminologische Referenzpunkt besteht in der „Wahrheit“ (αλήθεια; 6,8a), die in der ersten Ode leicht variiert als „Kranz der Wahrheit“⁷⁷ (ΠΕΚΛΟΜ ΠΤΑΛΗΓΙΑ; OdSal 1,2) auftaucht.⁷⁸ Zu beachten ist ferner der spezifische Zug, dass sich die Wahrheit *auf* der entsprechenden Person befinde, eine Notiz, die in beiden Texten anzutreffen ist (ἔγκειται τῇ κεφαλῇ; 6,8 bzw. χιζῆ τλαπε; OdSal 1,1.4).⁷⁹ Dass sich auf der κεφαλή des Mädchens ἀλήθεια (6,8a) befindet, wird damit durch das Bild des Kranzes verständlicher, da hier die Rede vom Herrn (ΠΞΟΕΙC; OdSal 1,1) ist, der wie ein Kranz der Wahrheit (ΠΕΚΛΟΜ ΠΤΑΛΗΓΙΑ; OdSal 1,2) auf dem Haupt (χιζῆ τλαπε; OdSal 1,1) ruht. Entsprechend ist 6,8a mit „Es liegt auf ihrem Kopf der König/der Vater“⁸⁰ wie ein Kranz von Wahrheit“ zu paraphrasieren.

Weiterhin besteht eine gemeinsame Schnittmenge zwischen OdSal 1 und ActThom 6,5-12 in der *Absenz von Zeitangaben* und in soziologischer Hinsicht darin, dass die *konkrete Rolle der Hauptfigur erst am Ende des Textes* in den Blick kommt: einerseits die Braut durch Nennung des πάστος (6,12a), andererseits der Herr als Heilsbringer (ΠΕΚΟΘΞΑΙ; OdSal 1,5). Die für die Brautbeschreibung festzuhaltende *Verbindung aus konkreten und abstrakten Bildern* lässt sich auch in OdSal 1 konstatieren, da hier Kranz (OdSal 1,1-3) und Frucht (OdSal 1,5) den Abstrakta Wahrheit (OdSal 1,2) und Heil (OdSal 1,5) gegenüberstehen. Stilistisch ist die übereinstimmende *Verwendung des Nominalstils an Beginn und Ende* beider Texteinheiten auffällig.⁸¹

Insgesamt ist damit auf Textebene eine große Nähe zwischen der ersten Ode Salomos und dem Brautlied bzw. der Brautbeschreibung (ActThom 6,5-12) festzuhalten. Darüber hinaus sind textextern auch Datierung und Lokalisierung mit dem Profil des Brautliedes kohärent. Da der inhaltliche Fokus – bei Analogien in Stil und Struktur – einerseits auf der Beschreibung einer metaphysischen *männlichen* (OdSal), andererseits auf der einer *weiblichen* Hauptfigur (Brautbeschreibung) liegt, können die beiden Überlieferungen unter dem Aspekt der *geschlechterdifferenten Perspektive* gelesen werden, die im selben Milieu entstanden sind.

Der zur Form von OdSal 1 gehörende *soteriologische Schluss* verstärkt ferner die bereits bei der Literarkritik formulierte Überlegung, dass auch am Ende der

⁷⁶ Vgl. *Crum*, Dictionary 787b.

⁷⁷ Das Motiv ist bei Jes 28,5 grundgelegt, wo Gott in eschatologischer Perspektive als „Krone“ und „Kranz“ für den „heiligen Rest“ bezeichnet wird. Auch *Klijn*, *Acts* (1962), verweist bereits kurz auf OdSal 1.

⁷⁸ Die Übernahme des griechischen Fremdworts ἀλήθεια unter Ausfall des ε (αληγία) statt eines originär koptischen Begriffs wie etwa με (*Crum*, Dictionary 156b) verstärkt diese Beziehung.

⁷⁹ Die mit Wahrheit verglichene, auf dem Haupt ruhende *Erlöserfigur* der OdSal (ΠΞΟΕΙC; OdSal 1,1) wird in der Brautbeschreibung erst im Zusatz von 6,7 greifbar.

⁸⁰ Je nachdem, ob man den unmittelbar zuvor genannten βασιλεύς (6,7a), mit dem der Aspekt des Nährens (6,7b.c) verbunden ist (wozu sich OdSal 1,5 fügt), ansetzt oder den in 7,12 gebrachten πατήρ τῆς ἀληθείας, was zur Einführung der ἀλήθεια in 6,8a passt.

⁸¹ Vgl. OdSal 1,1 (ΠΞΟΕΙC χιζῆ τλαπε ἡγε ἡοθκλον) und OdSal 1,5 (ΠΕΚΚΑΡΠΙΟC CEMEX ΛΟΙ CΕΞΗΚ) bzw. ActThom 6,5a (Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ) und 6,12a (ἡς ὁ παστὸς φωτεινός).

Brautbeschreibung ursprünglich ein solcher vorzufinden war.⁸² Das legt auch das Ergebnis der literarkritischen Diskussion des Brautliedes nahe, wo als Nahtstelle von Tradition und Redaktion 6,12c.d bestimmt werden konnte. Bei der Brautbeschreibung (6,5-12) ist bei der Kompilation des neuen Kontextes der ursprüngliche Schluss weggebrochen und in 7,12 ein neuer kreiert worden.⁸³

4.5.3 Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund der bisherigen Erklärungen des Brautliedes kann Folgendes festgehalten werden: Die in der ntl Tradition belegbare semantische Breite des Terminus ὥδή wird vom Redaktor der ersten πράξις aufgegriffen und für die eigenen Zwecke in Dienst genommen. Dabei handelt es sich *von der typischen Verwendungssituation her beim Brautlied um einen ὑμέναιος*, näherhin um die Spezialvariante des ἐπιθαλάμιον, dessen Formular gerade in den ersten nachchristlichen Jh. auch Aussagen über die Beziehung zwischen kosmologischen Gegebenheiten und der konkret gefeierten Hochzeit vorsieht. Die schwache diesbezügliche textliche Überlieferungslage kann dabei dem Redaktor des Brautliedes entgegen gekommen sein, um seine ureigenen Interessen zu transportieren. Vor allem aber treten die ActThom mit einem anderen Anspruch auf und verfolgen ein von den antiken Hochzeitsgesängen abweichendes Ziel. Deshalb wird auf den bedeutungsoffenen Terminus „ὥδή“ rekurriert, um ihn auf kreative Weise mit der eigenen Theologie inhaltlich neu zu füllen. Diese spezifische inhaltliche Neuausrichtung des Hochzeitsgesanges erhält insbesondere im zweiten Teil des Liedes, in der Erleuchtungserzählung (7,1-12), ihr charakteristisches Profil.

An die bislang gewonnenen Ergebnisse schließt sich im Folgenden ein forschungsgeschichtlicher Teil an, der einige bereits formulierte Verstehensmuster zum Brautlied zur Sprache bringt. Vor diesem Hintergrund wird daraufhin eine Auslegung vorgenommen, die die bisherigen Resultate berücksichtigt und zu einer Neuorientierung in der Sicht auf das Brautlied führt.

⁸² Das ist gleichzeitig der Textpassus, der der Brautbeschreibung für eine „kleine Einheit“ fehlt, weshalb sie in dieser Form als Fragment zu bezeichnen ist.

⁸³ Auch könnte darüber hinaus, angezeigt durch den Wechsel in der grammatischen Person und durch die terminologischen Gemeinsamkeiten, *OdSal 1 als wörtliche Rede der κόρη aus dem Brautlied* aufgefasst werden. Das vermag auch die seltsam anmutende Rede von der auf dem Mädchen liegenden Wahrheit (ActThom 6,8a) zu klären.

4.6 Blick in die Auslegungsgeschichte

4.6.1 Verschiedene Zugänge

Der Kontext eines Brautpreisliedes

Da sich ein großer Teil von 6,5-7,3 ausführlich der äußeren Darstellung der κόρη⁸⁴ widmet, ist es naheliegend, dafür eine formale Grundlage in (profanen) Brautpreisliedern zu sehen.⁸⁵ Hierbei kann eine umfassende chronologische Linie nachgezeichnet werden, die im Alten Orient des beginnenden 2. Jts. ihren Anfang nimmt, sich über Ägypten und Ugarit fortsetzt, im AT ihren Widerhall findet und schließlich „in der jüdisch-christlichen Allegorese über das Hohelied“⁸⁶ ihren Abschluss findet. Traditionsgeschichtlich sind nach *Preuschen* als Hintergrund des thomanischen Liedes insbesondere syrische Hochzeitsgesänge und -bräuche in Rechnung zu stellen, wonach das Hochzeitspaar die symbolische Stellung eines Königspaares einnimmt und ein – allerdings textlich nicht greifbares – Lied namens *wasf* die „Schönheiten der Braut“⁸⁷ preist.

Bezüge zu frühjüdischen Konzepten

Im Rahmen möglicher jüdischer Referenzquellen wird eine Beziehung des Brautliedes zu einem Text aus *Qumran* (4Q184) gesehen, der als eine inhaltliche Inversion der Brautbeschreibung des Hymnus von ActThom 6,5-7,12 durch die Darstellung einer „wicked woman“⁸⁸ gelesen werden kann. Analogien sind nach *Zur* der etwa gleiche Umfang, eine inhaltliche Dreiteilung und direkte semantische Oppositionen,⁸⁹ was zum Vorschlag einer jüdischen Vorlage des Brautliedes führte. Dem sind jedoch der fragmentarische Charakter und der fehlende Beginn des Qumrantextes gegenüber der vollständigen Überlieferung des Hochzeitshymnus⁹⁰ entgegenzuhalten, wodurch eine Zuordnung erschwert wird.

Die mit dem weiblichen Attribut der Mutterschaft vorgestellte σοφία (7,12) kann schließlich der Ansatzpunkt sein, die die σοφία personifizierende⁹¹ jüdische *Weisheitsliteratur* in Betracht zu ziehen. Davon ausgehend wird auf entsprechende Referenzen verwiesen, die man bei der Brautbeschreibung zu

⁸⁴ Die Abgrenzung der Brautbeschreibung differiert zwischen 6,5-11 (*Bornkamm*, Mythos 82f., *Klijn*, Acts (2003) 39, *Preuschen*, Hymnen 29) und 6,7-11 (*LaFargue*, Language 123).

⁸⁵ V.a. *Bousset*, Thomasakten 20-23, macht sich im Anschluss an *Preuschen*, Hymnen 29, für eine Betrachtung auf der Folie von Hochzeitsgesängen stark.

⁸⁶ *Herrmann*, Gedanken 196 Anm. 115. Zur Exegese des Hld bei Gregor von Nyssa vgl. *Dünzl*, Braut 56-222.

⁸⁷ *Preuschen*, Hymnen 29, ohne dass der Autor jedoch auf konkrete Texte rekurriert.

⁸⁸ *Maier*, Qumran-Essener II 130. 4Q184 beschreibt die als Frau personifizierte Bosheit „in der Art von Prov 7“ (ebd.).

⁸⁹ Vgl. *Zur*, Parallels 103-5.

⁹⁰ Vgl. die Rekonstruktion aus griechischer und syrischer Rezension bei *Marcovich*, Wedding Hymn 157-9, der mit *Lipsius*, Apostelgeschichten 301, lediglich den Ausfall eines Verses nach τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ ταύτην ὕμνολογοῦντες (6,9) annimmt.

⁹¹ So hält sie Reden (Spr 1,22-33) und stellt sich selbst (Spr 8,12) als der Schöpfung präexistent vor (Spr 8,22-31).

erkennen glaubt, sodass demnach die *Braut als personifizierte Weisheit* charakterisiert wird.⁹²

Ein Zeugnis aus Qumran bietet dabei eine *Brücke* zwischen dem erstgenannten Qumrandokument und den Schriften der Weisheit. Vor dem Hintergrund von Gen 12,10-20 legt 1QapGen Col. XX⁹³ den Gesandten des Pharaos eine Lobrede auf Sarai in den Mund, die mit einem stereotypen כְּמָה-Ausruf ihr angenehmes Äußeres preist. Von besonderer Bedeutung ist der Vergleich mit einem Mädchen (בְּתוּלָה) bzw. einer Braut (כַּלֵּה), die ins Brautgemach (גְּנוּזִינָא) eingeht.⁹⁴ Außerdem ist Sarais Schönheit den Rednern zufolge „mit Weisheit“ (אִתְּ כְּמָה⁹⁵), die wiederum den Hymnus der ActThom abschließt.⁹⁶ Nachdem Abram von seinem Gott einen wirksamen Impotenzfluch gegen Pharaos erbeten hatte,⁹⁷ um Sarai vor Verunreinigung zu bewahren, stellt der Genesismidrassch von Qumran die Beschreibung Sarais in den Kontext der unfreiwilligen *Enthaltsamkeit* des Königs, während auch der βασιλεύς der ersten πρῶξις der ActThom mit der Enthaltsamkeit in Konflikt gerät, da er die seiner Tochter nahe gebrachte enkratitische Botschaft als Zauberei (16,1-3) identifiziert. Diese belegbaren inhaltlichen Berührungspunkte sind allerdings eher äußerlich und bedürfen einer umständlichen Zusammenstellung, um in eine Nähe zum Brautlied gebracht werden zu können.

Schließlich tritt *LaFargue* für eine Affinität des Brautliedes zur jüdischen „*protokabbalistic tradition*“⁹⁸ ein, die eine Beschreibung des mystischen Leibes Gottes kennt. Analog zur Braut des Hymnus fehlt dabei etwa der mystischen Figur der Shekinah⁹⁹ der für die Gnosis charakteristische Fall aus dem Pleroma mit einer anschließenden Erlösung. Allein aufgrund der erheblichen Differenzen

⁹² Vgl. *Marcovich*, Wedding Hymn 168f., der u.a. hervorhebt, dass die Weisheit die, die ihrer würdig sind, selbst auswählt (Weish 6,16; vgl. ActThom 7,1c: οὐς αὐτῆ ἐξελέξατο). Auch *Kroll*, Hymnodik 68, parallelisiert Braut und Sophia.

⁹³ Vgl. *Herrmann*, Gedanken 176. Der atl Haftpunkt für den Lobpreis Sarais ist Abrams Aussage, sie sei „eine schöne Frau“ (אִשָּׁה יְפֵת־מְרֵאָה; Gen 12,11).

⁹⁴ Vgl. 1QapGen Col. XX,6. Der Syrer bringt dabei in ActThom 6,5a bzw. 6,12a die gleichen Termini für Braut (כַּלֵּה) und Brautgemach (גְּנוּזִינָא).

⁹⁵ 1QapGen Col. XX,7.

⁹⁶ Vgl. die μητῆρ τῆς σοφίας (7,12) bzw. die شحصلا in der trinitarisch orthodox formulierten syrischen Rezension. Insgesamt unterscheidet sich das Brautlied vom Beleg aus Qumran durch die wesentlich zurückhaltendere Wortwahl.

⁹⁷ Vgl. 1QapGen Col. XX,15.

⁹⁸ *LaFargue*, Language 122 (Hervorh. d. Verf.). *LaFargue* unterstützt die von *Scholem*, Gnosticism 38, vorgetragene These, dass die Inhalte der einschlägigen Schrift Shiur Komah („Die Berechnung der Höhe“) „do indeed represent a second century Jewish tradition“, um etwaige Datierungsprobleme zu beheben.

⁹⁹ Während Shekinah (שְׁכִינָה) allgemein mit Gott als seine „Divine Presence [...] in a this-worldly context“ (*Unterman*, Shekhinah 1349) gleichzusetzen ist, erfährt die Figur im kabbalistischen Kontext eine Zuspitzung auf „the feminine principle in the world“ (*Dan*, Shekhinah 1353).

der Datierung der entsprechenden Quellen, die vom 2. – 13. Jh. reicht,¹⁰⁰ besteht jedoch die Gefahr eines leichtfertigen Umgangs mit diesen Schriften.¹⁰¹

Die ägyptische Traditionsvorlage nach R. Reitzenstein

Für eine aus Ägypten überkommene Vorlage des Hymnus in Verbindung mit den Geschehnissen im Brautgemach 9,9-13,2 spricht sich *Reitzenstein* aus. Danach bietet der Mythos der göttlichen Abstammung des Pharaos ein hermeneutisches Raster zur Erklärung der ganzen ersten $\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$: Wie der Gott Amon in Gestalt des Königs unter dem Geleit des Thot mit der schönsten Ägypterin verkehrt, um dem Land ein göttliches Kind zu schenken, so findet sich in den ActThom „der Bote [Thomas] eines Gottes [Jesu], der Wohlgefallen an ihr [der Königstochter] gefunden hat, und freit um sie; der Gott folgt alsbald nach und erscheint im Hochzeitsgemach, um selbst ihren Schoß zu segnen“¹⁰². Diese der ersten Tat aufgetroffene Lesart der religionsgeschichtlichen Schule ist wegen sprachlicher und inhaltlicher Gegensätze zurückzuweisen.¹⁰³

4.6.2 Das Brautlied und die Gnosis

Gegenüber *Kruse*, der mit der Priorität des Syrsers einer forschungsgeschichtlich neuen Entgnostisierung des Liedes Vorschub leisten will,¹⁰⁴ besteht eine deutliche Tendenz in einer gnostischen Lesart.¹⁰⁵ Exemplarisch soll hier auf die Nähe zu einer Spielart¹⁰⁶ eines *gnostisch-valentinianischen Ritus* hingewiesen werden, wenn es heißt:

„Manche von ihnen errichten ein Brautgemach ($\nu\mu\phi\acute{\omega}\nu$) und begehen eine Mysterienfeier ($\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omicron\gamma\iota\alpha$) mit gewissen Formeln für die Einzuweihenden; und sie

¹⁰⁰ So setzt *Dan*, Shekhinah 1353, die Entwicklung der Ideen um die Gestalt der Shekinah „in the late 12th and 13th centuries“ in der Überlieferung des Buches Bahir an.

¹⁰¹ Vgl. *LaFargue*, Language 122-129, der als grundlegenden religionsgeschichtlichen Boden des Brautliedes das Buch Bahir postuliert.

¹⁰² *Reitzenstein*, Wundererzählungen 149.

¹⁰³ Dem „Freien“ des Thomas steht gerade seine Weigerung, das Brautgemach zu betreten, gegenüber (9,8). Dass darauf Jesus das Gemach aufsucht, ist theologisch mit der damit verbundenen autoritativ verkündeten Enthaltensamkeit zu erklären. Auch steht neben der Braut der Bräutigam im Mittelpunkt (15), was bei *Reitzensteins* Darlegung ohne Analogie ist. Ferner müsste mit erheblichen Erzähllücken gerechnet werden (vgl. den Verlauf der Brautnacht 13,1f.). Die inhaltliche Verkehrung des Amon-Mythos zur $\epsilon\gamma\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\alpha$ begründet *Reitzenstein* mit einer redaktionskritischen Scheidung, einer „Umbildung ins Asketische“ (Wundererzählungen 149), wovon demnach der ganze Erzähltraktus der ActThom betroffen sein müsste. Anders *Haase*, Gnosis 53 Anm. 1, der in *Reitzensteins* Sicht „die Grundlagen zum Verständnis“ sieht.

¹⁰⁴ Vgl. *Kruse*, Brautlied 292f.

¹⁰⁵ *Preuschen*, Hymnen 31: Aus der Gnostiker „Vorstellungen und Gedanken heraus ist es allein zu erklären“; vgl. *Hoffmann*, Hymnen 295-309, der durchgängig um das Anführen gnostischer Belege bemüht ist und *Bornkamm*, Mythos 83: „Das Lied besingt also (...) die Hochzeit der Sophia mit dem himmlischen Bräutigam.“ Den forschungsgeschichtlichen Auftakt der gnostischen Lesart markierte nach *Thilo* bereits im 19. Jh. *Lipsius*, Apostelgeschichten 301-311. Für ihn ist es das Lied von „der Sophia, die mit Christus ihrem Bräutigam (sic!) vereint und in das obere Lichtreich wieder eingeführt wird“ (Apostelgeschichten 303).

¹⁰⁶ Vgl. Irenäus' Bemerkung zur Mannigfaltigkeit der Lehre (Adv Haer I,21,1).

sagen, dass es eine pneumatische Hochzeit (πνευματικός γάμος) ist, die durch sie geschieht nach der Ähnlichkeit mit den oberen Syzygien (συζυγία). Sie führen [die Bewerber] zum Wasser, taufen (βαπτίζω) sie und sagen dazu¹⁰⁷: „Auf den Namen des unbekanntes Vaters des Ganzen (ἀγνώστος πατήρ τῶν ὅλων); auf die Aletheia, die Mutter aller Dinge (Ἀλήθεια μητήρ τῶν πάντων); auf den, der auf Jesus herabgestiegen ist (ὁ κατελθὼν) zur Vereinigung und Erlösung (ἀπολύτρωσις) und Gemeinschaft der Kräfte!“¹⁰⁸

Diese von Irenäus vorgetragene gnostische Tradition um den Ritus der ἀπολύτρωσις¹⁰⁹ erhält einen aufschlussreichen Sachzusammenhang. So ist von einem Brautgemach (νυμφῶν) und einer Hochzeit (γάμος) die Rede, bei der es um eine paarweise, himmlische Verbindung (συζυγία) geht, die die Gnostiker mittels des Ritus abbilden (ὑπ’ αὐτῶν). Ein konkretes rituelles Fundament bildet dabei die Wassertaufe (ὔδωρ, βαπτίζω) auf den πατήρ τῶν ὅλων, die Ἀλήθεια, μητήρ τῶν πάντων und den κατελθὼν εἰς τὸν Ἰησοῦν, der mit dem Χριστός bzw. dem πνεῦμα¹¹⁰ zu identifizieren ist. Eine damit vergleichbare Situation findet sich im Brautlied, wo ebenso ein Brautgemach (παστός¹¹¹; 6,12a) im Rahmen eines γάμος (7,6a) beschrieben wird, bei dem neben der Zweiheit der Brautleute (ἀμφότεροι; 7,9a) die ausstehende Erleuchtung einer Dienerschaft durch den Bräutigam (7,3f.) eine jeweils neue, doppelte Verbindung schafft. Auch die am Ende des Hymnus anzutreffende *Dreierkonstellation* aus πατήρ, μήτηρ und πνεῦμα (7,12) hat ein Äquivalent in der obigen Taufformel.¹¹² Während jedoch der Hymnus keine explizite rituelle Handlung ins Auge fasst, kommt im Irenäusdokument der *auf einer Wassertaufe basierende Ritus der Erlösung* zum Tragen, der somit ein Bindeglied zwischen dieser gnostischen Tradition und dem Brautlied ist. Im Zuge einer interpretatorischen *Identifikation des βασιλεύς (6,7a) mit Salböl* wurde ferner der Hymnus in einen Zusammenhang mit der gnostisch-mandäischen Taufe gebracht, wo sich das „Chrisma [...] über dem Taufwasser“¹¹³ befindet.

Durch die in ActThom 124 von den syrischen Zeugen genannte „Feuerbrücke“ ergibt sich eine weitere Analogie zum gnostischen Milieu, da auf sie – so der

¹⁰⁷ Die zitierten Worte bieten die inhaltliche Füllung der genannten Formeln (ἐπιρρήσεις τινας).

¹⁰⁸ Iren, Adv Haer I,21,1.

¹⁰⁹ Die Taufe hat gegenüber der Erlösung einen Charakter der Vorläufigkeit, da die ἀπολύτρωσις notwendig (ἀναγκαῖα) ist, um ins Πλήρωμα einzugehen (Adv Haer I,21,2).

¹¹⁰ Vgl. Adv Haer I,21,2 (ὁ ἐν αὐτῷ [Jesus] κατελθὼν Χριστός) bzw. die ntl Nachrichten über Jesu Taufe (Mt 3,16; Mk 1,10; Lk 3,22; Joh 1,32). Innerhalb der Gnosis bilden Χριστός und Πνεῦμα ἅγιον eine Syzygie (Adv Haer I,2,5).

¹¹¹ Der Unterschied zwischen νυμφῶν und παστός besteht darin, dass παστός neben dem Brautgemach auch allgemein die „Wohnung der Frauen“ bzw. spezifisch einen „Vorhang vor dem Brautbette“ (Pape, Wb II 532) bezeichnen kann.

¹¹² Eine Kombination aus ActThom 7,12 und obiger Formel ergibt, dass die Mutter, die nach Irenäus die Ἀλήθεια ist, vom Vater ausgeht, weil er πατήρ τῆς ἀληθείας (ActThom 7,12) ist (vgl. auch die Abgrenzung πατήρ τῶν ὅλων – μητήρ τῶν πάντων und Adv Haer I,20,3, wo der Vater πατήρ τῆς Ἀληθείας ist). Dabei fügt sich in das gnostische System ein, dass mit dem uranfänglichen Vater eine weibliche Hypostase existiert (Σιγή; Adv Haer I,1,1). Bousset, Thomasakten 10, sieht im ζῶν πνεῦμα wiederum „einen echten Terminus des manichäischen Systems.“

¹¹³ Hoffmann, Hymnen 296f. Auch die ἀλήθεια (6,8a) auf der Braut bezieht Hoffmann auf die Taufe, da dieser Ritus sie vermittelt (ebd. 298).

Syrer – „Gnade gesprengt“¹¹⁴ ist. Der Gnostiker Markos, der chronologisch den ActThom vorausliegt und auch geografisch relevant ist,¹¹⁵ gibt demnach eine Kontrastfolie zu den Riten des Thomas ab. Markos kennt¹¹⁶ ein eucharistisches (εὐχαριστέω) Sakrament, bei dem in Gestalt des roten Weines die über allem stehende Charis (ἡ ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάρις) vermittelt wird. Jene Charis kommt im Rahmen der νυμφών-Metaphorik auf die als Braut (ὡς νύμφη) vorgestellte Mystin als Bräutigam (νυμφίος) herab (κατέρχομαι). Jenen Bräutigam repräsentiert der Mystagoge Markos selbst, der die häufig gesellschaftlich hoch stehenden Frauen so nicht nur körperlich gefügig macht, sondern sie auch um ihr Vermögen bringt.¹¹⁷ In diesem Fall ist also eine Parallele festzustellen, die auf den *eucharistischen Ritus* bezogen ist und bei struktureller Analogie einen inhaltlichen Gegensatz beinhaltet.¹¹⁸

4.7 Brautlied als metaphorische Verbindung des Christen mit Christus

Die referierten Interpretationszugänge ziehen zum einen textexterne Größen zur Erklärung des Brautliedes heran wie die im AT personifizierte Weisheit oder den in anderen Traditionen beschriebenen mystischen Leib Gottes. Zum anderen setzen sie Systeme voraus, die für die ActThom durchaus – wenn auch nicht unbedingt – eine Rolle spielen können wie im Fall der Gnosis.¹¹⁹ Indem sie sich überwiegend auf die beschriebene Braut konzentrieren, haben die Ausleger die Gesamtperspektive des Brautliedes allerdings nur bedingt im Blick, näherhin die drei entscheidenden Figuren, die Braut im Verbund mit ihren Brautführer(innen), den Bräutigam und den Vater bzw. Herrn. Vor allem ist das eigene Zeugnis der ActThom dabei stärker zu berücksichtigen, besitzt es doch für die Erklärung des Liedes die entscheidende Rolle.¹²⁰

¹¹⁴ Bonnet, Acta App. Z. 22f. gibt die einschlägige Phrase wieder mit „hae [nuptiae] fundatae sunt in ponte igneo, in quo clementia spargitur“.

¹¹⁵ Torini, Markos 1406 datiert ihn in die Mitte des 2. Jh. und bezeichnet ihn „als Vertreter des östl. Zweigs der valentinian. Gnosis [...] in Kleinasien.“

¹¹⁶ Die Rekonstruktion entstammt den Angaben bei Iren, Adv Haer I,13,2f.

¹¹⁷ Vgl. Iren, Adv Haer I,13,3.

¹¹⁸ In den ActThom ist zu beobachten, dass sich auch Thomas *elitären Frauen* zuwendet, während er jedoch die Lehre der ἐγκράτεια einfordert und gegen den Reichtum der Mygdonia predigt (83) und demgegenüber dazu auffordert, den Bedürftigen zu geben (85). Auch der *Magievorwurf* gegen Thomas verbindet die ActThom mit Markos (vgl. Iren, Adv Haer I,13,1.2.5). Den *enkratitischen Gegensatz zur Lehre des Markos* verkörpert dabei innerhalb der ActThom Mygdonias Gatte, der „Charis“ heißt: Während jener Charis – wie die in Verbindung mit der Sexualität stehende „Charis“ des Markos – die falsche Lehre lebt, repräsentiert Thomas die wahre, die von Mygdonia in der einschlägigen Stelle (124) explizit gegenüber Charis vorgestellt wird.

¹¹⁹ Der Grund mag darin liegen, dass bislang, wie bereits konstatiert, keine konkreten literarkritischen Überlegungen an das Brautlied herangetragen wurden.

¹²⁰ Vgl. diese Tendenz in der neueren Forschung etwa bei Popkes, Menschenbild 106, der das Lied als „Interpretament der [...] Erzählung“ bezeichnet. Auch LaFargue, Language 91, spricht von „links between the hymn and the (...) narrative“, berücksichtigt diese hermeneutische Voraussetzung allerdings wenig, indem er überwiegend Bezüge zu einer „protokabbalistischen tradition“ (LaFargue, Language 122) herzustellen versucht.

4.7.1 Die Referenzgrößen der Figuren des Brautliedes

4.7.1.1 Die παράνυμφοι

Das Brautlied und die Predigt Jesu (ActThom 12): παράνυμφοι als Katechumenen

Bei der eindrücklichsten Platzierung der enkratitischen Botschaft in der ersten Tat finden sich in der *Rede Jesu* (12) einschlägige Analogien zum Brautlied: Die dortigen Redeadressaten werden am ἐκεῖνος γάμος (12,10d) teilnehmen, bei dem sich ein νυμφῶν φωτὸς πλήρης (12,11b) findet. Bei diesem als zukünftig (ἔσεσθε; 12,11a)¹²¹ vorgestellten Ereignis übernehmen sie den Part von παράνυμφοι (12,11a), die als συνεισερχόμενοι (12,11b) in das Brautgemach charakterisiert werden. In der Erwartung jener Hochzeit wird ihr Leben χωρίς λύπης καὶ μερίμνης (12,10b) geprägt sein. Das Brautlied bzw. insbesondere die Erleuchtungserzählung (7,1-12)¹²² spricht ebenso von einem γάμος ἐκεῖνος (7,6a) mit einem παστὸς φωτεινός (6,12a). Bei jener in die Zukunft verlagerten (ἔσονται; 7,5)¹²³ Feier treten männliche und weibliche¹²⁴ παράνυμφοι (7,1a.2a) auf, die σὺν αὐτῷ (sc. dem Bräutigam; 7,5) sein werden, während ihre Befindlichkeit von χαρὰ ἢ αἰώνιος (7,5) geprägt sein wird. Dass sich die sprachliche Verwandtschaft des Brautliedes mit der Predigt Jesu nahezu ausschließlich auf die Erleuchtungsgeschichte bezieht, stützt ferner auch das grundlegende Ergebnis der Literarkritik: Schließlich gehört demnach 7,1-12 der Redaktion der ersten Tat an. Die sprachlichen Kohärenzen zwischen dem Brautlied und der Rede Jesu stellen sich damit nach Kriterien geordnet wie folgt dar:

Brautlied (6,5-7,12)

Rede Jesu (12)

→ Handlung:

ὁ γάμος ἐκεῖνος (7,6a)

ἐκεῖνος ὁ γάμος (12,10d)

→ Ort:

ὁ παστὸς φωτεινός (6,12a)

ὁ νυμφῶν φωτὸς πλήρης (12,11b)

→ Zeit (Futur):

ἔσονται (7,5.6a.9a)

ἔσεσθε (12,10a.11a)

→ Figuren:

οἱ/αἱ παράνυμφοι (7,1a.2a)

παράνυμφοι (12,11a)

¹²¹ Vgl. auch die entsprechende Implikation von προσδοκέω und ἀπολαμβάνω (12,10c.d).

¹²² Lediglich der oben als Scharnierstelle klassifizierte παστὸς (6,12) gehört nicht der ergänzenden Erleuchtungserzählung an.

¹²³ Vgl. die weiteren Futura (7,6a.7a.8a.b) und den final-futurischen Sinn des ἵνα (7,4b).

¹²⁴ Dabei ist auch in der Rede Jesu mit Braut und Bräutigam der männliche und weibliche Teil des Paares angesprochen.

→ äußere Befindlichkeit:
σύν αὐτῷ ἔσονται (7,5)

συνεισερχόμενοι (12,11b)

→ innere Befindlichkeit:
χαρὰ ἢ αἰώνιος (7,5)

χωρὶς λύπης καὶ μερίμνης (12,10b)

Für eine angemessene Schlussfolgerung aus diesen Textindizien ist die Einbeziehung des Erzählkontextes des Brautliedes von großer Bedeutung. Denn Thomas erhält durch die als Inklusio um das Brautlied gelegte Weissagung (6,1-3; 8,10-13) ein stark *prophetisches Profil*: Die Prophetie des Thomas wird auf eindruckliche Weise erfüllt, indem die herbeigebrachte Hand des Weinschenks als Zeichen der Realisierung fungiert (9,2). Die Flötenspielerin betont zusätzlich durch ihre Bezeichnung des Apostels als θεός ἢ ἀπόστολος τοῦ θεοῦ (9,3d) und durch ihre in narratologischer Hinsicht als one-time Action anzusprechende Zerstörung ihrer Instrumente (9,2d.e) die prophetische Qualität und Autorität des Apostels. Die wesentliche Folgerung ist damit: Auch das im Brautlied besungene, mit Motiven der Offb in einen prophetischen Kontext gestellte Geschehen ereignet sich real. Es findet – zumindest in der erzählten Welt – eine personale Konkretisierung, indem Jesus in ActThom 12 den Predigtadressaten neue Rollen (ἔσεσθε παράνυμφοι; 12,11a) zuweist und sie in den Kontext des γάμος ἀληθινός (12,10d) stellt, der auch im Brautlied besungen wird (γάμος ἐκεῖνος; 7,6a).

Die im Brautlied nach der Erleuchtung Ausschau haltenden männlichen und weiblichen παράνυμφοι (7,1a.2a) finden damit im Brautpaar des γάμος von Andrapolis eine konkrete Entsprechung in der erzählten Welt der ersten Tat: Diejenigen, die vor der Aufnahme in das thomanische Christentum stehen, metaphorisiert Jesus als παράνυμφοι (12,11a).¹²⁵ Damit lassen offensichtlich die konkreten Rollenzuweisungen in der Predigt Jesu Rückschlüsse auf die in der erzählten Welt anzutreffenden Referenzgrößen des Brautliedes zu. So besteht die konsequente Folgerung darin, dass *die παράνυμφοι des Brautliedes (7,1a.2a) mit den Katechumenen des thomanischen Christentums* zu assoziieren sind. Dafür spricht auch die bei der sprachlichen Analyse von ActThom 12 konstatierte Predigtsituation, bei der die (namenlosen) Adressaten zur Entscheidung aufgefordert werden. Damit ist die Rede Jesu in ActThom 12 als *Katechumenenunterricht* anzusprechen, dessen Hauptinteresse im Appell zur Enthaltensamkeit besteht, die wiederum die Voraussetzung für die Teilnahme an der wahren Hochzeit ist.

Die Konkordanz weist vier Belege für den Terminus παράνυμφος¹²⁶ aus, wovon sich drei bereits in der ersten Tat finden: Neben den zwei angesprochenen in Brautlied und Predigt Jesu wird unmittelbar vor der Unterweisung Jesu *explizit* erwähnt, dass die παράνυμφοι des Brautpaares – durch höchsten Befehl des Königs – abtreten (11,1). Damit ist ein offensichtlich auch theologisch

¹²⁵ Vgl. dagegen den ganz anderen Zugang von *Bornkamm*, Mythos 83f., der a priori mögliche Kohärenzen zu gnostischen Systemen sucht und auch die Brautführer(innen) letztlich unter „die πνευματικοί der valentinianischen Lehre“ (Mythos 83) subsumiert.

¹²⁶ *Lipinski*, Konkordanz 346.

verstandener Platz frei, um nun eine andere Art von παράθυμοι einzuführen. Der vierte Beleg ist in ActThom 124 anzutreffen, wo Mygdonia irdische und himmlische Hochzeit gegenüberstellt: Während dieser Erzählfigur zufolge οἱ παράθυμοι ἐκεῖνοι nur eine Zeit lang (πρόσκαιρος) diese Rolle innehaben, verweilen οἱ δὲ νῦν εἰς τέλος. Jenes τέλος, als Aufnahme in das Christentum verstanden,¹²⁷ ist damit die Perspektive und das Ziel der als παράθυμοι metaphorisierten Katechumenen.

Katechumenen als „lebendige Kinder“

Die Aufmerksamkeit gilt auch den von Jesus angesprochenen παῖδες ζῶντες (12,9b), die er den τέκνα (12,3a) und παῖδες πόλλοι (12,4a) gegenüberstellt. Indem die ActThom 12 von Jesus genannten Peristasen und Laster der „Kinder dieser Welt“ in den nachfolgenden πράξεις (!) eindrücklich vor Augen geführt werden, erhalten sie in der erzählten Welt eine reale Entsprechung.¹²⁸ In schroffem Gegensatz dazu sind unter den παῖδες ζῶντες diejenigen zu verstehen, die davon nicht befallen sind. Besonders wird dies bei den Erzählfiguren sichtbar, die sich auf die Initiation vorbereiten,¹²⁹ weswegen die *Katechumenen* auch (!) als „lebendige Kinder“ (12,9b) bezeichnet werden.¹³⁰ Damit wird den zum thomanischen Christentum Bekehrten auch eine *biographische Perspektive* vor Augen gestellt, mit der der gewählte Verzicht auf leibliche Nachkommenschaft bewältigt werden soll: Die leiblichen Kinder werden metaphorisiert und auf die qualitativ und ethisch höher stehende Ebene der παῖδες ζῶντες gehoben.

Terminologische Unschärfen: Brautführer und Braut in den ActThom...

Die durch den philologischen Befund bereits in der Erleuchtungserzählung offene Frage, wer konkret Empfänger der Erleuchtung ist, verschärft sich zusätzlich bei einem Vergleich zwischen der Predigt Jesu (12) und dem Selbstverständnis der Brautleute (14f.). Denn die Bekehrte bezeichnet sich am nächsten Morgen nicht als Brautführerin, sondern sie besetzt im Zusammenhang ihrer Bekehrung vielmehr die *Rolle einer Braut*. Denn sie sei, wie sie ihren Eltern gegenüber konstatiert, einen ἑτέρος γάμος (14,6c) eingegangen und habe sich zudem ἀνδρὶ ἀληθινῷ (14,7c) vermählt. Auch der Bräutigam beschreibt sich eher in der Rolle der „Braut“ statt in der des Brautführers, indem er etwa von der ἀγάπη (15,9c) zwischen dem Herrn und ihm spricht. Ebenso rückt Mygdonia in die Rolle der

¹²⁷ Schließlich wurde Mygdonia selbst unmittelbar vor dieser Rede, die sie als Apologie gegenüber ihrem Gatten hält, mit eigener Öl- bzw. präbaptismaler Salbung, Wassertaufe und Eucharistie rituell in das Christentum aufgenommen (121).

¹²⁸ Vgl. das zu Beginn genannte Benachteiligen der Waisen und Witwen (12,4c), was im König der zweiten Tat greifbar wird, wogegen Thomas vorgeht, indem er das dem Palastbau zugedachte Geld gerade diesen Personengruppen zugute kommen lässt (19). Auch die in 12,8a angesprochenen Laster μοιχεία, φόνος, πορνεία finden sich in der dritten Tat (31) als Paradebeispiele der „Kinder dieser Welt“.

¹²⁹ So bekennt sich Mygdonia bereits lange vor ihrer Initiation (ab 82) immer entschiedener zur sexuellen Enthaltensamkeit. Auch der Königssohn Vazan lebt schon seit sieben Jahren (150) in Enthaltensamkeit mit seiner Frau zusammen.

¹³⁰ Dafür spricht auch, dass Jesus zu Beginn seiner Ausführungen die Brautleute mit „τέκνα μου“ (12,1a) anspricht, womit er sie im obigen Sinn als Katechumenen bezeichnet.

Braut, da sie die von ihrem Gatten gestellte Frage καλλίω σοι ἤμην ἢ Ἰησοῦς (124) eindeutig beantwortet: Ἰησοῦς νυμφίος ἐστὶν ἀληθινός (124).

... und ein Versuch ihrer Auflösung

Eine Klärung der den Texten mitgegebenen Spannung liegt in ihnen selbst begründet. Denn wie angesprochen ist das Motiv der Brautführerschaft, auf den Gesamttext der ActThom bezogen, stark unterrepräsentiert. Das Konzept der Metaphorisierung der Katechumenen als Brautführer ist offensichtlich in den Akten schwach reflektiert oder es hat sich in der Trägergruppe der Schrift nicht durchgesetzt und etablieren lassen. Andererseits kann in dieser Konzeption auch ein Relikt aus der Tradition gesehen werden, sodass sie *nicht mehr* etabliert ist. Als ntl Haftpunkt dafür kann sicher Mt 25,1-13 genannt werden, wenngleich statt von παράνυμφοι von παρθένοι (Mt 25,1.7.10.11) die Rede ist.¹³¹ Dieses Relikt ist dabei in den ActThom an entsprechend zentralen Stellen integriert worden, in der ersten Tat im hymnischen Brautlied (7,1f.) und in seiner paränetischen Entsprechung (12,11) und im für die ActThom paradigmatisch ausgefalteten Bekehrungsprozess der Mygdonia (124).¹³²

Dass der Fokus abgesehen von ActThom 12 weniger auf den Brautführern liegt, hat seine Ursache darüber hinaus vor allem in der *Zuspitzung auf die Braut*, auf die κόρη – sowohl innerhalb des Brautliedes als auch im Gesamttext der Akten. Um den diesbezüglichen Hintergrund zu erhellen, ist im Folgenden eine Bestimmung nötig, welche Referenzgröße in Erzählung und Theologie der ActThom mit der κόρη des Brautliedes verbunden ist.

4.7.1.2 Der γάμος ἀληθινός: Die Hochzeit der κόρη und des νύμφιος

Es wurde bereits deutlich, dass die Charakterisierung Jesu als Bräutigam ein in den ActThom durchgängiger Topos ist.¹³³ Ferner wird die mit dem φωτίζεσθαι durch den Bräutigam (7,4b) verbundene Lichtmetaphorik in den Akten durchgängig auf die Erleuchtung durch Jesus bezogen. Damit legt sich der Schluss nahe, dass der *νύμφιος des Brautliedes (7,4) mit Jesus zu assoziieren* ist. Von hier aus ist nun zu fragen, ob sich auch für die Adressatin des φωτισμός im Lied, die κόρη, in den Partien der Akten ein konkretes Analogon finden lässt.

Die Suche nach einer Antwort auf diese Frage zeigt, dass die ActThom durchaus einen „inneren Ort“ der Initianden kennen, der als anthropologischer Ort

¹³¹ Im NT ist der Terminus παράνυμφος nicht belegt.

¹³² Dabei ist die Lösung des Aufgreifens aus der Tradition plausibler. Denn das Motiv der Brautführerschaft wäre sicher wesentlich stärker inkorporiert worden, wenn es die Trägergruppe hätte erst etablieren wollen.

¹³³ Belege sind u.a. ActThom 27, wo nach der Ölsalbung Jesus selbst mit einem gleißenden Licht erscheint und ActThom 170: Als sich nach Thomas' Tod König Misdaï dem Christentum annähert und sich somit im Kontext der Initiation befindet, spricht er davon, πρὸς τὸ νοερόν φῶς σου (sc. Jesu) zu blicken. *Drijvers*, Taufe 93-106, zeigt hierzu eine Linie des bei der Taufe Jesu erscheinenden Feuers nach *Justin* (93) zu dessen für die ActThom besonders relevanten Schüler *Tatian* (95-102) auf, der die Feuer- in eine Lichtsymbolik umgewandelt hat, um vor dem Hintergrund einer Identifikation von Licht und Logos „die öffentliche Epiphanie des göttlichen Logos“ (102) als Wiedergeburt der von Gen 1,3 bekannten Lichtschöpfung vorzustellen.

der Erleuchtung genannt wird. So spricht etwa Mygdonia davon, dass ihre *Seele* (ψυχή; 118) Adressatin des Initiationsvorganges ist. Auch Thomas spricht davon, dass sie τὴν ἑαυτῆς ψυχὴν (119) an Jesus übergibt bzw. den Herrn in ihre Seele aufnimmt (93).¹³⁴ Ebenso übergibt die Volksmenge Jesus gehorsame Seelen (59) und Thomas bittet Jesus gar, die Seelen der Menschen im Zuge der Initiation zu salben (67).

Beachtlich ist hierzu die Aussage des Bräutigams der ersten Tat, der seine Bekehrung aus der zurückliegenden „Brautnacht“ deutet: ὑποδείξας μοι ζητήσαι ἑμαυτὸν καὶ γνῶναι τίς ἦμην καὶ τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν, ἵνα πάλιν γένωμαι ὃ ἦμην (15,7b-d). Das ist eine mit der Figurenkonstellation des Brautliedes konform gehende Vorstellung: Die Seele wird sich wieder ihrer ursprünglichen Herkunft gewahr – im Rahmen des Aufnahme- bzw. Bekehrungsgeschehens. Damit erinnert sie sich im Bild des Brautliedes an den ursprünglichen γάμος, seit dem sie mit dem himmlischen Bräutigam verbunden ist. Damit rückt insgesamt die individuelle gegenüber der kollektiven Deutung der κόρη in den Mittelpunkt, die „die Kirche als Braut“¹³⁵ metaphorisiert sieht.

Konsequenz für Brautbeschreibung und OdSal 1

Die große sprachliche und inhaltliche Nähe zwischen Brautbeschreibung und OdSal 1 verschärfte das Problem, welche Referenzgröße von κόρη (ActThom) bzw. sprechendem Ich (OdSal) infrage kommt. Insgesamt lässt sich bei Berücksichtigung desselben Milieus von ActThom und OdSal die These formulieren: Während in der Brautbeschreibung des Brautliedes die Seele in der dritten Person besungen wird, gibt sie in OdSal 1 selbst über ihre Befindlichkeit Auskunft. Da für den „Sitz im Leben“ der OdSal insbesondere der liturgische Gebrauch eine Rolle gespielt haben dürfte,¹³⁶ könnte OdSal 1 als *Gesang der Initianten während des Aufnahmehandels im Gottesdienst* zu klassifizieren sein.

Der Spender der erstursächlichen Erleuchtung als Vater Jesu

ActThom 61 gibt einen textimmanenten Hinweis auf die Referenzgröße, die das Brautlied mit König (6,7a), Vater (7,9b.12) bzw. Herr (7,10b) anspricht: Thomas nennt in einem Gebet den *Vater Jesu einen Schenker der göttlichen Nahrung* (κορεσθόμεν τῆς αὐτοῦ τροφῆς τῆς θεικῆς), jener Nahrung, die das Brautlied als göttliche Ambrosia (6,7b; 7,10c) bezeichnet; die Erlöserfigur des Brautliedes ist

¹³⁴ Auch Zimmermann spricht diese soteriologische Dimension der „Vereinigung mit Christus“ (Geschlechtermetaphorik 554), ohne freilich eine Verbindung zur κόρη des Brautliedes herzustellen.

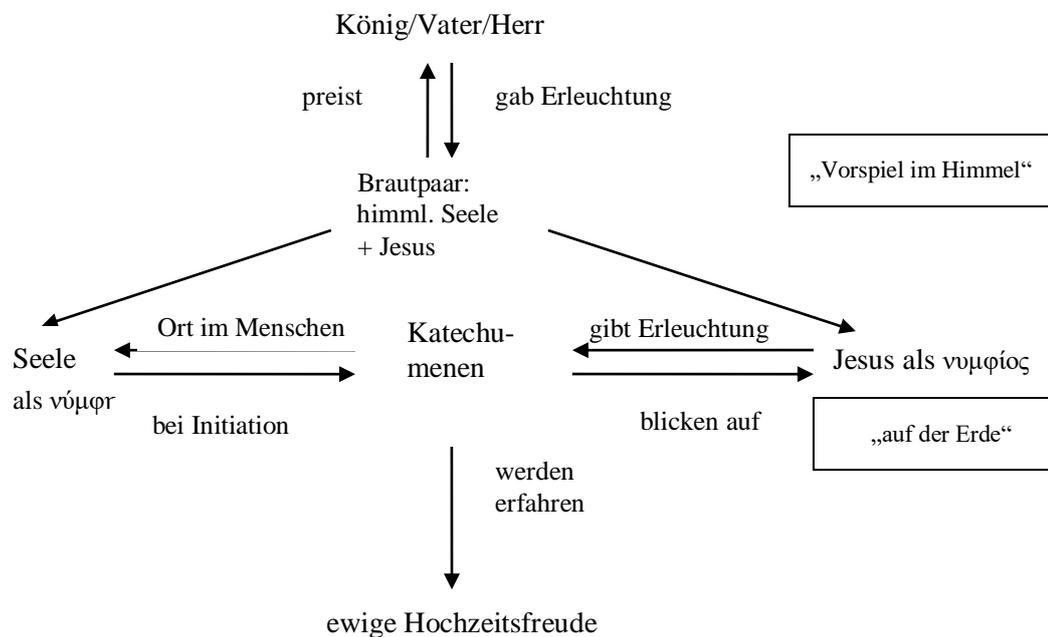
¹³⁵ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 548. Derselbe Autor konzediert allerdings, dass „die ekklesiologische Dimension der Brautmetaphorik im weiteren Verlauf der ActThom nicht mehr vorkommt“ (ebd., Hervorh. d. Verf.). Vgl. auch die Annahme, dass die syrische Bearbeitung des Brautliedes mit der Deutung der Braut als *Kirche* den ursprünglich gemeinten Sinn treffend wiedergibt bei Drijvers Thomasakten 296, Kruse, Thomasakten 294 und Popkes, Menschenbild 106.

¹³⁶ Lattke, Oden 808.

τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ (6,7b).¹³⁷ Dabei werden Menschen im antiken Sprachgebrauch durch den Empfang von „Ambrosia“ stets besonders gewürdigt: Prinzipiell als ausschließliche Nahrung der Götter verstanden,¹³⁸ empfangen sie Menschen ausnahmsweise „als Tischgenossen der Götter [...] oder, um sie unsterblich zu machen“¹³⁹. Das Heil¹⁴⁰ wird in den Akten schließlich nach der Brautbeschreibung mit der Teilnahme an der ewigen Hochzeit (7,5f.) veranschaulicht, womit der Aspekt der Unsterblichkeit verbunden ist.¹⁴¹

4.7.1.3 Zusammenfassung

Aufgrund der in den Akten begegnenden anthropologischen und soteriologischen Konzepte lassen sich die Ergebnisse in Ergänzung und Anlehnung an das bereits bekannte Schaubild wie folgt zusammenfassen:



4.7.2 Überlegung zum „Sitz im Leben“ des Brautliedes

Das Brautlied dürfte dem Trägerkreis der ActThom für die *kultische Verwendung im Gottesdienst* gedient haben. Darauf weisen die kultischen Bezüge der ntl φῶδι und die soteriologischen Anspielungen hin. Die Berücksichtigung der konkret

¹³⁷ Davon unbenommen kann freilich überlegt werden, ob die Schlussdoxologie in 7,12, wo erneut der πατήρ (τῆς ἀληθείας) auftaucht, als spätere manichäische Interpolation aufzufassen ist. In diesem Sinn vgl. *Bornkamm*, *Mythos* 88f. und *Bousset* *Thomasakten* 10, 22f.

¹³⁸ *Hom.*, II 14,170. Dabei ist ἀμβροσία mit Unsterblichkeit gleichzusetzen.

¹³⁹ *Graf*, *Ambrosia* 581, mit dem Hinweis auf Tantalos.

¹⁴⁰ Auch *OdSal* 1,5 metaphorisiert das Heil kulinarisch – mit prall gefüllten Früchten.

¹⁴¹ Darüber hinaus wird die Ambrosia gegen Schluss des Brautliedes als Heilsgut charakterisiert, indem sie mit der Erleuchtung gleichgesetzt wird. Vgl. den syntaktischen Parallelismus von 7,10a und 7,10c, der in identischem Relativpronomen, Objekt (Chiasmus aus Substantiv und Adjektiv: τὸ φῶς τὸ γὰρρον - τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν) und identischem Verb besteht.

erzählten Situation des Liedes in 7,4 macht die Verwendung *im Kontext der Initiation in das Christentum* wahrscheinlich, etwa in der Taufliturgie des thomanischen Christentums. In Fortführung zum hinsichtlich OdSal 1 gezogenen Schluss, wonach der Initiand selbst sein Schicksal bzw. die Gesicke seiner Seele beschreibt, könnte das Brautlied der ersten Tat *von der Gottesdienstgemeinde während des Initiationsrituals gesungen* worden sein, um die Verbindung des Christen mit Christus metaphorisch auszudrücken und zu feiern.

5 Sozialgeschichtlicher und ideeller Hintergrund der ersten Tat

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit der Frage nach dem sozialgeschichtlichen und ideellen bzw. motivgeschichtlichen Hintergrund, auf dem die erste *πρᾶξις* aufruht. Dabei sind entsprechend dem Gegenstand und der Zielsetzung der Studie die Themenkomplexe „Hochzeit“ und „Ehe“ zu untersuchen, die auch den Ergebnissen der sprachlichen Analyse zufolge die thematischen Schwerpunkte der ersten Tat bilden.¹ Da insbesondere die vertiefende Darstellung der Befunde zur Hochzeitsthematik gezeigt hat, dass zahlreiche *sachlich* bzw. *bildlich* verarbeitete Hochzeits- und Ehemotive in der ersten Tat vereint sind, stellt sich zum einen die Frage, ob bzw. welche *Realien*, konkret, welche *antiken Hochzeitsriten* im Hintergrund stehen und mutmaßliche Bildspender für den in der ersten Tat erzählten *γάμος* sind. Diese sind wegen des inhaltlichen Schwerpunktes der ersten Tat etwas ausführlicher darzustellen und mit der Frage zu verbinden, was sie für das Proprium des erzählten *γάμος* in der ersten Tat austragen.

Zum anderen ist zu klären, auf *welches geprägte Gut* der Redaktor der Akten zurückgreifen konnte und wie die zugrunde liegenden Traditionen übernommen bzw. adaptiert wurden. Entsprechend ist traditionskritische Arbeit zu leisten, indem für die erste Tat wirksame, traditionelle Motive eruiert werden. Möglichst Antworten auf diese Fragen zu finden, ist damit Ziel des folgenden sozial- und sodann traditionsgeschichtlichen Zugangs.²

5.1 Sozialgeschichte zum *γάμος*: antike Hochzeitsbräuche

Eine Problemanzeige

Den Überlegungen zu möglichen sozialgeschichtlichen Bezügen sind zwei hermeneutische Vorbemerkungen voranzustellen. Beide Aspekte sind aus wichtigen, textimmanenten Gründen zu beachten. So weist zum einen der dargestellte Verlauf des *γάμος* *fragmentarischen Charakter* auf, da die Erzählung selbst jene Hochzeit nach den nächtlichen Ereignissen noch nicht enden lässt: Der Brautvater setzt dem Paar morgens einen gedeckten Tisch (*πληρώω τὴν τράπεζαν*; 13,3c) vor und greift damit offensichtlich jenen Brauch auf, mit dem die Hochzeit ihren herkömmlichen Verlauf nehmen soll;³ dieser übliche Hergang wird nach dem Verhalten und den Äußerungen des Brautpaares vereitelt.⁴ Auch verlässt der Erzähler in 8,10-13 den Ort des Symposions, womit er das Interesse signalisiert,

¹ Dabei kann es nicht etwa nach der Art eines „allgemeinen“ Kommentars darum gehen verschiedenste Intertextualitätsbelege zu benennen und auszuwerten, vgl. allein die *Drijvers*, Thomas 431, zufolge „ca. 700 neutestamentlichen Zitate oder Anspielungen“ in den Akten. Vielmehr ist darauf zu achten, *wesentliche Grundlinien* und Facetten in der Verwendung der Motive zu benennen.

² Zur Methodik der Sozial- und Traditionsgeschichte vgl. die Ausführungen bei *Ebner/Heininger*, Exegese 244f.248-251.

³ Zu denken ist hier insbesondere an das Nachmahl im römischen Einflussbereich, die *repotia*, am Tag nach der Hochzeit (vgl. *Stritzky*, Hochzeit 921; *Oswald*, Hochzeitsbräuche 656).

⁴ Den unüblichen Fortgang demonstriert hier insbesondere der Umstand, dass dem gefüllten Tisch im weiteren Verlauf keine Bedeutung mehr zukommt.

exemplarisch und in Auszügen zu berichten. Abgesehen von diesen textinternen Gründen kann der Erzählung nicht a priori unterstellt werden, die Entwicklung der Hochzeit ausführlich darstellen zu wollen, weswegen grundsätzlich mit Erzähllücken gerechnet werden muss.

Zum anderen ist die Möglichkeit der *symbolischen Bedeutung* diverser Orte und Handlungen im Auge zu behalten. Diesbezügliche Argumente lassen sich neben dem zweifelsohne metaphorischen Besingen der Hochzeit im Brautlied⁵ zusätzlich anhand von Einzelbeobachtungen eruieren. So weist beispielsweise der Kaufpreis des Thomas (τίμημα αὐτοῦ; 3,2b) bei dessen Verkauf an Abban in metaphorischer Weise auf seine eigene Ehre (τιμή; 3,3c) hin⁶ und die Art der Hochzeit, für die Jesus vor dem Brautpaar eintritt, wird zunächst symbolisch beschrieben, indem etwa von einem γάμος ὁ ἄφθορος καὶ ἀληθινός (12,10d) und einem νυμφῶν τῆς ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρης (12,11b) gesprochen wird. Insofern ist außer an potentielle inhaltliche Auslassungen auch prinzipiell an eine symbolische Lesart zu denken.

Über diese Gesichtspunkte hinaus gibt die Literatur dem Ausleger allgemein zu bedenken, dass in den Hochzeitselementen der ersten Tat eine „Auseinandersetzung des Christentums mit den im mesopotamischen Raum üblichen Hochzeitsbräuchen“⁷ zu sehen ist. Dabei gibt die jüdische Hochzeit den umfassenden Rahmen für das Verständnis des aufgezeigten Ablaufs vor.⁸ Dadurch erweist sich die gewonnene Abfolge⁹ der Orte, Rollen und Handlungen als ein *mixtum compositum* aus verschiedenen Traditionen, näherhin aus jüdischen, griechischen und römischen Überlieferungsschichten. So hat das anfangs gehaltene Mahl im Haus des Brautvaters (5,1) sowohl im griechischen als auch im römischen Bereich ein Pendant, während dies unter jüdischem Einfluss nicht überliefert ist, da man sich hier zum eigentlichen Hochzeitsmahl¹⁰ bei der Familie des Mannes einfindet.¹¹ Jedoch kann das Judentum nicht als wichtige Quelle ausgeschlossen werden, da andererseits nur in ebendieser Tradition von einem

⁵ Vgl. die Erwägungen zum Brautlied bei der sprachlichen Beschreibung. Damit soll freilich nicht bezweifelt werden, dass jener Ode auch eine in entsprechenden Realien wurzelnde Grundlage zu attestieren ist.

⁶ Für weitere Auskünfte zu symbolisch-typologischen Implikationen dieser Passage vgl. *Drijvers*, Thomasakten 293.

⁷ *Stritzky*, Hochzeit 923.

⁸ *Stritzky*, Hochzeit 923 im Anschluss an *Klijn*, *Acts* (1962) 164-168, der bei seinem Kommentar zu ActThom 4f. insbesondere jüdische Quellen zu Rate zieht. So interpretiert er etwa ActThom 4,6 vor dem Hintergrund der jüdischen Sitte, dass „the whole population of a town was invited to a Jewish wedding by heralds“ (ebd., 165; Hervorh. d. Verf.).

⁹ Vgl. oben die vertiefende Darstellung der Befunde zur Hochzeitsthematik der ersten Tat.

¹⁰ Zu denken wäre allenfalls an das Mahl der jüdischen Vorhochzeit (vgl. *Zimmermann*, *Geschlechtermetaphorik* 236f.), das im Haus des Brautvaters stattfindet, was jedoch durch den Ort des Brautgemachs ab ActThom 9,9a unwahrscheinlich ist, da mit dem Brautgemach die Hauptfeier verbunden ist.

¹¹ Vgl. *Stritzky*, Hochzeit 917 (griechisch), 921 (römisch) und 915 (jüdisch).

(Segens-)Gebet für die Braut im eigenen Elternhaus ausgegangen werden kann,¹² wovon ActThom 9,6-10,7 erzählt.

Methodische Überlegung

Gerade weil bereits diese knappen Ausführungen zeigen, dass das Hochzeitsritual der ActThom keineswegs eindeutig einem bestimmten Traditionskreis zugerechnet werden kann, sollte die Frage nach gesicherten Charakteristika relevanter Hochzeitsüberlieferungen im Mittelpunkt stehen. Deshalb wird im Folgenden soweit möglich auf antike Quellen Wert gelegt.¹³

In einem zweiten Schritt soll jeweils ein Vergleich der dargestellten Tradition zum Ablauf des γάμος der ersten Tat gezogen werden. Damit besteht das Hauptinteresse darin, mittels eines sozialgeschichtlichen Vergleichs das Profil des ActThom 4-16 erzählten Hochzeitsablaufs zu schärfen.

Zunächst ist der Hochzeitsablauf des Judentums wegen der Verwurzelung und Anbindung des Urchristentums an seine Mutterreligion von großem Interesse, während durch die griechische Sprache der ActThom und die Angabe des aktuellen Stadiums der Feier mittels des im griechischen Brauch gängigen¹⁴ Terminus εκδίδωμι πρὸς γάμον (ActThom 4,4e) auch die Erhellung des griechisch-hellenistischen Ritus geboten erscheint. Die den ActThom zugrunde liegende Lokalisierung in Ostsyrien/Edessa und der wegen der politischen Entwicklung anzutreffende Einfluss der römischen Kultur auf die Akten weisen ferner in Richtung der römischen Bräuche.

Wegen der häufig bruchstückhaften Eigenart der Quellen werden diese zwar wenn möglich herangezogen, jedoch werden um der Harmonisierung des jeweils rekonstruierten Ablaufs wegen auch Ergänzungen der Sekundärliteratur berücksichtigt. Dies zeigt freilich gleichzeitig an, wie vage die Aussagen hinsichtlich der konkreten Rekonstruktion antiker Hochzeitsbräuche derzeit bleiben müssen.

5.1.1 Judentum

Gekennzeichnet von einer klaren *Zweiteilung*,¹⁵ lässt sich das jüdische Hochzeitsritual¹⁶ in einen wichtigen vorbereitenden Part gliedern und in einen

¹² Vgl. *Ritzer*, Formen 11 und *Stritzky*, Hochzeit 915. Allerdings spricht „der Brautvater zum Abschied einen Segenswunsch über die Tochter“ (ebd., Hervorh. d. Verf.), was die Vermutung aufkommen lässt, dass der König in ActThom 9,6 diese Tätigkeit an den Apostel delegiert.

¹³ Die Verstehensbasis für die Rekonstruktion der antiken Hochzeit ist freilich das Wissen, dass die Darstellung von einer prinzipiellen Pauschalität nicht dispensiert werden kann und dass es sich um eine je ideale Illustration handelt. So dürften wohl nicht alle Elemente des jeweiligen Rituals immer zur Geltung gekommen sein; ferner geben die Quellen selbst ein differierendes Bild ab, das etwaigen Systematisierungsbestrebungen der Forschung zuwiderläuft (vgl. auch die hermeneutischen Vorbehalte von *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 228f.).

¹⁴ Theophilus aus Antiochien (Ende 2. Jh.), Ad Autolycom III, 27. Vgl. auch *Erdmann*, Ehe 250.

¹⁵ Vgl. *Ego*, Ehe 899.

¹⁶ Eine Darlegung des frühjüdischen Modus findet sich bei *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 230-248, auf die ich mich im Folgenden schwerpunktmäßig stütze. Verwiesen sei auch auf *Archer*, Price 189-206.

Abschnitt der eigentlichen Hochzeit, der sich insbesondere in der „Heimführung der Braut mit Mahl und Brautnacht“¹⁷ manifestiert.

Innerhalb des ersten Teils lassen sich nach der erfolgreichen Werbung (שְׂדוּכִין) um die Braut mit Einwilligung des Brautvaters Brautpreisverhandlungen¹⁸ und die Feststellung der Verlobung (קְדוּשֵׁין) unterscheiden. Dabei sind im Rahmen der Vereinbarungen zum Brautpreis auch Leistungen an die Brautleute von Bedeutung: die Aussteuer des Brautvaters an seine Tochter und die Mitgift, die derselbe an den Bräutigam zu entrichten hat.¹⁹ In der für die ActThom relevanten Zeit ist von zwei schriftlichen Dokumenten auszugehen, dem Hochzeitsvertrag (כְּתוּבָה/auch für den Brautpreis) und der Festsetzung der Verlobung.²⁰ Der Ehekontrakt hat insbesondere „Verpflichtungen und Vereinbarungen für die Ehe und für den Fall der Verwitwung und Scheidung“²¹ mit dem Ziel der finanziellen Sicherheit der Braut zum Gegenstand. Zu den Bestandteilen der Verlobung sind die rechtlich bedeutsame Überbringung einer Urkunde²² unter Gegenwart zweier Bürgen, ein Segenswunsch des Brautvaters, ein Mahl, das von diesem gestiftet wird und das gegenseitige Beschenken des Brautpaares zu zählen. An diese Zeremonie schließt sich der Ruf in das Haus des Bräutigams²³ an, nach dem höchstens eine Frist von zwölf Monaten²⁴ verstreichen darf. Die seit den Verlobungsfeierlichkeiten bestehende Inchoativehe²⁵ stellt dabei Wille und Handeln des Bräutigams der Frau gegenüber²⁶ in den Mittelpunkt.

¹⁷ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 230.

¹⁸ bQid 50a.b weist auf die Bedeutung eines angemessenen Brautpreises zur Gültigkeit der Ehe hin.

¹⁹ Vgl. bKet 67a; bQid 70a, wo vor finanzieller Motivation zur Heirat wegen einer hohen Mitgift gewarnt wird.

²⁰ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 233, zufolge war dies spätestens 93 n.Chr. der Fall – zumindest für den palästinischen Raum. Nach Delling, Eheschließung 722f. ist „für eine Jungfrau mindestens 200, für eine Witwe 100 Denare“ die durchschnittliche Höhe des Brautpreises.

²¹ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 234.

²² Jenes Schriftstück kann insbesondere für das Diasporajudentum reklamiert werden (vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 235), wobei darüber hinaus nach Delling, Eheschließung 722 drei Formen des eigentlichen „Brauterwerbs“ unterschieden werden können: Geschlechtsverkehr, Urkunde, Überreichung eines Geschenks (Münze). Vgl. dazu auch Krauss, Archäologie II 35 und Ritzer, Formen 9, der die erstgenannte Möglichkeit als eine rein juristische Spekulation der Rabbinen bezeichnet.

²³ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 236, beruft sich auf rabbinische Dokumente, nach denen sowohl der Mann als auch die Frau zum Geleit in das Haus des Bräutigams aufrufen konnte.

²⁴ bKet 57b. Diese deutliche zeitliche Zäsur legt die Zweiteilung des jüdischen Rituals nahe, weswegen die drei Phasen, wie sie Falk, Ehe/Judentum 314 (mit „Erwerb der Braut seitens des Bräutigams“ als eigener Abschnitt, der jedoch nicht in dieser Zwischenzeit, sondern schon bei der Verlobung geschieht) postuliert, nicht überzeugen.

²⁵ Die mit der Verlobung mit Blick auf „Eigentumsverhältnisse, Kinderzeugung, Ehebruch, Scheidung und Erbrecht“ (Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 235) weitreichenden Folgen, die bereits der Verlobten den Status einer Ehefrau verleihen (vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar II 393; Delling, Eheschließung 722; Krauss, Archäologie II 36), lassen sich mit der Bezeichnung Inchoativehe benennen (vgl. die Einführung des Begriffs und die Darlegung der Konsequenzen vor dem Hintergrund des Codex Hammurapi [§§ 130.159-61] bei

Den Beginn der Feier im engeren Sinn kann man mit dem Mahl zur Vorhochzeit am Sabbat vor der Hochzeit im Haus des Brautvaters ansetzen.²⁷ Dies ist auch der Ort, an dem am Tag der Hochzeit das Geschehen seinen Ausgang nimmt: Es kommt zu einem ersten Festmahl,²⁸ die Braut wird durch Bad, Salbung und Schmuck mit besonderen Ehren versehen und siedelt nach dem Wunsch ihres Vaters nach einer langen und fruchtbaren Ehe vom Elternhaus zu dem der Familie ihres Mannes unter dem Geleit eines Brautführers²⁹ über – unter reger Anteilnahme von Freunden, geladenen Gästen und der gesamten ortsansässigen Bevölkerung. Das anzutreffende bunte Treiben besteht auch in kulinarischen Elementen wie dem Werfen von Nüssen und gerösteten Ähren durch die Teilnehmer des Zuges, die ihrerseits dem Paar durch auf den Prozessionsweg vergossenen Wein und Öl bzw. mit ausgestreuten Myrten- oder Palmzweigen Ehre erweisen.³⁰ In musikalischer Hinsicht wird diesem Teil der Feier durch Brautpreislieder und den Klang von Instrumenten wie Flöte, Trompete, Harfe, Zither und Pauke³¹ ein festlicher Anstrich verliehen.

Bei der Familie des Bräutigams angekommen, steht im Zentrum der drei- bis vierzehntägigen³² Feierlichkeiten das Hochzeitsmahl, das diesem Abschnitt des Festes seinen Namen gibt und sich in der hebräischen Bezeichnung *מִשְׁתֵּה* dokumentiert, worin sich insbesondere die „herausragende Rolle“³³ des Weines ausdrückt. Erwähnenswert sind bei jener Tafel die mögliche Mitfeier des ganzen

Driver/Miles, Laws I 322-4). Einschränkend dazu sieht *Ritzer*, Formen 10, diese Gleichstellung nur für Judäa als erwiesen an.

²⁶ *Archer*, Price betont nach Betrachtung einiger einschlägiger Quellen (u.a. *Philo*, Spec Leg 3,65-71; *Jos.*, Ap 2,200) „the woman’s passivity“ (154) und interpretiert jene Stellen, die mögliche Wünsche der Braut ansprechen als „nothing more than a formality“ (155).

²⁷ *JosAs* 18,2,5; 20,1; *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 236f. bzw. 236 Anm. 61, referiert zum einen die Deutung der in nachbiblischer Zeit eingeführten Vorhochzeit als Ausgleich eines Mangels gegenüber der Umwelt, wo diese bereits seit alters her etabliert war und zum anderen eine heilsgeschichtliche, wonach die metaphorisch verstandene Vorhochzeit das künftige Heil Israels antizipiert.

²⁸ Darauf weist *bHul* 83a hin, wo vom Schlachten bei Braut und Bräutigam am selben Tag berichtet wird.

²⁹ Zum Brautschmuck vgl. *bKet* 17b (Myrtenkleid; langer Schleier); *bSot* 49b; *JosAs* 18,5f. Der Brautführer ist der engste (unverheiratete) Kamerad des Bräutigams, wobei nach *Strack/Billerbeck*, Kommentar I 500; 501-2e die Zahl zwischen ein und zwei Personen (paritätische Besetzung von jeder Seite des Paares) schwankt. Zur Diskussion der Einrichtung des Brautführers vgl. *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 244-6 und *Archer*, Price 203-5, die eine geschlechterdifferente Aufteilung der Brautführer konstatieren zu können glaubt (204f.). Zur großen Zahl der Zugteilnehmer *bKet* 17a (12000 Personen, 6000 Posaunenbläser).

³⁰ Vgl. die in *bBer* 50b genannten Ähren und Nüsse; *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 237f.

³¹ Vgl. *bSot* 49a (Trommel); *bKet* 17a; *Krauss*, Archäologie II 40; *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 238.

³² Vgl. *Krauss*, Archäologie II 41 (bei einer Witwe auch nur ein Tag möglich); *Stritzky*, Hochzeit 915.

³³ *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 238 (*bBer* 50b; *bSot* 48a). Der Lobpreis Jahwes und die Bitten für das Eheglück werden mehrmals über dem Wein (vgl. *Ritzer*, Formen 12f.) wiederholt. *Gesenius*, Handwörterbuch 474, gibt innerhalb des Bedeutungsspektrums von *מִשְׁתֵּה* zunächst allgemein „das Trinken“ an.

Festzugs, der $\nu\iota\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\mu\phi\hat{\omega}\nu\omicron\varsigma$,³⁴ die eventuelle Absenz der Braut, die sich in das Brautgemach zurückzieht,³⁵ der vom Bräutigamsvater gesprochene Hochzeitssegens, der täglich wiederholt wird und neben dem Preis Jahwes als Spender allen Lebens das Brautpaar bzw. nur den Bräutigam³⁶ zum Ziel hat und die Salbung der Häupter mit Öl.³⁷ Ferner gehört zum Hochzeitsmahl auch das rituelle Zerschmettern eines wertvollen Bechers.³⁸ Das geschmückte, eigens errichtete³⁹ Brautgemach⁴⁰ (חופּה) dient als Ort der sexuellen Vereinigung des Brautpaares am ersten Abend der Hochzeitswoche,⁴¹ wobei der Bräutigam während dieser Zeit tagsüber der Feier beiwohnt, die Braut jedoch im Brautgemach weiterhin ihren ausschließlichen Aufenthalt nimmt. Der bzw. die Brautführer halten sich dabei nachts in der Nähe des Paares auf, um etwa bei mangelnder Virginität der Frau Zeugen zu sein.⁴² Während der Hochzeit trägt das Brautpaar einen aus verschiedenen Stoffen bestehenden Kranz, wobei sich der besonders festliche Schmuck der Braut auch in deren Brautschleier zeigt, den sie über die ganze Feiardauer hinweg trägt.⁴³

Abstrahiert von dieser konkreten Ausgestaltung der frühjüdischen Hochzeit ergibt sich damit folgende Ritualstruktur:⁴⁴

A) Inchoativehe (Handlungsort: Haus der Braut)

1. Werbung um Braut mit Einverständnis des Brautvaters (שְׂדוּכִין)
2. Brautpreis (כְּתוּבָה)
 - a) Verhandlungen; Aussteuer an Braut; Mitgift an Bräutigam (je durch Brautvater)
 - b) Vertrag mit Brautpreis und finanziell-ethische Regelungen für die Ehe
3. Verlobung (קְדוּשִׁין)

³⁴ $\nu\iota\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \nu\upsilon\mu\phi\hat{\omega}\nu\omicron\varsigma$ ist der ins Griechische übersetzte Ausdruck בְּנֵי חוּפּה (*Strack/Billerbeck*, Kommentar I 500) bzw. בְּנֵי גְנָנָא (vgl. *Krauss*, Archäologie II 40f.). Nach JosAs 21,8 werden eigens zum Mahl Gäste geladen.

³⁵ Vgl. *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 238f., der einen frühen Rückzug der Braut bereits vor dem Mahl am ersten Tag annimmt und sich damit *Archer*, Price 198f. anschließt, die auf talmudische Quellen (bBer 30b; bKer 3,15a; bTaan 14b) rekurriert. Vgl. in diesem Sinn auch Mt 22,2, wo ein König $\tau\hat{\omega}\ \nu\iota\hat{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ eine Hochzeit stiftet (ποιέω). Die Anwesenheit der Frau nimmt dagegen *Strack/Billerbeck*, Kommentar I 505.515w an, was *Krauss*, Archäologie II 41 und *Ritzer*, Formen 13, mit dem jeweiligen Bezug auf mPes 86b und bKet 17a übernehmen.

³⁶ bKet 7a-8a; *Archer*, Price 199, spricht bei Berücksichtigung der Abwesenheit der Braut von „the blessing of the bridegrooms“. Vgl. aber die Überlieferung eines Hochzeitssegens in bKet 8a, wo beide Brautleute genannt werden (*Ritzer*, Formen 12).

³⁷ Vgl. bKet 17a.

³⁸ *Archer*, Price 200, deutet den in bBer 30b-31a erwähnten Brauch in zwei Richtungen: als geschichtliche Reminiszenz an die Zerstörung Jerusalems und als apotropäische Maßnahme der Dämonenabwehr, die besonders in fröhlichen Gesellschaften ihr Unwesen treiben.

³⁹ OdSal 42,9: „das Brautgemach, das aufgespannt ist im Haus der Brautleute“ (Übers. v. *Lattke*, Oden 213).

⁴⁰ Nach *Schmid*, Brautgemach 526, sollte es nach 70 n.Chr. nur dürftig eingerichtet werden.

⁴¹ Zur Hochzeitswoche vgl. JosAs 21,8; in JosAs 21,9 wird der erste Beischlaf erst danach angesetzt.

⁴² Vgl. *Archer*, Price 203-206 und *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 239f.

⁴³ Vgl. ebd., 243f.

⁴⁴ Die Gliederung orientiert sich prinzipiell am chronologischen Ablauf, enthält aber auch diverse „gleichzeitige“ Elemente einzelner Ritualaspekte.

- a) Übergabe einer Urkunde an Braut unter zwei Zeugen
 - b) Segen des Brautvaters
 - c) Mahl
 - d) Gegenseitiges Beschenken
4. Ruf in Haus des Bräutigams

- Frist von bis zu zwölf Monaten -

B) Konsummativehe⁴⁵

I. Sabbat vor Hochzeit: Mahl der Vorhochzeit bei Familie der Braut

II. Hochzeitstag

1. Haus der Braut
 - a) Bad, Salbung, Schmücken der Braut
 - b) Mahl
 - c) Segen des Brautvaters über Braut
2. Zwischenstatus: Geleit der Braut zum Haus des Bräutigams
 - a) Brautführer geleitet Braut
 - b) Zug aus gesamter ansässiger Bevölkerung
 - c) musikalische, kulinarische und symbolische Aspekte
3. Haus des Bräutigams
 - a) verschleierte Braut findet sich im Brautgemach ein; verbleibt dort?
 - b) Hochzeitsmahl (חֲתָנָה); Beteiligung aller Prozessionsteilnehmer?:
Hochzeitssegens des Bräutigamsvaters
Salbung der Häupter
Zertrümmerung eines kostbaren Bechers
 - c) abends sexuelle Vereinigung des Brautpaares im Brautgemach (חֲתָנָה)
 - d) Aufenthalt der Brautführer in Nähe des Paares

III. Hochzeitswoche mit analogem Ablauf zum Hochzeitstag

5.1.2 Grundsätzliche Aspekte für die erste πράξις

Insgesamt fällt hinsichtlich des Schauplatzes auf, dass zahlreiche Anteile der frühjüdischen Hochzeitsfeierlichkeiten *im Haus der Braut* stattfinden: von den Einzelaspekten der Inchoativehe über das Mahl der Vorhochzeit bis hin zum ersten Teil des Hochzeitstages. Darin und in vielen Einzelhandlungen⁴⁶ sind Gemeinsamkeiten zur andrapolitanischen Hochzeit zu sehen.

⁴⁵ Kosummativethe als Bezeichnung für die eigentlichen Hochzeitsfeierlichkeiten bezieht sich auf dreierlei Vollzüge, die einen jeweiligen Höhepunkt bilden: einen topografisch-brautspezifischen durch das Geleit an den künftigen Lebensmittelpunkt, einen gesellschaftlich-kulinarischen durch die festliche Tafel und einen sexuell-paarspezifischen durch die Institution des Brautgemachs (für deren Bedeutung vgl. die Zeugenschaft der Brautführer und den geprägten Ausdruck „die sieben Tage der Chuppa“ [Krauss, Archäologie II 42]).

⁴⁶ Vgl. etwa die Geschenke des Brautvaters an das Brautpaar, den Segen des Brautvaters (der ActThom 10 an Thomas delegiert wird), die geschmückte Braut, rituelle Handlungen wie

Andererseits spielt die Feier in Andrapolis *ausschließlich* im räumlichen Kontext des *Brautvaters* und eine Familie des Bräutigams wird zudem mit keiner Silbe erwähnt. Spätestens in dem sich durch das Geleit der Braut zum Haus des Bräutigams symbolisierenden Übergangsritual ist der Handlungsort im jüdischen Hochzeitsritual definitiv das *familiäre Umfeld des Bräutigams*. Wenn in den ActThom gar das Geschehen im Brautgemach im Haus der Braut verortet wird, so spricht dies zusätzlich *gegen eine direkte Übertragbarkeit des jüdischen auf das andrapolitanische Hochzeitsritual*.

5.1.3 Hellenismus

Das griechisch-hellenistische Hochzeitsritual⁴⁷ weist im Vergleich zum jüdischen hinsichtlich der zeitlichen Dauer eine wesentlich kompaktere Struktur auf. Die drei ineinander übergehenden Abschnitte lassen sich einteilen in Vorfeier (προαύλια/προτέλεια/προγάμια), Hauptfeier (γάμος bzw. γάμοι/ἑκδοσις/τέλος) und Nachfeier (ἐπαύλια).⁴⁸ Bei den προαύλια im Haus der Braut stehen im Mittelpunkt die Beobachtung günstiger Vorzeichen,⁴⁹ Opfer für die dem Terrain der Ehe zugeordneten Götter (θεοὶ γαμηλίοι) wie Zeus und Hera, die Weihe des Kinderspielzeugs und einer Haarlocke der Braut⁵⁰ an jene Götter und die wichtige Zeremonie des Brautbades. Dabei schöpft ein nicht verwaistes Kind (παῖς ἀμφιθαλής) in einem eigens bereit gestellten Behältnis (λουτροφόρος) Wasser aus einer Quelle für ein rituelles Bad der Brautleute.⁵¹

Der mittlere, tags darauf folgende Teil der Hochzeitsfeier und zugleich ihr Kernstück beginnt mit dem Festessen und erneuten Opfern⁵² in einer Tempelanlage bzw. im οἶκος der Braut,⁵³ die sich dort an einem ihr zugedachten

Salbung, Gebete und symbolisches Zerbrechen von Gegenständen (Flöte der αὐλήτρια ActThom 9,2d.e), Mahl, Brautgemach und das Figureninventar.

⁴⁷ Immer noch instruktiv mit vielen Belegstellen sind die Ausführungen von *Heckenbach*, Hochzeit 2129-2131 und *Erdmann*, Ehe 250-261; von den jüngeren Beiträgen ist insbesondere *Reinsberg*, Ehe 49-70, mit zahlreichen ikonografischen Belegen zu erwähnen.

⁴⁸ Vgl. *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 250. Diesem Feiernkonglomerat geht die juristisch verbindliche ἐγγύησις voraus, die in der hellenistischen Epoche „den Charakter einer Konsenserklärung“ (συγχώρησις; ebd., 249) mit einem höheren Maß an Geschlechtergerechtigkeit besitzt, jedoch keine besondere rituelle Ausgestaltung erfährt (*Erdmann*, Ehe 250).

⁴⁹ So sollte unbedingt vermieden werden, dass der Unglück verheißende, mythische Vogel κρέξ auftaucht (vgl. *Erdmann*, Ehe 252). Die προαύλια konnten nach *Heckenbach*, Hochzeit 2129 „einen oder einige Tage vor der Hochzeit“ stattfinden bzw. am Hochzeitstag selbst (*Stritzky*, Hochzeit 916). Abhängig von den religiös-politischen Bedürfnissen und den finanziellen Möglichkeiten der Beteiligten wird man damit eine gewisse Bandbreite des Umfangs der προαύλια anzunehmen haben.

⁵⁰ Beispielsweise an die jungfräuliche Göttin Artemis als Ersatz für das Verlieren der Jungfräulichkeit (vgl. *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 250; *Erdmann*, Ehe 252 Anm. 8).

⁵¹ Vgl. *Erdmann*, Ehe 251-253; *Oswald*, Hochzeitsbräuche 649; *Stritzky*, Hochzeit 915-917 mit Diskussion der Bedeutung des Brautbades (916f.), das *Heckenbach*, Hochzeit 2129 aufteilt: ein Bad der Brautleute und eines, das der Braut allein vorbehalten bleibt.

⁵² Das bei Ende des 2. Jh. n.Chr. schreibenden *Athen*. V, 185b, überlieferte τῶν τε γαμηλίων θεῶν ἔνεκα kann als Anspielung auf die morgendliche Opferhandlung gelesen werden.

⁵³ *Erdmann*, Ehe 254f. gibt diese inschriftlich bezeugten Optionen unter Verweis auf zu enge Privaträume an.

Tisch mit Freundinnen im Hochzeitssaal einfindet. Das Paar wie auch die geladenen Gäste sind bekränzt⁵⁴ und in weiße Gewänder gekleidet, wobei eine Brautjungfer (νυμφεύτρια) die Braut verschleiert⁵⁵ hat. Der mit stacheligen Pflanzen bekränzte παῖς ἀμφιθαλής geht bei der Feiargesellschaft umher, indem er Brot verteilt und die Worte spricht: ἔφυγον κακόν, εὖρον ἄμεινον. Gegen Ende des Mahles findet die Entschleierung (ἀνακαλυπτήρια) der Braut statt, die mit dem Beschenken der Braut von Bräutigam bzw. Gästen verbunden ist, worauf Opferhandlungen in Form von Libation den Abschluss der Tafel bilden.⁵⁶

Der zweite wichtige Abschnitt am Hochzeitstag ist die abendliche Heimführung der Braut⁵⁷ in das Haus des Bräutigams, ihres neuen κύριος, dessen Rolle zuvor der Brautvater bzw. dessen Vertreter eingenommen hatte.⁵⁸ Die junge Frau wird vom Bräutigam und dem Brautführer (παράνυμφος) auf einem besonderen Wagen⁵⁹ geleitet. Weitere Einzelpersonen sind die Brautmutter, die ihre Tochter mit Fackeln begleitet, ein Zugführer (προηγητής), sowie Knaben (παῖδες προπέμποντες) und geladene Gäste, die das Hochzeitslied, den ὑμέναιος,⁶⁰ singen. Ritualisierte Handlungen vor dem Eingang in das Brautgemach sind zu sehen in der Mitführung von Haushaltsutensilien wie eine Pfanne zum Zubereiten von Getreide als Fruchtbarkeit verheißendes Zeichen, ebenso im Empfang des Brautpaares durch die Eltern des Bräutigams mit dem Überreichen einer Quitte oder Dattel und des Hochzeitskuchens, von dem der Bräutigam seiner Braut ein Stück überreicht. Ferner finden sich apotropäische Riten wie die Befestigung einer Mörserkeule am Türpfosten des Raumes für die Hochzeitsnacht. Die Aufnahme in den οἶκος des Bräutigams und zugleich die Einführung in einen Aspekt der neuen Rolle wird im ritualisierten Umschreiten des Herdes evident, währenddessen auf die Braut ein Regen von getrockneten Feigen und Nüssen (καταχύσματα) niedergeht. Nach einer Belehrung⁶¹ vor dem mit Blumen ausgestatteten Brautgemach (νύμφων, θάλαμος, πασός) wird das Brautpaar von der νυμφεύτρια hineingeführt. Das Brautgemach wird nun verschlossen und von einem Türsteher (θυρωρός) bewacht, während das Brautkammerlied (ἐπιθαλάμιον) gesungen wird.⁶²

⁵⁴ Chariton, Kallirhoe III,2,15, zufolge ist gar πᾶσα ἡ πόλις στεφανωμένη.

⁵⁵ Luc., Symp 8, spricht davon, dass die Braut πάνυ ἀκριβῶς ἐγκεκαλυμμένη ist.

⁵⁶ Zur Libation vgl. Athen. XI, 475a (κῆνοι δ' ἄρα πάντες καρχήσιά τ' ἦχον κάλειβον). Vgl. Oswald, Hochzeitsbräuche 649f. und Stritzky, Hochzeit 917f. Hervorzuheben ist die Teilnahme von Frauen am Hochzeitssymposion, was bei anderen Symposien nicht möglich ist und somit ein Moment der Rolleninversion darstellt. Prinzipiell ist es dabei „als ein übliches Gelage“ (Reinsberg, Ehe 57) einzuschätzen.

⁵⁷ Reinsberg, Ehe 60 spricht von „der zeremoniellen Umsetzung der Ekdosis“.

⁵⁸ Der Begriff des κύριος bezeichnet damit – zumindest in klassischer Zeit – die jeweils männliche Dominanz über die Frau (vgl. Ritzer, Formen 14.19; Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 249.254).

⁵⁹ Luc., Symp 47, nennt ein nicht näher umschriebenes ζεύγος, auf dem der Bräutigam die Braut in sein Haus transportiert.

⁶⁰ Vgl. den ὑμέναιος, der nach Chariton, Kallirhoe I,1,13, κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν gesungen wird, zum Personeninventar vgl. Heckenbach, Hochzeit 2130.

⁶¹ Vgl. Ritzer, Formen 21, mit Bezug auf die Demeterpriesterin Thebens.

⁶² Zu den Geschehnissen um die Heimführung der Braut, ihrer Einführung in das Haus des Bräutigams und begleitenden Riten vgl. Erdmann, Ehe 256-61, der einzelne Lokaltraditionen

Die auf den Tag des Hauptfestes folgenden ἐπαύλια bestehen in Geschenken an das neu vermählte Paar bzw. die Ehefrau, Dank- und Bittopfer an die Götter sind anzutreffen, ebenso wie ein Mahl im Haus des Bräutigams und damit an jenem Ort, der von nun an den neuen Lebensmittelpunkt der Braut bildet. Mit der schriftlichen Dokumentation der Vermählung, einem Vermerk in der Phratrienliste, finden die Hochzeitsbräuche ihren Abschluss.⁶³

Die Ritualstruktur der griechisch-hellenistischen Hochzeitsfeier lässt sich damit wie folgt schematisch darstellen:

I. Vorfeier im Haus der Braut (προαύλια/προτέλεια/προγάμια)

1. Mantische Aktivitäten
2. Götterspezifische Zuwendungen
 - a) Opfer
 - b) Übergabe persönlicher Gegenstände der Braut (Kinderspielzeug, Haarlocke)
3. Brautbad

II. Hauptfeier (γάμος bzw. γάμοι/ἐκδοσις/τέλος)

1. Hochzeitsmahl im Tempel bzw. Haus der Braut mit geladenen Gästen
 - a) Opfer
 - b) Entschleierung und Beschenken der Braut
 - c) Libation
2. Zwischenstatus: abendliches Geleit der Braut zum Haus des Bräutigams
 - a) Brautführer und Bräutigam geleiten Braut
 - b) Einzelpersonen
 - c) Singen des Hochzeitsliedes (ὕμναιος)
 - d) Fruchtbarkeitssymbolik
3. Einführung in den οἶκος des Bräutigams
 - a) fertilisierend-apotropäische Einzelriten mit Rollenzuweisung
 - b) Geleit in das Brautgemach mit Anstimmen eines Liedes (ἐπιθαλάμιον)

III. Nachfeier im Haus des Bräutigams (ἐπαύλια)

1. Beschenkung
2. Opfer
3. Mahl
4. Eintragung in Phratrienliste

abhebt (259-261), *Reinsberg*, Ehe 59-66 mit Konzentration auf den Ablauf im Haus des Bräutigams (62-66) und *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 252-254.

⁶³ Vgl. *Heckenbach*, Hochzeit 2131 und *Reinsberg*, Ehe 66-70, die ikonografische Darstellungen der Geschenke für die neue Hausfrau (Gewürzschalen, Tücher, Teppiche, Weihrauchfass, diverse Gefäße) bietet. *Erdmann*, Ehe 261, berichtet von der Geschenkübergabe mit „Fackel- und Flötenbegleitung“.

5.1.4 Grundsätzliche Aspekte für die erste πράξις

Ein vergleichender Blick auf die ActThom 4-16 erzählte Hochzeit lässt einige Analogien mit allen drei Teilen der griechischen Ritualstruktur hervortreten. Grundsätzlich ereignet sich in beiden Fällen ein Großteil der Feierlichkeiten *im häuslichen bzw. familiären Kontext der Braut(-familie)*. Auch können in jedem Teil einzelne Entsprechungen festgehalten werden: Bei den προαύλια wird auf besondere Vorzeichen für die Neuvermählten geachtet, was in den ActThom durch die Prophezeiung des Thomas geschieht. Besonders fällt hinsichtlich des γάμος-Teils auf, dass – wie in der Hochzeit von Andrapolis – im Kontext der Fokussierung auf die Brautfamilie selbst das Mahl im Haus der Braut stattfindet. Die Besenkung bei den επαύλια korrespondiert schließlich mit dem Herbeibringen eines gedeckten Tisches für das Brautpaar am Morgen nach der Hochzeitsnacht in der ersten Tat (ActThom 13,3).

Überdies existieren *bis in den Wortlaut hinein Gemeinsamkeiten* zwischen den griechisch-hellenistischen Hochzeitsbräuchen und den ActThom. So begegnen sowohl verschiedene Termini als auch ihre Verwendung in beiden Vergleichsmaterialien in gleicher oder auch abgewandelter Form. Konkret sind beispielhaft zu nennen γάμος bzw. die pluralische Form γάμοι,⁶⁴ ἔκδοσις als pointierte Beschreibung des „Herausgabe“ der Braut durch den Brautvater an den Bräutigam (ActThom 4,4e; 9,7b) oder der gesungene ὑμέναιος⁶⁵.

Große *Unterschiede* zeigen sich darin, dass in der ersten πράξις die ganze Feier im häuslichen Umfeld der Braut platziert ist, kein Übergang der Braut in das Haus des Bräutigams stattfindet und selbst das Geschehen im Brautgemach im Haus der Braut erzählt wird. Während im griechischen Ritual besonders nach günstigen Prodigien für das Brautpaar gesucht wird, ist es in den Akten der prophezeite Tod eines Weinschenks (ActThom 6,2f; 9,3f.). Angesichts derselben Sprache sind hier zudem Abwandlungen bei den Begrifflichkeiten und entsprechende Neuakzentuierungen besonders zu berücksichtigen. So spielt das ὑμένω (ActThom 8,1a) nach dem Brautlied (!) des Thomas auf den ὑμέναιος an, das Hochzeitslied⁶⁶ selbst wird jedoch als ᾠδή (ActThom 6,4b; 8,1a) bezeichnet, was eine *begriffliche Abgrenzung* markiert. Darüber hinaus erfolgt die in den ActThom beschriebene ἔκδοσις vor dem Hintergrund des griechisch-hellenistischen Rituals⁶⁷ letztlich nicht als Übergabe der Braut an ihren Bräutigam als neuen κύριος, sondern als eine ἔκδοσις *des Brautpaares an den κύριος Jesus*.⁶⁸

⁶⁴ Vgl. ActThom 4,5a.6b.7b.10c (γάμοι), wo die Hochzeitsfeier und ActThom 4,4e (γάμος), wo die Hochzeit als Anlass bzw. die Ehe gemeint ist.

⁶⁵ Vgl. ὑμένω (ActThom 8,1a).

⁶⁶ Vgl. die entsprechenden Ausführungen zum Brautlied in dieser Studie.

⁶⁷ Vgl. die ἔκδοσις in dieser Verwendung ActThom 4,4e.

⁶⁸ In der griechischen Nomenklatur eindrucksvoll beschreibt dies ActThom 13,1b.c: ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ καὶ ἑαυτοὺς ἐκδότους ἔδωκαν αὐτῷ.

5.1.5 Römischer Hochzeitsritus

Grundsätzlich ist im römischen Traditionskreis⁶⁹ die *manus*-Ehe, bei der die Frau ihren *pater familias* verlässt und in die *manus* ihres Gatten übergeht, von der *manus*-freien Ehe zu unterscheiden, die den Verbleib der Braut in der Familie vorsieht. Während der Kaiserzeit vollzieht sich eine Entwicklung hin zur zweitgenannten Eheform, wobei einzelne Elemente der älteren beibehalten werden.⁷⁰

Analog zum hellenistischen Brauch ist bei der Vermählung der Römer nur im Bereich der eigentlichen Hochzeit⁷¹ eine deutliche Ritualstruktur festzustellen, die sich ebenso auf drei Tage mit Vor-, Haupt- und Nachfeier erstreckt. Eine Konzentration auf die Braut zeigt sich bereits am Vorabend vor der Hochzeitsfeier, indem diese ihre Mädchentoga (*toga praetexta*) und ihr Spielzeug aus der nun endenden Kindheit etwa der *Fortuna*⁷² weiht, sich selbst mit der rein weißen *toga recta* bzw. *regilla* neu einkleidet und die Kopfbinde der Verheirateten⁷³ trägt. Auch wird ihr Schmuck angelegt, insbesondere ein gelb-rotes Tuch (*flammeum*) am Kopf in Verbindung mit zu einem Kranz geflochtenen Blumen; ihr Haar wird aufwändig frisiert.⁷⁴ Die Häupter der Gäste, wie auch des anwesenden Bräutigams sind bereits bei dieser Vorfeier bekränzt, wobei ebenso die Elternhäuser von Braut und Bräutigam geschmückt sind.⁷⁵

Im Haus der Braut spielt der erste große Teil der eigentlichen Hauptfeier: Nach der Einholung günstiger Auspizien bzw. einer Eingeweideschau und der Ausfertigung eines schriftlichen Dokuments (*tabula nuptialis*), das Art und Höhe der Mitgift festhält und den Grund der Vermählung *liberorum quaerendorum causa* angibt,⁷⁶ folgt die verbale (Erklärung des *consensus*), mit Gestik (*dextrarum*

⁶⁹ Eine auf das Wesentliche beschränkte Erläuterung mit zahlreichen Belegen findet sich wiederum bei *Heckenbach*, Hochzeit 2131-2133.

⁷⁰ Dazu gehört etwa das Aufkommen von Eheurkunden, in denen das finanzielle Moment des früheren Brautkaufs fortwirkt (s.u.; vgl. *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 255).

⁷¹ Dieser ist eine (rechtlich nicht bedeutsame: vgl. *Heckenbach*, Hochzeit 2131) Verlobung vorgeschaltet, die bereits lange (der zu Beginn des 5. Jh. schreibende *Macrobius* spricht in Sat 1,6,29 [Eysenhardt] von einer *filia data*, die später geheiratet wird) vor dem Erreichen des Mindestalters (nach *Tertullian*, *Virg* vel 11, Mädchen 12, Jungen 14 Jahre mit der Begründung *ex lege naturae*) der zu Vermählenden stattfinden kann. Sie besteht aus einem formfreien Vertrag, einem Mahl und der Übergabe eines metallenen Verlobungsringes an die Braut, der nach *Gellius*, *Noctes Atticae* 10,10, an jenem Finger der linken Hand getragen wird, „qui minimo est proximus“. Vgl. *Ritzer*, Formen 21.

⁷² So *Arnobius*, *Adv nat* 2,67 („puellarum togulae Fortunam defertae ad Virginalem“), der seine Verteidigung des Christentums Ende des 3. Jh. verfasst.

⁷³ *Prop* 4,11,34: „vinxit (...) altera vitta comas.“

⁷⁴ Vgl. *Plut*, *Quaest Rom* 285 B-C. *Prop* 4,3,15f. *Arnobius*, *Adv nat* 2,67, nennt eine *hasta caelibaris*, eine, wie *Georges*, *Wb* 901, interpretiert, „kleine Lanze, mit deren Spitze das Haar der Braut in Flechten od. Locken abgeteilt wurde“.

⁷⁵ Zur Vorfeier vgl. *Blanck*, Einführung 108, der auch *Vesta* als Adressatin des vorhochzeitlichen Opfers nennt und *Oswald*, Hochzeitsbräuche 651, mit erklärenden Anmerkungen zu Einzelriten; ferner *Ritzer*, Formen 25 und *Stritzky*, Hochzeit 919f.

⁷⁶ Vgl. *Ritzer*, Formen 27, der „das ehemals punische Afrika“ als Grund für die Übernahme des Vertrags in den römischen Ritus annimmt, wogegen *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 255, für die vormalige *coemptio* ([Schein-]Kauf der Braut) beim genuin römischen Brauch votiert.

iunctio) unterstützte Eheschließung vor einer in erster Ehe verheirateten Frau (*matrona*).⁷⁷ Hieran schließt sich ein Tieropfer an bzw. in der besonders feierlichen Variante der *confarreatio* die Darbringung von Früchten und eines Speltkuchens durch den *flamen dialis*, die zugleich den Übergang zum Hochzeitsmahl (*cena nuptialis*) markiert.⁷⁸ Die sich hierauf anschließende, abendliche Überführung (*domum deductio*) der Braut zum Haus ihres Bräutigams nimmt seinen Anfang mit der symbolischen Entführung der Frau, wird durch Fackeln und Flötenspiel begleitet und setzt einen Akzent mit dem Verweis auf die künftige Rolle der Braut als Hausfrau.⁷⁹ Ankunft und Einführung in den neuen Hausstand wird von Fruchtbarkeit spendenden und Dämonen abwehrenden Einzelriten wie dem Bestreichen der Türpfosten mit Öl und Fett flankiert. Nach der Aufnahme in das Haus mit der Übergabe von Wasser und Feuer an die Braut durch ihren Bräutigam, einem kurzen Gebet und dem Opfer eines *as*, das die Frau den Laren am Herd weiht, wird das Paar durch die *matrona* in das Brautgemach (*thalamus*) geführt.⁸⁰

Bei der Nachfeier am folgenden Tag (*reposita*) lassen sich nennen der Empfang von Verwandten der Frau, ein Opfer an die für das Eheglück zuständigen Götter und das Beschenken der Braut mit der Morgengabe des Bräutigams. Mit einem gemeinsamen Mahl finden die Feierlichkeiten schließlich ein Ende.⁸¹ Damit besitzt der römische Eheschließungsritus folgende Struktur:

I. Feier am Vorabend

1. Braut

- a) Opfer (Mädchentoga und Kinderspielzeug)
- b) Neueinkleidung
- c) Anlegen von Schmuck/Haartracht

2. Umfeld

- a) Bekränzung von Bräutigam und Gästen
- b) Schmücken der Elternhäuser

II. Hauptfeier

1. Haus der Braut

- a) Auspizien/Eingeweideschau
- b) Ausfertigung der Eheurkunde (*tabula nuptialis*)
- c) Eheschließung vor *pronuba*:

consensus

dextrarum iunctio

⁷⁷ Vgl. *Heckenbach*, Hochzeit 2132.

⁷⁸ Vgl. *Oswald*, Hochzeitsbräuche 651.655, die herausstellt, dass während der *confarreatio* den auf Stühlen sitzenden, durch ein Schafsfell verbundenen Brautleuten Fruchtbarkeit zugesprochen wird (ebd., 651).

⁷⁹ *Heckenbach*, Hochzeit 2133, weiß von Spindeln, die bei dem Zug mitgeführt werden und damit auf eine typische Frauentätigkeit verweisen.

⁸⁰ Vgl. *Blanck*, Einführung 108f., *Heckenbach*, Hochzeit 2133 und *Stritzky*, Hochzeit 921.

⁸¹ Zur *reposita* vgl. *Heckenbach*, Hochzeit 2133, *Oswald*, Hochzeitsbräuche 656, die weniger die Braut in den Mittelpunkt stellt und *Ritzer*, Formen 26.

- d) Opfer/*confarreatio* durch *flamen dialis*
- e) Hochzeitsmahl (*cena nuptialis*)
- 2. Zwischenstatus: abendliches Geleit der Braut zum Haus des Bräutigams (*domum deductio*)
 - a) Brautraubgestus des Bräutigams
 - b) Prozession mit Fackeln und Flöten
 - c) Rollenzuweisung
- 3. Einführung in das Haus des Bräutigams
 - a) fertilisierend-apotropäische Einzelriten mit Aufnahme in Hausgemeinschaft und -kult
 - b) Gebet/Opfer
 - c) Geleit zum *thalamus* (*pronuba*)

III. Nachfeier (*repositio*)

- 1. Braut
 - a) Empfang von Verwandten
 - b) Opfer
 - c) Morgengabe des Bräutigams
- 2. gemeinsames Mahl

5.1.6 Grundsätzliche Aspekte für die erste *πρόξις*

Ähnlich wie bei den griechisch-hellenistischen tauchen auch bei den römischen Hochzeitsbräuchen zahlreiche Aspekte auf, die als *sozialgeschichtliche Anleihen* für die andrapolitanische Hochzeit der ersten Tat gesehen werden können. Als Beispiele seien genannt die Bekränzung der Festgesellschaft (ActThom 5,5b.7), mantisch-religiöse Aktivitäten (ActThom 6,3; 10), das Hochzeitsmahl im Haus der Braut (ActThom 5,1.5; 8,13) und das Geleit zum Brautgemach (ActThom 9,9).

Im *Unterschied* zum dreitägigen römischen Hochzeitsritual finden die Ereignisse in Andrapolis an einem bzw. zwei (ActThom 13,3) Tagen statt. Als markante Einzelabweichung fällt auf etwa der über den üblichen Körperschmuck hinausgehende Rohrstockgestus des Apostels⁸² (ActThom 5,8). Insbesondere fehlt in den ActThom die Überführung der Braut in das Haus der Bräutigams, die nicht nur die römischen, sondern auch die jüdischen und griechischen Hochzeitsbräuche prägt.

5.1.7 Resümee

Die drei skizzierten Hochzeitsrituale und ihre verschiedenen Bräuche erweisen sich als teilweise (hoch)interessant für die Beleuchtung der sozialgeschichtlichen Hintergründe der in der ersten *πρόξις* erzählten Hochzeit. Insbesondere fällt auf, dass zahlreiche Einzelbräuche bzw. – riten aus den verschiedenen Kulturkreisen

⁸² Vgl. *Drijvers*, Thomasakten 296, *Klauck*, Apostelakten 162, die darin berechtigterweise eine Versinnbildlichung des leidenden Jesus sehen (vgl. den Stock haltenden Jesus Mt 27,29 par. Mk 15,19, wo allerdings die Soldaten Jesus mit einem *κάλαμος* schlagen, was ActThom 6,1b der Weinschenk – jedoch mit bloßen Händen – an Thomas vollzieht).

konkrete sozialgeschichtliche Referenzgrößen für die andrapolitanische Hochzeit darstellen. Gleichzeitig hebt sich *kein bestimmtes Hochzeitsritual als Ganzes als besonders kulturgeschichtlich einflussreich* für die erste Tat ab.⁸³

Besonders stellt das griechische Ritual wegen der terminologischen Gemeinsamkeiten einige vergleichende Beobachtungsmöglichkeiten zur Verfügung. Es fällt auf, dass einschlägige Begriffe verwendet und *für die Soteriologie der ActThom umgedeutet* werden. So meint etwa die in den ActThom aufgenommene ἔκδοσις nicht wie im hellenistischen Kontext die Herausgabe der Braut an den Bräutigam, sondern die des Brautpaares an den neuen κύριος Jesus (ActThom 13,1b.c).⁸⁴

Neben diesen konkreten begrifflich-inhaltlichen Umdeutungen existieren bei der andrapolitanischen Hochzeit ferner *grundlegende Differenzen zu allen untersuchten Traditionskreisen* hinsichtlich der Topographie und der Figurenkonstellation: Das Brautpaar taucht mit keiner Silbe beim Symposion bzw. bei der Feier auf, die Hochzeit wird ausschließlich im Haus der Braut verortet und dementsprechend fehlt jegliche Überführung der Braut in das Haus des Bräutigams.

Wie die vertiefenden Befunde zur Hochzeitsthematik⁸⁵ zeigen, werden in der ersten πράξις alle (!) relevanten Termini sowohl wörtlich-konkret als auch im übertragenen Sinn bzw. metaphorisch verwendet. Ein derart deutliches bzw. umfangreiches metaphorisches Pendant lässt sich bei den hier skizzierten Hochzeitsritualen nicht finden.⁸⁶ Damit weist – im Unterschied zu anderen antiken Befunden – die *Hochzeit der ActThom* über die konkrete Erzählung hinaus und scheint vielmehr einen *Verweischarakter*⁸⁷ zu besitzen.

Die sozialgeschichtliche Perspektive auf die erste Tat legt insofern mit Nachdruck offen, dass die ActThom 4-16 erzählte Hochzeit insbesondere ein *kreatives und intelligent aufgebautes Sprachspiel* ist, das *bekannte Realien aufgreift, für eigene Zwecke adaptiert und soteriologisch ausbaut*: Es geht um eine Hochzeit der besonderen Art, die herkömmlichen γάμοι (ActThom 4,5a) werden diskreditiert, der γάμος ἄφθορος καὶ ἀληθινός (ActThom 12,10d) wird etabliert. Daher besteht der nächste folgerichtige Schritt darin, nach den motiv- bzw. traditionsgeschichtlichen Implikationen jenes in der ersten πράξις dargestellten ἕτερος γάμος (ActThom 14,6c) zu fragen.

⁸³ Das liegt auch daran, weil es in den drei vorgestellten Ritualen eine große Schnittmenge von Einzelbräuchen um die Themen Religion/Mantik, Kulinarik und Rollenzuweisung gibt.

⁸⁴ Ein weiteres Beispiel ist die vor dem hellenistischen Hintergrund unübliche Bezeichnung des Hochzeitsliedes als ᾠδή (ActThom 6,4; 8,1a) bei gleichzeitiger terminologischer Anspielung auf den ὑμέναιος (ὑμνέω; ActThom 8,1a).

⁸⁵ Vgl. die Ausführungen und die tabellarische Darstellung am Ende des entsprechenden Kapitels 3.3 oben.

⁸⁶ Höchstens ist im Rahmen der hochzeitlichen Opfer zugunsten von Göttern, die wie etwa Hera den Bereichen Hochzeit/Ehe zugeordnet sind, an eine religiös-metaphorische Entsprechung zu denken.

⁸⁷ Vgl. *Drijvers*, Thomasakten 292f., *LaFargue*, Language 14.

5.2 Traditionskritischer Zugang

Mit dem Ziel relevante zugrunde liegende Traditionen zu bestimmen, ihre Verwendung in der ersten Tat zu beschreiben und auf diese Weise eine traditionsgeschichtliche Standortumschreibung der ersten Tat der ActThom zu gewinnen, soll nach dem Blick auf die sozialgeschichtliche Situation der Hochzeitsthematik im Folgenden die Traditionskritik⁸⁸ das Wort erhalten.

5.2.1 „Hochzeit“ als Metapher im AT und bei Philo

In den atl Schriften sind die ältesten literarischen Niederschläge der Hochzeitsthematik in der prophetischen Überlieferung zu finden, näherhin im aus dem 8. Jh. v.Chr. stammenden Hoseabuch, wo die *Beziehung zwischen Gott und Israel in das Bild von Bräutigam und Braut* gekleidet wird (Hos 1-3).⁸⁹ Dabei sind als Topoi der als Ehebruch metaphorisierte Götzendienst, die Werbung und die Wiederaufnahme des als Braut charakterisierten Volkes⁹⁰ charakteristisch. Auch kann etwa die Wiederannahme des durch Götzendienst untreu gewordenen Israel „als neues Hochzeitsritual“⁹¹ geschildert werden, wobei hinsichtlich der Hochzeits- bzw. Ehemotivik durchgängig mit *oppositionellen Bildern* gearbeitet wird, zu denen insbesondere die Oppositionen Hure – Braut und Ehebruch – eheliche Treue gehören.⁹² Die sodann bei Ez⁹³ und Jer⁹⁴ entfaltete und weiterhin insbesondere in der prophetischen Tradition anzutreffende Motivik beinhaltet im AT hinsichtlich der Relevanz für die erste $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ der ActThom weitere Facetten. So wird *grundsätzlich auf Gott der männliche Part übertragen* bzw. dieser als Bräutigam und Ehemann figuriert und entsprechend Israel als Braut und Ehefrau,⁹⁵ wobei auch das *Land Israel als Braut Gottes* (בְּחֻלָּה bzw. כְּלָה אֱלֹהִים; Jes 62,5) metaphorisiert werden kann.⁹⁶ Ferner fällt in den jüngeren prophetischen Texten auf, dass die Hochzeitsthematik „in der exilisch-nachexilischen Verkündigung (Jes) eine eschatologische Qualität“⁹⁷ gewinnt, was auch als traditionsgeschichtliche Voraussetzung für Jesu Verbindung von Reich-Gottes-

⁸⁸ Wie im „spätestens im frühen 2. Jahrhundert n. Chr. im hellenistischen Diasporajudentum Ägyptens“ (Klauck, Apostelakten 17) verfassten frühjüdischen Liebesroman Joseph und Aseneth „die Realien mehr aus der Bibel [...] geschöpft sind als aus Beobachtung der Umwelt“ (Burchard, Joseph 598), so sind auch in den ActThom zahlreiche Angaben sehr unspezifisch und lassen vielmehr auf die Adaption überkommener *literarischer* Traditionen schließen (vgl. Drijvers, Thomasakten 292f.). Dies verstärkt zusätzlich die Notwendigkeit der Traditionskritik.

⁸⁹ Vgl. Schmid, Brautschaf 543, Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 104.

⁹⁰ Dabei wird im Kontext der prophetischen Mahnrede insbesondere Israels eheliche Untreue gescholten (Hos 1,2), mit der Entlassung aus dem Ehebund gedroht (Hos 2,4-15) und sodann die Wiederannahme der Frau angekündigt (Hos 3,1-5).

⁹¹ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 151.

⁹² Vgl. etwa Hos 1,2; 2,4; 3,3.

⁹³ Vgl. v.a. das „Ehebruchkapitel“ Ez 16,1-63, wo ausführlich und bildreich Israels Untreue gegen Jahwe geschildert wird.

⁹⁴ Hier ist insbesondere Jer 2,2.23; 3,6-20; 7,34; 31,3f. zu nennen, vgl. auch Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 112-117.

⁹⁵ Vgl. Ez 16,8. Für eine Problematisierung und skizzenhafte Diskussion dieser Einschätzung vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 132-134.

⁹⁶ Anders Bechmann, Brautsymbolik 664, die diesen Beleg übersieht.

⁹⁷ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 152. Vgl. Jes 61,10; 62,4f.

Botschaft und Hochzeitsmotivik⁹⁸ anzusprechen ist. So kennt die prophetische Verheißung eine *Heilszeit im Bild der Brautzeit*, die mit den Bildern hochzeitlicher Gewandung (Jes 61,10), Schmuck (Jes 61,10) und Freude (Jes 62,4f.) beschrieben wird.

Den weisheitlich geprägten Schriften des AT⁹⁹ sind zwei für die Thomasakten einschlägige Akzentuierungen abzugewinnen: Wurde bei den Propheten mit dem Volk Israel im Kontext der Brautmetaphorik eher ein Kollektiv assoziiert, steht in dieser Literatur mit der auch erotisch beschriebenen Ausrichtung des einzelnen auf die Weisheit¹⁰⁰ die *individuelle Dimension des Menschen* im Mittelpunkt. Diese Verschiebung besitzt eine große Bedeutung für die religiös-erotische Sprache der ActThom, sodass gilt:

Im Rahmen ihrer „Vermittlerrolle zwischen Gott und Mensch“ und „ihrer menschlich-weltlichen Zugewandtheit steht Sophia an Gottes Seite und eröffnet den himmlischen Bereich für den Menschen. Die erotisch beschriebene Beziehung des Menschen zu Sophia greift so auf das Gottesverhältnis über.“¹⁰¹

Indem die Weisheit in ihrer Scharnierfunktion sowohl mit Gott in Verbindung steht (Spr 8,22-31) als auch das vom Menschen zu Erstrebende ist (Spr 8,32-36) und im Rahmen der Hochzeitsmotivik beschrieben werden kann (etwa Sir 15,2), ist traditionsgeschichtlich die Voraussetzung dafür geschaffen, das *Gottesverhältnis des (einzelnen) Menschen in erotischer Sprache* auszudrücken, bei dem ferner im Unterschied zur prophetischen zukünftigen Heilsansage die *Gegenwart im Blick* ist.

Neben dieser Individualisierung ist im Frühjudentum in der biblischen Weisheitsliteratur und bei Philo von Alexandrien die Tendenz festzustellen, die Hochzeits- und Ehemotivik besonders für *ethische Justierungen* zu gebrauchen. In den atl weisheitlichen Schriften ist es die *unbedingte eheliche Treue*, die es zu bewahren gilt, indem die Ehefrau sprachlich mit der einzig zu suchenden Weisheit verknüpft bzw. die Weisheit als treue Ehefrau personifiziert wird.¹⁰² Weil Frau Weisheit ausschließlich positiv konnotiert wird, ist eine damit korrelierende Entwicklung in der *Etablierung einer Gegenfigur* in Gestalt der Frau Torheit (Spr 9,13-18) feststellbar. Diese sexualethische Orientierung erreicht sodann bei Philo eine Zuspitzung bzw. Invertierung, indem, wie *Zimmermann* herausgearbeitet hat, drei mit der Hochzeitsmotivik verbundene Facetten zu unterscheiden sind:¹⁰³ Zum

⁹⁸ Vgl. etwa Mk 2,19f. und unten die für die erste Tat der ActThom einschlägigen ntl Texte.

⁹⁹ Zur atl Weisheitsliteratur vgl. *Marböck*, Weisheit 1033-1036.

¹⁰⁰ Vgl. die u.a. aus syntaktischen Beobachtungen gewonnene Metaphorisierung der Weisheit als Braut bzw. Ehefrau bei *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 153-158, konkret Spr 8,17.21; Sir 15,1f.; Weish 6,12; 7,10.

¹⁰¹ *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 186f.

¹⁰² Vgl. die diesbezügliche Zusammenstellung bei *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 155-159. Einschlägige Belegstellen sind Spr 8,35 in Verbindung mit 18,22; 4,5-9, v.a. 4,8f. in Verbindung mit 12,4; ferner 9,13-18, wo die zum Ehebruch verführende „Frau Torheit“ kontrastiv mittels Brautwerbemetaphorik geschildert wird. Auch kann freilich, wie Spr 5,1-23 zeigt, auf direkter wörtlicher Ebene vor Ehebruch gewarnt werden.

¹⁰³ Für die einzelnen philonischen Belege und deren Auswertung im relevanten Kontext vgl. *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 178-185.

einen existiert eine „urbildliche Ehe zwischen Gott und Weisheit“¹⁰⁴, zum zweiten ist diese Verbindung ein mögliches „Urbild der Vereinigung der menschlichen Seele mit Gott“¹⁰⁵ und zum dritten „werden bei Philo an transzendente Braut- und Ehemetaphorik eindeutig *sexualasketische Konsequenzen*“¹⁰⁶ geknüpft, sodass sich die metaphorische Sprachebene direkt auf die konkret-reale Lebenspraxis auswirkt bzw. sich unmittelbar damit verbindet: Der Mensch bzw. die Seele des Weisen ist *nicht im Bild* der Ehe mit der Weisheit bzw. Gott verbunden, sondern der Mensch *ist* mit der Weisheit bzw. Gott verheiratet, was im Verbund mit Monogamie und dualistischen Ansätzen leibliche Sexualität fortan ausschließt.¹⁰⁷ Mit der Vorstellung zweier, sich gegenseitig ausschließender Hochzeiten ist ferner ein *dualistischer Grundzug* verbunden, der bereits in der prophetischen und weisheitlichen Tradition zu beobachten war.

Am Ende dieses kurzen Streifzuges durch das AT und der Berücksichtigung einiger Aspekte bei Philo zeigt sich damit auch der für die erste *πρᾶξις* der ActThom charakteristische Zug einer *Verschränkung* von Hochzeits- bzw. Ehemotivik und Enthaltensamkeit. Bevor diese Zusammenhänge weiter vertieft werden sollen, sind hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Vorgaben zum Hochzeitsmotiv zunächst einschlägige ntl Texte in die Diskussion einzubeziehen.

5.2.2 „Hochzeit“ als relevantes ntl Bildfeld

Die im AT greifbare Möglichkeit das Gottesverhältnis Israels mit Hilfe der Hochzeitsmotivik literarisch darzustellen, zu kritisieren und auch neu zu festigen, wird im NT als traditionelle Vorgabe aufgegriffen, mit Schwerpunkten versehen und um spezifische Charakteristika erweitert. Dabei können einige grundlegende Aspekte von konkreten, für die erste *πρᾶξις* der ActThom relevanten Gesichtspunkten unterschieden werden.

Eckdaten und grundsätzliche Entwicklungen

Innerhalb des Bedeutungsspektrums des Terminus γάμος sind von 16 ntl Belegen allein 13 in den Evv. anzutreffen¹⁰⁸. Weil die βασιλεία τοῦ θεοῦ „das zentrale Thema der Verkündigung Jesu“¹⁰⁹ ist und diese Thematik auch mit Hochzeitsmotiven verknüpft wird, bildet der *jesuanische Sprachgebrauch* den chronologischen Startpunkt auch für die Verwendung der Hochzeitsmotivik im

¹⁰⁴ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 185, vgl. Philo, Ebr 30.

¹⁰⁵ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 185, vgl. Philo, Abr 99f.; Som I, 200, mit der Unterscheidung von irdischer Hochzeit (ὁ γάμος οὗτος σώματα συμπλέκων) und der der Seelen.

¹⁰⁶ Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 185 (Hervorh. d. Verf.), vgl. Philo, Congr 71-80; Som I, 200.

¹⁰⁷ Vgl. Zimmermann, Geschlechtermetaphorik 178-181.

¹⁰⁸ Zum Vorkommen vgl. Niederwimmer, γαμέω 565, zur Bedeutung vgl. ebd., 566f., ferner Stauffer, γαμέω 646.

¹⁰⁹ Heinger, Reich 63. Vgl. die mit Lk 10,18 biografisch dem Anfang des jesuanischen Wirkens zuzuordnende „visionär gewonnene Erkenntnis von der endgültigen Überwindung Satans“ (ebd., 77, Hervorh. im Original) und die als Zeichenhandlungen zu verstehenden Wunder und Taten Jesu, ferner die im Basileia-Kontext stehende Gleichnisüberlieferung (vgl. Merklein, Herrschaft 29f.).

Blick auf das ganze NT.¹¹⁰ So zeichnet Jesus *mit Hilfe der Hochzeitsymbolik ein Bild von der Herrschaft*, die Gott aufzurichten begonnen hat¹¹¹ und greift damit den in der späteren atl prophetischen Tradition gebildeten *eschatologischen Kontext des Bildfelds der Hochzeit* auf. Als diesbezüglich einschlägiger Beleg kann Mk 2,19 gelten, der überlieferungsgeschichtlich bereits auf der Jesusebene¹¹² die eschatologische Perspektive mit der Hochzeitsmetaphorik verbindet. Mit dem Logion *μη δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος νηστεύειν* liegt ein Apophthegma vor, mit dem Jesus die Kritik an seiner Mahlpraxis mit Zöllnern und Sündern zurückweist und seine Replik in das ausschließlich positiv verstandene Bild einer *mit dem angebrochenen Reich Gottes verbundenen Hochzeit* gießt. Die in diesem jesuanischen Logion enthaltenen motivlichen Bestandteile sind dabei das Hochzeitsmahl (*μη δύνανται νηστεύειν*) und die aus dem aramäischen *בני חופה* übersetzten *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος*, womit die „Gesamtheit der Hochzeitsgäste“¹¹³ mit Hilfe eines bildlichen Ausdrucks bezeichnet wird. Konkret besetzen damit *Jesus und seine Jünger die Rolle von Hochzeitsgästen, die an als Hochzeitsmahl metaphorisierten Mählern teilnehmen* (vgl. Mk 2,15), um damit den Anbruch von Gottes Reich auszudrücken.¹¹⁴

Neben dieser grundsätzlichen Richtungsvorgabe ist Mk 12,25 von Interesse, wo die dem historischen Jesus nahestehende Antwort¹¹⁵ auf die Sadduzäerfrage nach der Ehe bei der Auferstehung „in apokalyptischer Tradition“¹¹⁶ steht und entsprechend gänzlich andere Maßstäbe anzulegen sind: *οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ’ εἰσὶν ὡς ἄγγελοι* (Mk 12,25). Wenn wie hier auch in der ersten Tat der ActThom der Eheverzicht angesprochen wird, so bleibt er bei Jesus ganz im apokalyptischen Kontext. Zugleich ist freilich in dem von Jesus angesprochenen *Sexualverzicht im Kontext der Totenerweckung* bzw. in der mit den apokalyptischen Figuren der Engel verbundenen Asexualität¹¹⁷ ein Scharnier für die Diskussion des anderen, die erste *πρᾶξις* tragenden Motivkomplexes zu sehen, die Thematik der sexuellen Enthaltensamkeit. Ferner hängt mit dieser

¹¹⁰ Für einen Überblick über die Verwendung des Bildfelds vgl. *Lamberty-Zielinski*, Hochzeit 192f., *Niederwimmer*, γαμέω 564-571, *Stauffer*, γαμέω 646-655.

¹¹¹ Für eine Plausibilisierung der Verschränkung präsentischer und futurischer Aussagen über die Basileia bei Jesus vgl. *Heininger*, Reich 95f.

¹¹² Vgl. *Pesch*, Markusevangelium 173f., der Mk 2,19a gar eine „verhüllte Selbstprädikation Jesu“ (ebd. 173) annimmt.

¹¹³ *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 286, gegen *Becker*, der damit „die Freunde des Bräutigams“ (Jesus 149) assoziiert: Jesus hätte in diesem Fall sich selbst statt Gott als Bräutigam metaphorisiert (s. unten).

¹¹⁴ Vgl. *Heininger*, Reich 88, *Gnilka*, Evangelium I 114. Angesichts der Bedeutung der Mähler Jesu (vgl. *Heininger*, Reich 84-86) kann der Konnex aus Reich-Gottes-Botschaft und (Hochzeits)mahl als charakteristisch für Jesus eingestuft werden: Ohne dass im AT explizit von einem endzeitlichen *Hochzeitsmahl* die Rede ist (vgl. *Luz*, Evangelium 239), steht traditionsgeschichtlich offensichtlich eine Verbindung von Jes 25,6-8 (eschatologisches Freudenmahl) und Jes 61,10; 62,5 (Heilszeit als Hochzeit) im Hintergrund.

¹¹⁵ *Pesch*, Markusevangelium II 235, schätzt sie als „authentische Jesusüberlieferung“ ein, vgl. auch *Ernst*, Evangelium 214, *Lührmann*, Markusevangelium 218.

¹¹⁶ *Niederwimmer*, γαμέω 568.

¹¹⁷ Vgl. *Gnilka*, Evangelium II 159, *Pesch*, Markusevangelium 233, mit Belegen aus dem Frühjudentum.

Vorstellung der Befund zusammen, dass (der selbst ehelos lebende¹¹⁸) Jesus wie das zeitgenössische Judentum insgesamt die *Ehe als Lebensform zwischen Mann und Frau grundsätzlich vorbehaltlos befürwortet*¹¹⁹ und darüber hinaus die Frage der Scheidung sogar schöpfungstheologisch (Mk 10,6-9) zurückweist.

Unabhängig von der Frage, ob sich im genannten Logion Mk 2,19 bereits Jesus mit messianischem Sendungsbewusstsein als *νυμφίος* bezeichnet,¹²⁰ die Metaphorisierung Jesu als Bräutigam eine vormk Bildung ist¹²¹ oder darin ein homogenes, in sich geschlossenes Bildwort für die Heilszeit ohne tiefer gehende Implikationen zu erblicken ist,¹²² ist direkt im Anschluss Mk 2,20 die gerade für die erste Tat der ActThom bedeutsame traditionsgeschichtliche Entwicklung zu entnehmen, *Jesus explizit als νυμφίος zu metaphorisieren*. Dabei geben christologische Reflexionsprozesse und ethisch-liturgische Klärungen der Fastenpraxis der nachösterlichen Gemeinde¹²³ den Anlass für diesen Schritt, dessen traditionsgeschichtliche Bedeutung darin liegt, dass hier nun definitiv die *atl Bräutigamsmetapher für Gott auf Jesus übertragen* wird.

Hinsichtlich der zeitlichen gestuften und zunehmenden frühchristlichen Reflexionsvorgängen und weiterer soziologischer Zuordnungen der Hochzeitsmotivik ist auch 2 Kor 11,2-4 zu beachten. Paulus ermahnt hier im Kontext der Auseinandersetzung mit Gegnern die Korinther, ihrer Christusbeziehung treu zu bleiben. Dies realisiert der Apostel 2 Kor 11,2 mittels einer kreativen Adaption der Hochzeitsmetaphorik: ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἀγνήν παραστήσαι τῷ Χριστῷ. Für die erste Tat der ActThom ist von Bedeutung, dass hier analog zu Mk 2,20 der erhöhte Christus als Bräutigam metaphorisiert wird.¹²⁴ Darüber hinaus sieht sich Paulus in der Rolle des Brautvaters und die ἐκκλησία von Korinth (ὑμεῖς; 2 Kor 11,2) wird als Braut figuriert. Damit transferiert Paulus die vom atl-prophetischen Kontext bekannte *Israel-Braut-Relation auf die christliche Gemeinde*, was zugleich den ältesten diesbezüglichen literarischen Beleg darstellt.¹²⁵ Wichtig ist die pln Rede von der Verlobung (ἡρμοσάμην) zwischen der Gemeinde-Braut und dem Christus-

¹¹⁸ Für dieses v.a. aus dem Unähnlichkeits- bzw. Kohärenzkriterium gewonnene Urteil vgl. *Gnilka*, Matthäusevangelium 156, *Niederwimmer*, Askese 40.

¹¹⁹ Vgl. *Broer*, Ehe 470, *Kertelge*, Markusevangelium 98f. Die im Rahmen der Nachfolgelogien geforderte Entscheidung gegen die Hausgenossen in Q (Lk 14,26 par. Mt 10,37) ist zum einen „für den Konfliktfall gefordert“ (*Gnilka*, Matthäusevangelium 395) und keine verbindliche Regel, ferner ist die Lk 14,26 genannte mögliche Abkehr von der Ehefrau lk Bildung.

¹²⁰ So die m.E. zu steile Vermutung von *Ernst*, Evangelium 99, *Pesch*, Markusevangelium 174.

¹²¹ Vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 344-346, im Anschluss an die ausführliche Analyse bei *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 277-284.

¹²² Vgl. *Gnilka*, Evangelium I 114, *Niederwimmer*, Askese 59.

¹²³ Vgl. *Ebner/Heininger*, Exegese 348.

¹²⁴ *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 324, schätzt die *νυμφίος*-Metapher 2 Kor 11,2, *Niederwimmer*, Askese 59, dagegen Mk 2,20 als diesbezüglich älteste ntl Textstelle ein.

¹²⁵ Während 2 Kor 55 oder 56 n.Chr. verfasst wurde (vgl. *Klauck*, Korintherbrief II 7, *Schnelle*, Einleitung 95), existieren auch spätere Texte wie Joh 3,29 (vgl. für redaktionsgeschichtliche Scheidungen *Schnackenburg*, Johannesevangelium I 453f., für eine den Konflikt zwischen Jesus- und Täuferkreis einfangende Interpretation vgl. *Niederwimmer*, Askese 60, vgl. Joh 3,26) oder Offb 19,7, wo die Brautmetaphorik um die Komponente des himmlischen Jerusalem angereichert wird (Offb 21,2.9f.).

Bräutigam, die sie von der unmittelbaren Verhehlung (etwa γαμίζω; Mk 12,25) unterscheidet und als deren Vorstufe einzuschätzen ist.¹²⁶ Entsprechend wird damit die Vorstellung der Parusie eingefangen, sodass erst „die *endgültige Verbindung der Brautleute bei der Wiederkunft Christi* zum Gericht“¹²⁷ zu erwarten und die jetzige Situation als ein „Wartezustand“ zu begreifen ist, der mittels der Hochzeitsmotivik in ein anschauliches Bild gebracht wird.

Insgesamt ist damit eine zeitliche gestufte inhaltliche Entwicklung festzustellen. Auf der *Jesus-Ebene* ist die Gegenwart eine eschatologisch geprägte Heilszeit, die Jesus in der Anwendung und Kombination atl Bilder als Hochzeitsmahl charakterisiert. Die *nachösterliche Gemeinde* überträgt die im Judentum traditionell für Gott gebrauchte Bräutigamsmetapher auf Jesus und führt – im Gegensatz zum jesuanischen Usus – eine Fastenpraxis ein, die durch die Kreuzeserfahrung motiviert ist und so auch in das hochzeitliche Bildfeld Einzug hält. Schließlich versinnbildlichen *ntl Autoren wie Paulus und der Verfasser der Offb* die Gemeinde von Korinth als mit Jesus verlobte Braut/Jungfrau (2 Kor 11,2) bzw. in universaler Ausweitung das neue Jerusalem als Braut Jesu/des Lammes (Offb 21,2.9; 22,17).¹²⁸

Konkret im Hintergrund stehende ntl Texte

1. Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14)

Mit Blick auf die ntl Überlieferung scheint insbesondere die Hochzeitsschilderung der ersten Tat (4-16) zahlreiche Affinitäten zum mt Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl¹²⁹ (Mt 22,1-14) aufzuweisen. Analog zur ersten Tat richtet dort ein βασιλεύς für sein Kind (ὁ υἱὸς αὐτοῦ) die Hochzeit (γάμοι; Mt 22,2) aus und lädt in mehreren Anläufen (Mt 22,3.4.9) zum Mahl (ἄριστον; Mt 22,4) ein, wobei sich weitere direkte Berührungspunkte in der Einladung an die ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν (Mt 22,9f.) bzw. an alle (ActThom 4,6) oder im sich am Dresscode entzündenden Konflikt (Mt 22,11f.; ActThom 13,4-6) finden lassen. Damit besitzt der ntl Text insgesamt gesehen einige Erzählzüge, die die erste πρῶξις, näherhin ActThom 4-16 beeinflussen.¹³⁰

¹²⁶ Vgl. *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 324. Zur Rolle des Brautvaters (vgl. 1 Kor 4,15), der über die Virginität der Verlobten zu wachen hat (vgl. Dtn 22,13-21; Sir 42,10), und der rechtlich bindenden Bedeutung der Verlobung vgl. die sozialgeschichtliche Darstellung unten.

¹²⁷ *Klauck*, Korintherbrief II 82 (Hervorh. d. Verf.).

¹²⁸ Vgl. *Bauer*, Offenbarung 904f. Die über-individuelle Verwendung der Brautmetapher haben damit 2 Kor 11,2 und Offb gemeinsam, wobei Offb deutlich weitergeht.

¹²⁹ Wegen der von Mt stark differierenden Eckdaten kann die lk Variante (Lk 14,16-24) hier unberücksichtigt bleiben. Hinsichtlich des relevanten Kontextes ist erwähnenswert, dass sich bei Lk einer der ursprünglich Geladenen mit den Worten entschuldigt γυναικα ἔγημα (Lk 14,20). Zum Verhältnis der beiden Texte vgl. *Gnilka*, Matthäusevangelium 234f. Ferner bietet EvThom 64 eine Variante mit stärkeren Parallelen zu Lk 14,16-24, die den Schwerpunkt auf die „Verstrickung in die Welt“ (*Schnackenburg*, Matthäusevangelium II 209) legt.

¹³⁰ Vgl. auch *Bornkamm*, Mythos 69 Anm. 2. *LaFargue*, Language 74f., betont bezüglich ActThom 4 Dan 3: Auch hier lädt ein König (Dan 3,2) in analogen Umständen (Dan 3,4-7), zu denen auch ein Herold gehört, der die Missachtung des Befehls sanktioniert (Dan 3,4-6) zu einer aus Erzählerperspektive verwerflichen Veranstaltung, dem Götzendienst (Dan 3,5), ein.

Hinsichtlich des Kontextes liegt die Sinnspitze des Gleichnisses innerhalb des MtEv im Verbund mit dem Gleichnis von den ungleichen Söhnen (Mt 21,28-32) bzw. dem Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33-46) in der *scharfen Kritik an den prägenden religiösen Kräften*¹³¹ und beinhaltet überdies „eine breit angelegte heilsgeschichtliche Schau“¹³². Diese schlägt eine Brücke von der Einladung Gottes in seine βασιλεία (V. 2) an das Volk Israel (V. 3f.), die von den führenden Kreisen weitgehend ausgeschlagen wird (V. 5f.) über die zeitgeschichtliche Komponente der Zerstörung Jerusalems (V. 7) und die Hinwendung an die ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν (V. 9), i.e. an die Nichtjuden, bis hin zur christlichen Gemeinde, in deren Reihen sich ihrerseits πονηροί τε καὶ ἄγαθοί (V. 10) befinden.¹³³

Während im ursprünglichen Gleichnis (V. 1-10) eine mt Bearbeitung traditionellen Stoffes zu sehen ist, verdanken sich die V. 11-14 wohl ausschließlich der mt Redaktion, durch die der Evangelist mit *paränetischem Interesse* seine Gemeinde auffordert, die eigene Berufung nicht zu verlieren.¹³⁴ Schließlich ergeben dabei der synoptische Vergleich und literar- bzw. redaktionskritische Erwägungen, dass der Rückgriff auf die *Hochzeitsmotivik einer traditionellen Bildung* zuzuschreiben ist, wenngleich sich der erzählerische und motivische Kern des als Parabel¹³⁵ anzusprechenden Textes nicht mehr exakt rekonstruieren lässt.¹³⁶ Bezüglich der Motivik schöpft Mt 22,1-14 aus diversen atl Vorgaben, die im christologischen Sinn verschoben bzw. neu akzentuiert werden: So ist der einladende *König auf Gott* (V. 2),¹³⁷ *der als Bräutigam charakterisierte Sohn* (ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ; V. 2) *auf den erhöhten Christus transparent* (vgl. Mt 21,37f.). Wenn sich auch vom Bildfeld her die *Frage nach der Braut und ihren Relationen* fast zwangsweise stellt, ist sie – wie im Text – offen zu lassen,¹³⁸ wenngleich freilich die Vorstellung von der christlichen Gemeinde als Braut Christi nahe liegt.

¹³¹ Vgl. *Schnackenburg*, Matthäusevangelium II 202, näherhin die unmittelbar zuvor Mt 21,45 genannten ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι.

¹³² *Schnackenburg*, Matthäusevangelium II 208. Mt 22,15 betritt gattungsmäßig anderes Terrain, indem in Streitgesprächen verschiedene Fragen erörtert werden (Mt 22,15-46).

¹³³ Vgl. *Schnackenburg*, Matthäusevangelium II 208-210, für die Einzellexegese vgl. *Gnilka*, Matthäusevangelium 237-242.

¹³⁴ Vgl. *Gnilka*, Matthäusevangelium 235f., *Schnackenburg*, Matthäusevangelium II 208.210f.

¹³⁵ *Luz*, Evangelium 231.236, *Schnackenburg*, Matthäusevangelium II 209, favorisieren die Bezeichnung Parabel, *Gnilka*, Matthäusevangelium 234.240, charakterisiert den Text als Parabel „mit allegorisierenden Elementen“ (ebd., 240) und spricht sich gegen jegliche unmittelbare Übertragung auf eine „aus dem Leben gegriffene Geschichte“ (ebd., 234) aus.

¹³⁶ *Schnackenburg*, Matthäusevangelium II 208, kann sich ein jesuanisches, „polemisches Gleichnis gegen die führenden Kreis im damaligen Judentum“ vorstellen, *Luz* sieht im ursprünglichen Textsubstrat ein im vormt Traditionsprozess mit dem Motiv der königlichen Hochzeit angereichertes „Gastmahl eines Privatmannes“ (Evangelium 235).

¹³⁷ Für die atl Königsmetapher für Gott vgl. *Vanoni*, Reich 15-49.

¹³⁸ Um das in der Parabel gewählte Bild nicht überzustrapazieren und weil ferner „das Gewicht [...] auf dem ersten Teil, der Absage der zuerst eingeladenen Gäste“ (*Luz*, Evangelium 236) liegt, ist mit Bedacht vorzugehen. Anders *Schnackenburg*, der eine interpretatorische Spannung erzeugt, indem er *sowohl* in der postulierten Braut (Matthäusevangelium II 209) *als auch* in den Zweitgeladenen (Matthäusevangelium II 210; Mt 22,9f.) die Kirche metaphorisiert sieht.

Mt 22,4 greift mit der Beschreibung eines opulenten Hochzeitmahles als Charakteristikum der Basileia die bei Jesus anzutreffende Vorstellung eines Hochzeitmahles im Reich Gottes (Mk 2,19) auf, sodass auf Redaktionsebene des MtEv V. 4 traditionsgeschichtlich an das Jesuswort anknüpfen kann. In der mt Parabel erfolgt dabei die *Einladung zunächst an ausgewählte Gäste* (κεκλημένοι; V. 3f.8), die nicht nur mit den Hohepriestern und Pharisäern zu assoziieren sind (vgl. Mt 21,45), sondern mit ganz Israel (vgl. Mt 10,5f.23). Nach der Ausschlagung erfolgt die *Einladung an alle* (ὅσοι ἐὰν εὔρητε bzw. πάντες οἱ εὗρον; V. 9f.), wobei an τὰ ἔθνη (vgl. Mt 21,43) zu denken ist.¹³⁹ Mit den unter den Zweitgeladenen anwesenden πονηροὶ τε καὶ ἀγαθοὶ (V. 10) bereitet Mt das 22,11-14 ausgefaltete *Gerichtsmotiv im Rahmen der Hochzeitsthematik* vor. Festgemacht am Bild einer für den Anlass adäquaten bzw. unangemessenen Kleidung (ἔνδυμα γάμου; V. 11f.),¹⁴⁰ gibt es *würdige und unwürdige* (ἀξιοί; V. 8) *Teilnehmer der Hochzeit*. Die harten Drohworte (V. 13) stellen dabei den dauerhaften und schmerzlichen *Ausschluss von der im Bild des γάμος beschriebenen Basileia* (V. 2) als realistische Möglichkeit für den einzelnen Christen (V. 11) vor Augen.¹⁴¹

2. Der γάμος von Kana (Joh 2,1-11)

Im Rahmen der ntl Erzählüberlieferung verdient schließlich mit Blick auf die erste Tat der ActThom das gattungsmäßig als Geschenkwunder¹⁴² einzuordnende Weinwunder auf dem γάμος ἐν Κανά (Joh 2,1-11) Beachtung, das der Evangelist theologisch als ἀρχὴ τῶν σημείων (V. 11) qualifiziert, indem es Jesu δόξα (V. 11) offenbart.¹⁴³ Um direkt auf die konkreten Berührungspunkte mit der ersten Tat zu blicken: Analog zu Thomas wird Jesus bereits *am Beginn seines öffentlichen Wirkens zu einer Hochzeitsfeier geladen* (V.2; vgl. ActThom 4,2-7) und wie in der ersten Tat werden die entscheidenden *Erzählfortschritte mit der Feiematerie des Weines verbunden*, wobei eine kontrastierende Darstellung zu beobachten ist: Ist es in den ActThom die sich am Wasser schöpfenden Weinschenk (οἰνοχόος κατῆλθεν ἀντλήσαι ὕδωρ; ActThom 8,10) erfüllende, *Tod bringende*

¹³⁹ Zur Rolle der Gäste vgl. Luz, Evangelium 240f.243f.

¹⁴⁰ Nach Luz „war es bei antiken Hochzeiten nicht so, dass die Gäste in einem besonderen Hochzeitsgewand erscheinen mussten“ (Evangelium 244f.). Wenngleich die Fülle an traditionsgeschichtlich möglichen Interpretationen (vgl. Luz, Evangelium 245 Anm. 73) keine unmittelbar einleuchtende Bedeutung des Hochzeitsgewandes mit sich bringt, ist vom mt Kontext her an den „Gehorsam gegenüber dem ‚Willen des Vaters‘“ (ebd., 245; vgl. Mt 21,31) oder an die Früchte bzw. guten Taten (vgl. Mt 21,41.43) zu denken (vgl. auch Gnilka, Matthäusevangelium 241), vgl. die Rezeption ActThom 146, wo von λευκῆ ἔσθης die Rede ist.

¹⁴¹ Eine weitere mit der Hochzeitsthematik spielende, dem mt Sondergut zuzurechnende Parabel (Mt 25,1-13) ist wegen des Schwerpunktes auf die richtige Vorbereitung für die Ankunft des Bräutigams (zu dessen Rolle als Metapher für Gott bzw. Jesus vgl. Luz, Evangelium 472f.) von Interesse für das Brautlied (insbes. die ActThom 7,4 erzählte Situation); vgl. dazu unten.

¹⁴² Das Wunder geschieht gattungskonstitutiv en passant, vgl. Gnilka, Johannesevangelium 23, Theobald, Evangelium 201.

¹⁴³ Vgl. die paradigmatische Bedeutung dieses grundsätzlich auf die joh Christologie zu applizierenden Anfangs sowie die durch die Offenbarung der δόξα ausgedrückte gottgleiche Stellung Jesu nach Theobald, Evangelium 217, vgl. auch Lamberty-Zielinski, Hochzeit 193.

Prophezeiung,¹⁴⁴ durch die etwa die Flötenspielerin die Gäste zur Entscheidung auffordert (ActThom 9,3-5), kostet im JohEv der Speisemeister (ἀρχιτρίκλινο; V. 9) den aus dem geschöpften Wasser (ἀντλεῖν τὸ ὕδωρ; V. 9) entstandenen Wein „als Gabe Jesu“¹⁴⁵, an dem *das erste der Leben spendenden* (vgl. Joh 11,25) *σημεῖα* (V. 11) des joh Jesus¹⁴⁶ festgemacht wird. Während damit in der ganzen Perikope des JohEv der *Wein auf der Hochzeitsfeier* durchweg positiv konnotiert ist, ohrfeigt in den ActThom nicht nur der für den Wein Zuständige den Apostel (6,1) und findet daraufhin den Tod (8,10-13). Darüber hinaus entzündet sich gleich zu Beginn der Feier unmittelbar nach dem Einnehmen der Plätze ein Streitgespräch wegen der implizit erzählten Weinaskese des Thomas (ActThom 5,1-4), sodass *Joh 2,1-11 insgesamt eine Negativfolie für die erzählerischen Knotenpunkte der ersten Tat* bildet.¹⁴⁷

5.2.3 Resümee und Charakteristika der ersten Tat

Für eine angemessene Hermeneutik ist grundsätzlich festzuhalten, dass (auch) die ntl Bilder nicht unbedingt vollends erklärt werden können. So sind erschöpfende Erklärungen häufig nicht möglich, wie die Hochzeitsmetapher Mk 2,19 zeigt, wo die Frage nach der Braut offen gelassen wird. Ganz grundlegend für die Thematik in der ersten Tat der ActThom ist dabei die bereits im NT antreffbare *geistliche Verbindung* zwischen Jesus und den Personen, die sich in seiner Nachfolge befinden.

Neben den deutlich gewordenen detaillierten biblisch-traditionsgeschichtlichen Bezügen sind im Blick auf die erste πρῶξις der ActThom einige Aspekte noch einmal eigens zu würdigen:

1) Die in der atl-prophetischen Moralkritik im 8. Jh. v.Chr. bei Hosea beginnende Wirkungsgeschichte der *Übertragung der Mann-Frau-Relation auf das Gottesverhältnis Israels* besitzt in diversen atl und ntl Schriften eine prägende Bedeutung. Vermittelt durch die atl und ntl Varianten, wirkt sich die Motivik bis in die erste Tat der Thomasakten hinein aus. So beschreibt etwa die Braut ihre neu gewonnene Verbindung mit der transzendenten Figur Jesus als ἕτερος γάμος (14,6c), ihn selbst als ἀνὴρ ἀληθινός (14,7c).

2) Der biblische Befund beinhaltet *hinsichtlich der zeitlichen Ausrichtung des verwendeten Bildmaterials unterschiedliche Entwicklungen*: Während –

¹⁴⁴ Dabei ist die grausame Realisierung (ActThom 8,11f.) dramatischer als die thomanische Ankündigung (ActThom 6,3), was eine zusätzliche Steigerung bedeutet.

¹⁴⁵ *Schnackenburg*, Johannesevangelium I 341.

¹⁴⁶ Zur Semeia-Quelle vgl. *Schnackenburg*, Johannesevangelium I 51-55.59f.344-356.

¹⁴⁷ Die in der Forschung immer wieder diskutierten Affinitäten des Weinwunders zum Dionysoskult interessieren hier weniger, wenngleich die von *Theobald*, Evangelium 203-208, beigebrachten Belege und Erklärungen gerade für die Frage nach der *Verwandlung* des Weines im Kontext dieses Kultes plausibel erscheinen (vgl. aber die etwa mit Jes 25,6-8 zu erklärende eschatologische *Weinflülle*). *Schnackenburg*, Johannesevangelium I 343f., äußert sich dazu skeptisch, *Thyen* entschieden dagegen und favorisiert „vor dem Hintergrund von Mk 2,18-21 eine höchst lebensvolle Illustration der Worte Jesu, dass die Hochzeitsgäste gar nicht fasten können“ (Johannesevangelium 152, Hervorh. im Orig.), was jedoch m.E. die joh Bezüge zu den Synoptikern zu optimistisch einschätzt (vgl. *Schnackenburg*, Johannesevangelium I 30-32). Andererseits ist von einem gemeinsamen traditionsgeschichtlichen Substrat auszugehen.

zumindest den jüngeren – prophetischen Schichten eine Eschatologisierung zu attestieren ist, indem diese die künftige Heilszeit als Brautzeit beschreiben (Jes 61,10), verorten die weisheitlichen Texte die werbende Suche nach der auf Gott hin transparenten und als Braut beschriebenen Weisheit in die Gegenwart (Sir 15,2). Das NT betreibt auf der Jesus-Stufe eine buchstäbliche Vergegenwärtigung dieser erwarteten Heilszeit. So kleidet Jesus die konkret gefeierten Mahlgemeinschaften in das Bild von Hochzeitsmählern und weist den Teilnehmern die Rolle von Hochzeitsgästen zu (Mk 2,19), was in dieser Ausprägung ein originär jesuanisches Bild ist: Die βασιλεια τοῦ θεοῦ ist als Hochzeitsmahl ganz konkret kulinarisch und sozial *jetzt* erfahrbar. Paulus wiederum fasst etwa 2 Kor 11,2 die gegenwärtige Zeit als „Wartezustand“ auf, in dem die als Braut metaphorisierte ἐκκλησία von Korinth dem Christus-Bräutigam entgegensieht, womit das Hochzeitsmotiv durch die Parusieerwartung einer Re-Eschatologisierung unterzogen wird. Diese *Verschränkung der Zeitebenen* ist schließlich auch der ersten Tat der ActThom zu entnehmen, indem einerseits die Brautleute ἐκείνον τὸν γάμον τὸν ἄφθορον καὶ ἀληθινόν (12,10d) erwarten werden, andererseits die Braut gemäß ihrer Selbstauskunft bereits ἀνδρὶ ἀληθινῷ συνεζεύχθη (14,7c).

3) Für die detaillierte inhaltliche Verwendung des Bildfelds werden ferner im Frühjudentum jene Charakteristika ausgebildet, die auch in der ersten Tat der Thomasakten anzutreffen sind. So eröffnen diverse Texte der biblischen *Weisheitsliteratur* prinzipiell die Möglichkeit, das *Gottesverhältnis in erotischer Bildsprache* darzustellen, was in der ersten πρῶξις paradigmatisch im Dankgebet des Bräutigams (15) zu studieren ist. So kleidet dieser seine neu gewonnene Verbindung zu Jesus in das Bild einer intensiven Liebesbeziehung (!), wobei als diesbezüglicher Spitzensatz 15,9 anzusprechen ist: καὶ νῦν οὐ δύναμαι ἀμνημονεῖν τούτου οὐδ' ἡ ἀγάπη ἐν ἐμοὶ βράσσει. Darüber hinaus ist zu konstatieren, dass einige Belege der weisheitlichen Literatur einer *Individualisierung* im werbenden Suchen der bräutlich beschriebenen metaphysischen Größe Vorschub leisten. Dieses Phänomen gewinnt in den ActThom in der individuell auf das Brautpaar zugeschnittenen „Traupredigt“¹⁴⁸ (12) und in der jeweiligen inneren Ergriffenheit der Braut (14) bzw. des Bräutigams (15) Gestalt.

Ein weiterer für die erste Tat bedeutender Grundzug der Weisheitsliteratur ist die Entwicklung, *ethische Justierungen* mit Hilfe der Hochzeits- bzw. Ehemotivik vorzunehmen, wenngleich das konkrete Ziel geradezu konträr erscheint: Werden dort eheliche Treue (!) mit der Frau Weisheit und der Ehebruch bzw. die Verführung dazu mit der Frau Torheit figuriert, wird in den ActThom der ἀνὴρ προσκαίρος (14,7a) dem ἀνὴρ ἀληθινός (14,7c) gegenübergestellt und als probates Mittel ἐκείνον τὸν ἄφθορον καὶ ἀληθινόν (12,10d) zu erreichen, die sexuelle Abstinenz (ἀπαλλάσσετε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης; 12,2b) vorgestellt.

4) Auch sind in der ersten Tat der Akten signifikante Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede insbesondere im *Vergleich mit den ntl Befunden* festzustellen:

¹⁴⁸ Vgl. etwa den expositionellen Appell Jesu an die beiden Brautleute (Μνημονεύετε τέκνα μου ὧν ὁ ἀδελφός μου ἐλάλησεν ὑμῖν καὶ τίνι ὑμᾶς παρέθετο; 12,1).

a) Während bei Jesus die Mähler unter dem Eindruck der angebrochenen Basileia stehen und im Hochzeitsbild¹⁴⁹ ausschließlich positiv konnotiert werden, stehen in den ActThom nicht nur die konventionelle Hochzeit und Ehe unter dem Verdacht des Schmutzigen und moralisch Abträglichen, sondern wird auch das konkrete gemeinsame (Hochzeits-)Mahl im Gegensatz zur jesuanischen Vorgabe unter ein negatives Licht gestellt (5,1-4). Während der ntl Jesus mit Hilfe der Hochzeitsmotivik die transzendente Größe der Basileia positiv charakterisiert, fungiert er in der ersten Tat als fiktionsinterne Erzählfigur, um mit der Abwertung der Ehe (12) das Gegenteil dessen zu betreiben, was er im NT grundsätzlich befürwortet (Mt 19,3-12). Wirbt Jesus im NT unter Rückgriff auf einzelne Elemente der Hochzeitsmotivik (Mk 2,19) für das Reich Gottes, so tritt er in den ActThom mittels zahlreicher Aspekte des Bildmaterials (12) für den „wahren Gamos“ ein: An die Stelle der βασιλεία τοῦ θεοῦ des ntl Jesus ist unter Ausbau der Hochzeitsmotivik der γάμος ὁ ἄφθορος καὶ ἀληθινός (12,10d) getreten.¹⁵⁰

b) War es in atl-prophetischen Texten Gott, entwickelt sich in der nachösterlichen Gemeinde das Motiv, *den erhöhten Herrn als νύμφιος zu metaphorisieren* (Mk 2,20) und damit eine Tradition, die fest in der ersten Tat der ActThom verankert ist. Die in diesem Bildfeld per se aufgeworfene Frage nach der νύμφη wird im NT entweder offen gelassen (Mk 2,19; Mt 22,1-14) oder auf eine bestimmte christliche Gemeinde (2 Kor 11,2), die Gemeinde des Messias (Joh 3,28f.)¹⁵¹ bzw. die als neues Jerusalem chiffrierte Kirche (Offb 21,2) bezogen, sodass mit dem Bild der Braut stets ein Kollektiv assoziiert wird. Demgegenüber findet sich in der ersten πράξις eine schillernde Darstellung davon, dass der Einzelne (unabhängig vom biologischen Geschlecht!) mit der Figur der Braut in Verbindung zu bringen ist (14; 15). Im Unterschied zum ntl Befund zeigt sich daher *in den ActThom eine deutliche Individualisierung der Brautmetapher*.¹⁵²

c) Die mt Parabel vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14) ist von eigener traditions-geschichtlicher Relevanz für ActThom 4-16. Grundsätzlich befindet sich in beiden Texten die Hochzeitsmetaphorik in einem paränetisch-werbenden¹⁵³ Kontext, wobei im MtEv die βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Mt 22,2), in der ersten Tat der ἕτερος γάμος (14,6c) im Mittelpunkt steht. Während Mt 22,1-14 den Bild spendenden Bereich, die herkömmliche Hochzeit, ausschließlich positiv

¹⁴⁹ Wenngleich das Bildwort vom erfahrbaren eschatologischen Hochzeitsmahl Mk 2,19 den diesbezüglich einzigen Beleg in der Nähe des historischen Jesus darstellt, ist er dennoch von großer Bedeutung, weil Jesus seine Mahlpraxis damit konkret deutet und zudem sehr viel für die Historizität des Logions spricht.

¹⁵⁰ Vgl. auch mit Bezug auf die Rede der Braut ActThom 14 *LaFargue*, Language 16.

¹⁵¹ Vgl. *Theobald*, Johannes 353, gegen *Schnackenburg*, Johannesevangelium I 453, der damit das Bildfeld überstrapaziert sieht.

¹⁵² Anders *Drijvers* Thomasakten 296, *Kruse*, Thomasakten 294, *Popkes*, Menschenbild 106 und *Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik 548, wonach mit der im Bild der bräutlichen κόρη charakterisierten Gemeinde bzw. Kirche in der ersten Tat ein Kollektiv anzutreffen ist, was jedoch traditions-geschichtlich ebenso auf ntl Traditionsgut aufbauen kann.

¹⁵³ Vgl. die große Rolle der Einladung zur Hochzeit (Mt 22,3-6.9f.) und den paränetischen Charakter von Mt 22,11-13 bzw. die bei der sprachlichen Analyse eruierte pädagogische Spitze der jesuanischen Predigt in den Akten (12).

konnotiert und ihn für die werbende Darstellung der Basileia verwendet, versieht die erste Tat die gewöhnliche Hochzeit mit negativen Vorzeichen (12) und wirbt für ein unbeschwertes Leben (12,10a.b) und einen anderen (14,6c), den wahren (12,10d) Gamos als positives Bild für die Folgen der Enthaltensamkeit (12,2). Die ἐγκράτεια mit der Negierung des Vollzugs der Hochzeit ersetzt mit Blick auf die mt Parabel die Hochzeit und führt zu jener anderen, in der Darstellung positiv besetzten Hochzeit, die ihrerseits in einer hochzeitlichen und erotischen Bildersprache (6,4-7,12; 12,10f.; 14; 15) geschildert wird. Durch den Kontext der erzählten andrapolitanischen Hochzeit, das Aufgreifen der Hochzeitsmotive aus Mt 22,1-14, die Werbung für die „wahre Hochzeit“ und die Schilderung der Enthaltensamkeit als probates Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, kommt es zu einer *schillernden Durchdringung von Hochzeits- und Enthaltensamkeitsmotiv*, was sich wie folgt illustrieren lässt:

Jesus der Evangelien:

Werbung
Hochzeitsmotiv →→→→→ Basileia
für

Jesus der ActThom (1. Tat):

Werbung
Enthaltensamkeit →→→→→ wahre Hochzeit
für
↑
ihrerseits hochzeitlich/erotisch geschildert

Darüber hinaus werden einige konkrete Motive von Mt 22,1-14 in der ersten πρᾶξις aufgegriffen und neu akzentuiert: So lädt hier wie dort ein König ein, der die Hochzeit für sein Kind ausrichtet. Bei Mt schlägt zunächst eine bestimmte Gruppe, die zuerst Geladenen, die Hochzeitseinladung aus (V. 3-6), woraufhin alle, die sich ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν (V. 9) befinden, der Einladung folgen. Nach ActThom 4,6b sind dagegen von Beginn an πάντες zur Hochzeit geladen und folgen offensichtlich auch diesem Ruf (4,8f.).¹⁵⁴ Im Unterschied zum MtEv fehlt damit in der ersten Tat dem Motiv der Hochzeitseinladung die *heilsgeschichtliche* Relevanz einer chronologischen Abstufung der geladenen Gäste: Zu dem wahren γάμος, der im Lauf der ersten πρᾶξις an Konturen gewinnt und sich letztlich gegenüber der konventionellen Hochzeit durchsetzt, sind damit in Abgrenzung zum MtEv bereits von Anfang an alle eingeladen.¹⁵⁵ Neben

¹⁵⁴ Der explizite Hinweis Abbans auf das Fremdsein (ξένοι; 4,8e) verstärkt zusätzlich den Unterschied zur (ursprünglich) intendierten Gästeliste der ntl Parabel.

¹⁵⁵ Ein zusätzliches, in dem Fall gemeinsames Motiv kann im erzählten Konflikt gesehen werden, der durch die nicht situationskonforme external appearance provoziert wird: Der Gast μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου (Mt 22,12), der beim einladenden König Anstoß erregt, entspricht der Braut, deren ὄψις ἀσκέπαστη (13,4b) ebenso vom königlichen Ausrichter der Hochzeit kritisiert wird (13,6).

anderen Indizien¹⁵⁶ ist damit wegen der motivlichen Nähe zu Mt 22,1-14 auch die Bedeutung des MtEv für die ActThom festzuhalten.

5) Die dargelegte Fülle und Variabilität des Bildfeldes „Hochzeit“ in der ersten *πρᾶξις* weist darauf hin, dass *in den ActThom mit mehreren eingearbeiteten Konzepten* zu rechnen ist. Jeweils wird auf spezifische, einzelne Aussageabsichten verschiedener Bilder zurückgegriffen, die entsprechend bei der Erklärung zu berücksichtigen sind. Auch wenn in dieser Untersuchung übergreifende Linien gesucht wurden: Nicht nur darauf kommt es an, „das“ Verständnis von „Hochzeit“ in der ersten Tat und in den Akten allgemein zu gewinnen als vielmehr darauf, die jeweiligen Implikationen und die – insgesamt gesehen – so entstandene neuartige Komposition zu würdigen.

¹⁵⁶ Vgl. oben die bei der Untersuchung des Erzählerprofils etablierte große Nähe speziell zur mt Version der Namensliste (Mt 10,3f.; ActThom 1,1b), ferner die Rezeption der mt Sondergut-Parabeln von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13) und dem königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22,1-14) bei der thomanischen Abschiedsrede ActThom 146.

6 Zusammenfassende Perspektiven

Das Hauptinteresse dieser Untersuchung bestand darin, die Ehe- und Hochzeitsthematik der Thomasakten in relevanten textinternen und –externen Facetten zu erörtern und für damit zusammenhängende Fragen möglichst plausible Antwortmöglichkeiten aufzuzeigen. Auf der Basis eines begründeten Textfundaments wurden sprachliche Analysen, literarkritische, gattungskritische, sozial- und traditionsgeschichtliche Zugänge gewählt. Abschließend sollen einige grundlegende Perspektiven benannt werden, die sich in dieser Studie in der Beschäftigung mit den Akten gezeigt haben:

1) Die Thomasakten sind ein literarisch anspruchsvolles Zeugnis des syrischen, asketisch motivierten Christentums aus dem zweiten und dritten Jh. n.Chr. Es finden sich sowohl ältere, ursprünglich getrennt tradierte Personallegenden um die Figur des Apostels Thomas aus der zweiten Hälfte des zweiten Jh. als auch längere Textpartien, die auf einen zu Beginn des dritten Jh. tätigen Redaktor zurückgehen. Dieser griff die umlaufenden Einzeltraditionen, die bereits eine praktizierte Askese voraussetzen, auf und imprägnierte sie mit seiner eigenen Sicht, die sich insbesondere in einer verstärkten Askeseforderung zeigt. Der heute vorliegende Textumfang der ActThom geht dabei im Wesentlichen auf ihn zurück, wobei sich verschiedene spätere Bearbeitungen anschlossen. Die „Traupredigt“ Jesu in der ersten Tat (12), die derselben Redaktion der Akten angehört wie die längere Erzählung der Taten neun bis 13, ist ein sprechendes Beispiel für die Intention des Redaktors: Indem nur hier, in der paradigmatisch verstandenen ersten Tat Jesus als Redner auftritt, wird im Christentum, das die ActThom repräsentieren, die *Sexualaskese nun auch mit verstärkender Wirkung christologisch begründet und motiviert*. Ein deutlich missionarischer Zug mit der Werbung für Askese prägt dabei die ganzen Thomasakten, jedoch insbesondere die im Rahmen der Redaktion komponierten Teile.

2) Die Akten sind durchzogen von einem konfliktbehafteten Ehe- und Sexualitätsverständnis. Unmoralische Verhaltensweisen, Krankheiten und gesellschaftliche Dominanzverhältnisse werden mit der herkömmlichen ehelichen Lebensweise – mitunter in drastischen Erzählstücken – in Verbindung gebracht. Wenn auch Varianten wie das Syneisaktentum vorstellbar sind, lautet angesichts dieser misogynen Grundhaltung der pointiert formulierte Rat der ActThom „Taufe statt Ehe!“. Mit der Aufnahme in das Christentum verbindet sich sodann die Zusage, dass mit einem asketischen Lebensstil die „wahre Hochzeit“, der γάμος ἀληθινός (12,10d), gefeiert wird. Diese *Verbindung zwischen den Neubekehrten und Jesus wird im Bild einer Ehe ausgedrückt*, bei der sich die Seele der neuen Christen mit jenem wahren Bräutigam vermählt. Auch wird den zum thomanischen Christentum Bekehrten eine weitere *biographische Perspektive* vor Augen gestellt, mit der der gewählte Verzicht auf leibliche Nachkommenschaft kompensiert werden soll: „Kinder“ werden metaphorisiert und auf die ethisch höher stehende Ebene von παῖδες ζῶντες gehoben – ein

Sprachbild für neu zu gewinnende Gläubige bzw. für Katechumenen, die in die eigene, lebendige Gemeinschaft neu aufgenommen werden wollen.

3) Ein sicher oft unterschätztes *literarisches und kompositionelles Niveau* der ActThom zeigt sich sowohl auf textlicher Makro- als auch Mikroebene. So fördern die hier vorgelegten Analysen der ersten Tat und ebenso Erörterungen mit Blick auf den Gesamttext eine eigen- und zugleich feinsinnige Verwendung der Ehe- und Hochzeitsmotivik zu Tage. Erzähl- und Redeteile verweisen vielfach aufeinander und sind in einem umfassenden Sinn transparent für den symbolisch-metaphorischen Charakter der ActThom, wie etwa Erörterungen zum Brautlied in Verbindung mit Reden von Erzählfiguren der ersten Tat zeigen. Wenn auch literarkritische Zugänge ein deutliches Maß an Textwachstum offenlegen, erweisen sich die Akten in kleineren Textpartien und auch auf Makroebene als redaktionell durchdacht gegliedert. Der entsprechende Aufbau wiederum steht im Dienst der Hauptaussagen der Schrift.

4) Die ActThom zeigen sich von verschiedenen literarischen, sozial- und motivgeschichtlichen Traditionen beeinflusst. Sowohl mannigfaltige biblische Einflüsse als auch Wechselwirkungen mit der eigenen zeitlichen und regionalen Geistesgeschichte und Kultur lassen sich nachweisen. Die Akten verstehen sich vor diesem Hintergrund – bei aller Radikalität der Askesebotschaft – als engagierter Versuch, eine *Inkulturation der eigenen Anliegen* zu betreiben. Dies wird mit Hilfe kreativer Abwandlungen von in der Antike praktizierten Hochzeitsbräuchen, wie sie etwa aus jüdischen, hellenistischen und römischen Kontexten überliefert sind, realisiert, indem beispielsweise die Bedeutung des Brautgemachs bei einer Hochzeitsfeier für den eigenen Zweck des ἕτερος γάμος (14,6c) adaptiert wird. Jesus wird dabei etwa als ἀνὴρ ἀληθινός (14,7c) oder νυμφίος ἀληθινός (124) etabliert, worin auch eine motivgeschichtliche Rezeption aus biblischen Texten und zugleich eine weitere Ausgestaltung der Motivik zu erblicken ist.

5) Der Blick über verschiedene Einzelergebnisse hinaus vermag die Thomasakten in ihrer Bedeutung als Kleinod in der frühchristlichen Literatur-, Theologie- und Geistesgeschichte zu würdigen. So besitzen die ActThom eine *exemplarische Qualität hinsichtlich der pluralen Formen*, in denen das frühe Christentum Gestalt gewinnen konnte. Diese bargen – und bergen – Chancen, die zu heben und zu würdigen sind. Ein Beispiel hierzu sind *Emanzipationsmöglichkeiten von herrschenden Gesellschaftsverhältnissen*, die sich in den Akten etwa in der – mindestens literarischen – Befreiung von konventionellen Rollen von Frauen und Männern (!) realisieren, die üblicherweise mit Abhängigkeitsstrukturen einhergehen. In diesen Emanzipationsmöglichkeiten der ActThom können auch Elemente der biblischen Wirkungsgeschichte, ein vitaler Rückgriff auf im NT grundgelegte Spuren gesehen werden, wie Partien aus dem Magnifikat (Lk 1,52f.) oder die mit der Taufe verbundene Gleichheit aller (Gal 3,27f.) zeigen, da auch diese Texte angestammte Rollenzuweisungen (sehr) kritisch anfragen.

6) Überdies lassen sich im Sexualrigorismus der Thomasakten eine historische Weggabelung und auch *Aspekte einer eigenen Wirkungsgeschichte* festhalten. Einerseits waren wegen rigoroser sexualasketischer Grundhaltungen zunehmende Akzeptanzprobleme dieser Forderung bzw. der Weg in die zumindest großkirchliche Bedeutungslosigkeit vorgezeichnet, wenn auch die Akten weiterhin in asketischen, später auch in gnostischen und manichäischen Kreisen gern rezipiert wurden. Andererseits fand das Askeseideal im altkirchlichen, hier speziell syrischen Mönch- bzw. Anachoretentum eine Kanalisierung und einen Fortbestand, der auch von der Mehrheitskirche respektiert und als eigenständige Lebensform geschätzt werden konnte.

7 Anhang

7.1 Text¹ der ersten πρῶξις, Verseinteilung und Übersetzung

Πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Θωμᾶ.

- 1,1a (99) Κατ' ἐκείνον τὸν καιρὸν ἤμεν πάντες οἱ ἀπόστολοι ἐν Ἱεροσολύμοις,
b Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, Φίλιππος καὶ Βαρθολομαῖος, Θωμᾶς καὶ Ματθαῖος ὁ τελώνης, Ἰάκωβος Ἀλφαίου καὶ Σίμων ὁ (100) Καναναῖος καὶ Ἰούδας Ἰακώβου,
2a καὶ διείλαμεν τὰ κλίματα τῆς οἰκουμένης,
b ὅπως εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἐν τῷ κλίματι
b₁ τῷ λαχόντι αὐτῷ
b καὶ εἰς τὸ ἔθνος
b₂ ἐν ᾧ ὁ κύριος αὐτὸν ἀπέστειλεν
b πορευθῆ.
3 κατὰ κλῆρον οὖν ἔλαχεν ἡ Ἰνδία Ἰούδα Θωμᾶ τῷ καὶ Διδύμῳ.

Taten des heiligen Apostels
Thomas

- 1,1a Zu jener Zeit waren wir Apostel alle in Jerusalem,
b Simon, genannt Petrus, und Andreas, sein Bruder, Jakobus, der (Sohn) des Zebedäus, und Johannes, sein Bruder, Philippus und Bartholomäus, Thomas und Matthäus, der Zöllner, Jakobus, des Alphäus (Sohn) und Simon, der Kananäer und Judas, der (Sohn?) des Jakobus
2a und wir verteilten die Gegenden der Erde,
b damit ein jeder von uns in die Gegend,
b₁ die ihm durch das Los zugeteilt
b und zu dem Volk,
b₂ zu dem der Herr ihn schickte,
b gehe.
3 Nach dem Los also ging Indien an Judas Thomas, der auch Zwilling (heißt).

¹ Grundlage ist die textkritische Edition von *Bonnet*, Acta Apostolorum Apocrypha II/2, Darmstadt 1959/1990 (Repr. v. 1903), 99-288. Die Zahlenangaben im Klammern geben die entsprechenden Seitenzahlen dieser Ausgabe an. Die gesonderte Nennung von P und U bezeichnet die Leithandschriften.

<p>4a οὐκ ἐβούλετο δὲ ἀπελθεῖν b λέγων c μὴ δύνασθαι μήτε χωρεῖν διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκός, d καὶ ὅτι Ἴσραὴλ ὢν Ἑβραῖος e πῶς δύναμαι πορευθῆναι ἐν τοῖς Ἰνδοῖς κηρύξαι τὴν ἀλήθειαν;</p>	<p>4a Er wollte aber nicht weggehen b und sagte: c „Ich kann überhaupt nicht reisen wegen der Schwäche des Fleisches“, d und: „Ich bin ein Hebräer, e wie könnte ich zu den Indern gehen und die Wahrheit predigen?“</p>
<p>5a Καὶ ταῦτα αὐτοῦ διαλογιζομένου καὶ λέγοντος b ὤφθη αὐτῷ ὁ σωτὴρ διὰ τῆς νυκτός, 6a καὶ λέγει αὐτῷ· b Μὴ φοβοῦ Θωμᾶ, c ἀπελθε εἰς τὴν Ἰνδίαν d καὶ κήρυξον ἐκεῖ τὸν λόγον·</p>	<p>5a Und als er dies überlegte und sagte, b erschien ihm der Retter in der Nacht, 6a und sagte zu ihm: b „Fürchte dich nicht, Thomas, c Geh (weg) nach Indien d und predige dort das Wort.</p>
<p>7 ἡ γὰρ χάρις μου ἐστὶν μετὰ σοῦ.</p>	<p>7 Meine Gnade ist nämlich mit dir.“</p>
<p>8a Ὁ δὲ οὐκ ἐπέθετο, b (101) λέγων· c Ὅπου βούλει με ἀποστεῖλαι d ἀπόστειλον e ἀλλαχοῦ· f εἰς Ἰνδοὺς γὰρ οὐκ ἀπέρχομαι.</p>	<p>8a Er aber ließ sich nicht überzeugen b und sagte: c „Wohin du mich auch aussenden willst, d sende mich aus e anderswohin, f denn zu den Indern gehe ich nicht.“</p>
<p>2,1a Καὶ ταῦτα αὐτοῦ λέγοντος καὶ ἐνθυμουμένου b ἔτυχεν c ἔμπορόν τινα εἶναι ἐκεῖ d ἀπὸ τῆς Ἰνδίας ἐλθόντα e ᾧ ὄνομα Ἀββάνης, f ἀπὸ τοῦ βασιλέως Γουνδαφόρου ἀποσταλέντα g καὶ ἐντολήν παρ’ αὐτοῦ εἰληφότα</p>	<p>2,1a Und als er dies sagte und erwog, b traf es sich, c dass ein gewisser Kaufmann dort war, d von Indien gekommen, e namens Abban, f der vom König Gundafor ausgesandt war g und den Befehl von ihm erhalten hatte,</p>

<p>h τέκτονα πριάμενον ἀγαγεῖν αὐτῷ.</p> <p>2a ὁ δὲ κύριος ἰδὼν αὐτὸν b ἐν τῇ ἀγορᾷ περιπατοῦντα τὸ μεσημβρινὸν c εἶπεν αὐτῷ d Βούλει τέκτονα πρίασθαι;</p> <p>3a Ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· b Ναί.</p> <p>4a Καὶ ὁ κύριος ἔφη αὐτῷ· b Ἔχω δοῦλον τέκτονα c καὶ βούλομαι αὐτὸν πωλῆσαι.</p> <p>5a Καὶ ταῦτα εἰπὼν b ὑπέδειξεν αὐτῷ τὸν Θωμᾶν ἀπὸ μακρόθεν, c καὶ συνεφώνησεν (102) μετ' αὐτοῦ τριῶν λιτρῶν ἀσήμου ἀργυρίου,</p> <p>6a καὶ ἔγραψεν ὦνῆν b λέγων· c Ἐγὼ Ἰησοῦς υἱὸς Ἰωσήφ τοῦ τέκτονος ὁμολογῶ d πεπρακέναι ἐμὸν δοῦλον Ἰούδαν ὀνόματι σοὶ τῷ Ἀββάνῃ ἐμπόρῳ Γουνδαφόρου τοῦ βασιλέως τῶν Ἰνδῶν.</p> <p>7a Τῆς δὲ ὦνῆς τελεσθείσης b ὁ σωτήρ b₁ παραλαβὼν Ἰούδαν τὸν καὶ Θωμᾶν b ἀπήγαγεν πρὸς Ἀββάνην τὸν ἔμπορον·</p>	<p>h einen gekauften Zimmermann ihm zuzuführen.</p> <p>2a Als aber der Herr ihn sah, b wie er auf dem Marktplatz umherging zur Mittagszeit, c sagte er zu ihm: d „Willst du einen Zimmermann kaufen?“</p> <p>3a Der aber sagte zu ihm: b „Ja.“</p> <p>4a Und der Herr entgegnete ihm: b „Ich habe als Sklaven einen Zimmermann c und will ihn verkaufen.“</p> <p>5a Und als er das gesagt hatte, b zeigte er ihm Thomas von weitem, c und er stimmte mit ihm überein über (einen Preis von) drei Pfund ungeprägten Silbers</p> <p>6a und er schrieb einen Kaufvertrag b folgendermaßen: c „Ich, Jesus, der Sohn des Zimmermanns Josef, sichere zu d verkauft zu haben meinen Sklaven namens Judas an dich, Abban, einen Kaufmann Gundafors, des Königs der Inder.“</p> <p>7a Als aber der Kaufvertrag abgeschlossen war, b führte der Retter, b₁ indem er Judas, der auch Thomas heißt, zu sich nahm, b zum Kaufmann Abban weg.</p>
---	--

- | | | | |
|-------------|---|-------------|---|
| 8a | καὶ ἰδὼν αὐτὸν | 8a | Und als er ihn sah, |
| b | ὁ Ἀββάνης εἶπεν πρὸς αὐτόν· | b | sagte Abban zu ihm: |
| c | Οὗτός ἐστιν ὁ δεσπότης σου; | c | „Ist dieser dein Besitzer?“ |
| 9a | Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἀπόστολος | 9a | Der Apostel antwortete und |
| b | εἶπεν· | b | sprach: |
| c | Ναί, κύριός μου ἐστίν. | c | „Ja, er ist mein Herr.“ |
| 10a | Ὁ δὲ φησιν· | 10a | Er aber sagte: |
| b | Ἦγόρασά σε παρ’ αὐτοῦ. | b | „Ich habe dich von ihm
gekauft.“ |
| 11 | Καὶ ὁ ἀπόστολος ἡσύχαζεν. | 11 | Und der Apostel schwieg. |
| 3,1a | Τῇ δὲ ἐξῆς ὄρθρου εὐξάμενος | 3,1a | Als er beim folgenden Morgen-
grauen betete |
| b | καὶ δεηθεὶς τοῦ κυρίου | b | und den Herrn bat, |
| c | εἶπεν ὁ ἀπόστολος· | c | sprach der Apostel: |
| d | Πορεύομαι | d | „Ich gehe, |
| e | ὅπου βούλει κύριε Ἰησοῦ· | e | wohin du willst, Herr Jesus, |
| f | τὸ (103) θέλημα τὸ σὸν
γενέσθω. | f | dein Wille geschehe.“ |
| 2a | Ἀπῆλθεν δὲ πρὸς Ἀββάνην τὸν
ἔμπορον | 2a | Er ging weg zum Kaufmann
Abban, |
| b | μηδὲν ὅλως τι μεθ’ ἑαυτοῦ
κομισάμενος ἀλλ’ ἢ τὸ τίμημα
αὐτοῦ μόνον. | b | indem er überhaupt nichts mit
sich davontrug außer seinen
Kaufpreis allein. |
| 3a | δεδώκει γὰρ αὐτῷ ὁ κύριος | 3a | Denn der Herr hatte (ihn) ihm
gegeben, |
| b | λέγων· | b | indem er gesprochen hatte: |
| c | Ἦτω μετὰ σοῦ καὶ ἡ τιμή σου
μετὰ τῆς χάριτός μου | c | „Möge mit dir auch deine Ehre
mit meiner Gnade sein, |
| d | ὅπου ἂν ἀπέρχῃ. | d | wohin du auch gehst.“ |
| 4a | Κατέλαβεν δὲ ὁ ἀπόστολος τὸν
Ἀββάνην | 4a | Der Apostel aber traf Abban
dabei, |
| b | ἵσως τὰ σκεύη αὐτοῦ
ἀναφέροντα εἰς τὸ πλοῖον· | b | als er gerade sein Gepäck in
das Schiff hinauftrug. |
| 5 | ἤρξατο οὖν καὶ αὐτὸς
συναναφέρειν αὐτῷ. | 5 | Er fing also auch selbst an, mit
ihm hinaufzutragen. |

- | | |
|---|--|
| <p>6a ἐμβάντων δὲ αὐτῶν εἰς τὸ πλοῖον
 b καὶ καθεσθέντων
 c ἐξήταζεν ὁ Ἀββάνης τὸν ἀπόστολον
 d λέγων·
 e Ποίαν ἐργασίαν οἶδας;</p> | <p>6a Als sie aber in das Schiff eingestiegen waren
 b und sich gesetzt hatten,
 c fragte Abban den Apostel aus,
 d indem er sagte:
 e „Welches Gewerbe kennst du?“</p> |
| <p>7a Ὁ δὲ ἔφη·
 b Ἐν μὲν ξύλοις ἄροτρα καὶ ζυγοὺς καὶ τρυτάνας καὶ πλοῖα καὶ κώπας πλοίων καὶ ἰστοὺς καὶ τροχίσκους,
 c ἐν δὲ λίθοις στήλας τε καὶ ναοὺς καὶ πραιτώρια (104) βασιλικά.</p> | <p>7a Er aber antwortete:
 b „Aus Holz Pflüge und Joche und Wagen und Schiffe und Ruder für Schiffe und Masten und Rädchen,
 c aus Steinen Säulen und Tempel und königliche Prätorien (kann ich fertigen).</p> |
| <p>8a Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἀββάνης ὁ ἔμπορος·
 b Τοιούτου γὰρ καὶ χρεῖαν ἔχομεν τεχνίτου.</p> | <p>8a Da sagte zu ihm der Kaufmann Abban:
 b „Einen solchen Handwerker brauchen wir nämlich auch.“</p> |
| <p>9a Ἦρξαντο οὖν καταπλέειν·
 b ἔσχον δὲ ἐπιτήδειον ἄνεμον,
 c καὶ προθύμως ἔπλεον
 d ἕως ὅτε κατήντησαν εἰς Ἀνδράπολιν, πόλιν βασιλικήν.</p> | <p>9a Sie fingen also an hinabzusegeln.
 b Sie hatten aber geeigneten Wind
 c und segelten bereitwillig,
 d bis sie hinabkamen nach Andropolis, einer königlichen Stadt.</p> |
| <p>4,1a Ἐξελθόντες δὲ ἀπὸ τοῦ πλοίου
 b εἰσήεσαν εἰς τὴν πόλιν.</p> | <p>4,1a Nachdem sie aber aus dem Schiff hinausgegangen waren,
 b gingen sie in die Stadt hinein.</p> |
| <p>2a καὶ ἰδοὺ
 b φωναὶ αὐλητῶν καὶ ὑδραύλεων καὶ σάλπιγγες περιχοῦσαι αὐτούς·</p> | <p>2a Und siehe,
 b Klänge von Flöten und Wasserpfeifen und Trompeten umgaben sie.</p> |
| <p>3a ἐξήταζεν δὲ ὁ ἀπόστολος
 b λέγων·
 c Τίς ἐστὶν αὕτη ἡ ἑορτὴ ἢ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ;</p> | <p>3a Der Apostel aber fragte aus
 b und sagte:
 c „Welches ist dieses Fest in dieser Stadt?“</p> |

- | | |
|---|---|
| <p>4a Ἐλεγον δὲ αὐτῷ οἱ ἐκεῖ (105)
ὅτι</p> <p>b Καὶ σὲ οἱ θεοὶ ἤγαγον</p> <p>c ἵνα εὐωχηθῆς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.</p> <p>d ὁ γὰρ βασιλεὺς θυγατέρα
μονογενῆ ἔχει,</p> <p>e καὶ νῦν αὐτὴν ἐκδίδωσιν ἀνδρὶ
πρὸς γάμον·</p> | <p>4a Da sagten die dort zu ihm:</p> <p>b „Auch dich haben die Götter
geführt,</p> <p>c dass du bewirtet wirst in dieser
Stadt.</p> <p>d Denn der König hat eine
einzige Tochter</p> <p>e und jetzt gibt er sie heraus
einem Mann zur Hochzeit.</p> |
| <p>5a τῶν οὖν γάμων ἡ χαρὰ καὶ ἡ
πανηγυρίς/προσκύνησις (P,U)
ἔστιν αὕτη σήμερον</p> <p>a₁ ἦν εἶδες/ὄρας (P)</p> <p>a ἐορτὴν.</p> | <p>5a Die Freude über die Hochzeit
also und diese Festversamm-
lung/Verehrung heute,</p> <p>a₁ die du gesehen/geschaut hast,</p> <p>a gibt es im Blick auf das Fest.</p> |
| <p>6a ὁ δὲ βασιλεὺς κήρυκας
ἀπέστειλεν κηρύττειν πανταχοῦ</p> <p>b πάντα παρατυχεῖν εἰς τοὺς
γάμους,</p> <p>c πλουσίους τε καὶ πένητας,</p> <p>d δούλους τε καὶ ἐλευθέρους,</p> <p>e ξένους τε καὶ πολίτας·</p> | <p>6a Der König aber sandte Herolde
aus überall zu verkünden,</p> <p>b dass alle dazukommen sollen
zur Hochzeit,</p> <p>c Reiche und Arme,</p> <p>d Sklaven und Freie,</p> <p>e Fremde und Bewohner.</p> |
| <p>7a εἴ τις δὲ παραιτήσεται</p> <p>b καὶ μὴ παρατύχη εἰς τοὺς
γάμους,</p> <p>c ὑπεύθυνος ἔσται τῷ βασιλεῖ.</p> | <p>7a Wenn aber einer sich weigert</p> <p>b und nicht dazukommt zur
Hochzeit,</p> <p>c soll er dem König verantwort-
lich sein.“</p> |
| <p>8a Ἀββάνης δὲ ἀκούσας</p> <p>b εἶπεν τῷ ἀποστόλῳ·</p> <p>c Ἀπέλθωμεν οὖν καὶ ἡμεῖς,</p> <p>d ἵνα μὴ προσκρούσωμεν τῷ
βασιλεῖ,</p> <p>e καὶ μάλιστα ξένοι ὄντες.</p> | <p>8a Als Abban (das) gehört hatte,</p> <p>b sagte er zum Apostel:</p> <p>c „Lass also auch uns gehen,</p> <p>d damit wir nicht Anstoß erregen
beim König,</p> <p>e auch besonders als Fremde!“</p> |
| <p>9a Ὁ δὲ εἶπεν·</p> <p>b Ἀπέλθωμεν.</p> | <p>9a Er aber sagte:</p> <p>b „Lass uns gehen!“</p> |
| <p>10a Καταλύσαντες δὲ ἐν τῷ ξενο-
δοχείῳ</p> <p>b καὶ ὀλίγον ἀναπαέντες</p> <p>c ἀπῆλθον εἰς τοὺς γάμους.</p> | <p>10a Nachdem sie aber in der
Herberge gerastet</p> <p>b und ein wenig geruht hatten,</p> <p>c gingen sie zur Hochzeit.</p> |

- | | |
|--|--|
| <p>11a (106) καὶ ἰδὼν ὁ ἀπόστολος
 b ἀνακεκλιμένους πάντας
 c ἀνεκλίθη καὶ αὐτὸς ἐν τῷ μέσῳ·</p> | <p>11a Und als der Apostel sah,
 b dass sich alle niedergelegt hatten,
 c legte auch er sich nieder in der Mitte.</p> |
| <p>12a ἀπέβλεπον δὲ εἰς αὐτὸν πάντες ὡς εἰς ξένον
 b καὶ ἐξ ἄλλοδαπῆς ἐλθόντα γῆς·</p> | <p>12a Es schauten aber auf ihn alle wie auf einen Fremden,
 b und der aus einer anderen Gegend (Erde) gekommen war.</p> |
| <p>13 Ἀββάνης δὲ ὁ ἔμπορος ὡς ἅτε δεσπότης εἰς ἄλλον τόπον ἀνεκλίθη.</p> | <p>13 Der Kaufmann Abban aber legte sich als Besitzer an einem anderen Ort nieder.</p> |
| <p>5,1a Δειπνησάντων δὲ αὐτῶν καὶ πίνωντων
 b ὁ ἀπόστολος οὐδενὸς ἐγεύσατο·</p> | <p>5,1a Als sie aber aßen und tranken,
 b genoss der Apostel nichts.</p> |
| <p>2a οἱ οὖν περὶ αὐτὸν ὄντες
 b ἔλεγον αὐτῷ·
 c Τί ἦλθες ἐνθάδε
 d μήτε ἐσθίων μήτε πίνων;</p> | <p>2a Die um ihn herum waren
 b fragten ihn also:
 c „Was bist du her gekommen und isst und trinkst nicht?“</p> |
| <p>3a Ὁ δὲ ἀπεκρίνατο αὐτοῖς λέγων·
 b Διὰ μείζον τι τῆς βρώσεως ἢ καὶ τοῦ πότου ἦλθον ἐνθάδε,
 d καὶ ἵνα τὸ θέλημα τοῦ βασιλέως τελέσω.</p> | <p>3a Er aber antwortete ihnen und sagte:
 c „Wegen etwas Größerem als Speise und Trank kam ich und damit ich den Willen des Königs erfülle.“</p> |
| <p>4a οἱ γὰρ κήρυκες τὰ τοῦ βασιλέως κηρύσσουσιν,
 b καὶ ὃς ἂν μὴ (107) ἀκουσῇ τῶν κηρύκων
 c ὑπόδικος ἔσται τῇ τοῦ βασιλέως κρίσει.</p> | <p>4a Denn die Herolde verkünden die Befehle des Königs und wer nicht auf die Herolde hört,
 c soll dem Gericht des Königs gegenüber schuldig sein.“</p> |
| <p>5a Δειπνησάντων οὖν αὐτῶν καὶ πίνωντων,
 b καὶ στεφάνων καὶ μύρων προσενεχθέντων,
 c λαβόντες μύρον ἕκαστος,</p> | <p>5a Als sie also aßen und tranken,
 b wurden auch Kränze und Salböle herbeigebracht.
 c Als jeder Salböl nahm,</p> |

- | | | | |
|----------------|---|----------------|---|
| d | ὃς μὲν τὴν ὄψιν αὐτοῦ
κατήλειφεν, | d | salbte der eine sein Gesicht, |
| e | ὃς δὲ τὸ γένειον, | e | ein anderer das Kinn, |
| f | ὃς δὲ καὶ ἄλλους τόπους τοῦ
σώματος αὐτοῦ· | f | ein anderer auch andere Stellen
seines Körpers. |
| 6a | ὁ δὲ ἀπόστολος τὴν κορυφὴν
ἤλειπεν τῆς ἑαυτοῦ κεφαλῆς, | 6a | Der Apostel aber salbte die
Stirn seines Hauptes |
| b | καὶ ὀλίγον τι εἰς τοὺς μυκτῆρας
ἐπέχρισεν ἑαυτοῦ, | b | und strich ein wenig auf seine
Nasenhöcher, |
| c | κατέσταξεν δὲ καὶ εἰς τὰς
ἀκοὰς τὰς ἑαυτοῦ, | c | träufelte auch (etwas) in seine
Ohren, |
| d | προσηπτε δὲ καὶ τοῖς ὀδοῦσιν
αὐτοῦ, | d | berührte auch seine Zähne |
| e | καὶ τὰ περὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ
συνέχρισεν ἐπιμελῶς· | e | und den Bereich um sein Herz
salbte er sorgfältig ein. |
| 7a | καὶ τὸν στέφανον δὲ | 7a | Und als er aber den Kranz, |
| a ₁ | τὸν προσενεχθέντα αὐτῷ | a ₁ | der ihm herbeigebracht wurde |
| a ₂ | ἐκ μυρσίνης καὶ ἄλλων ἀνθέων
πεπλεγμένον | a ₂ | und aus Myrte und anderen
Blumen geflochten war, |
| a | λαβῶν | a | nahm, |
| b | ἐπέθετο τῇ ἑαυτοῦ κεφαλῇ, | b | setzte er (ihn) auf sein Haupt. |
| 8a | κλάδον δὲ καλάμου ἔλαβεν
(108) ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ | 8a | Einen Rohrweig nahm er in
seine Hand |
| b | καὶ κατεῖχεν. | b | und hielt (ihn) fest. |
| 9a | ἡ δὲ αὐλήτρια | 9a | Die Flötenspielerin aber, |
| a ₁ | κατέχουσα ἐν τῇ χειρὶ αὐτῆς
τοὺς αὐλοὺς | a ₁ | indem sie in ihrer Hand die
Flöten festhielt, |
| a | περιήρχετο πάντας | a | ging umher bei allen |
| b | καὶ ἠΰλει· | b | und flötete. |
| 10a | ὅτε δὲ ἦλθεν καθ’ | 10a | Als sie aber zu |
| a ₁ | ὄν | a ₁ | dem |
| a | τόπον | a | Ort kam, |
| a ₁ | ἦν ὁ ἀπόστολος, | a ₁ | an dem der Apostel war, |
| b | ἔστη ἐπάνω αὐτοῦ | b | blieb sie über ihm stehen |
| c | καταυλοῦσα πρὸς τὴν κεφαλὴν
αὐτοῦ ὥραν πολλήν. | c | und flötete bei seinem Haupt
lange Zeit. |
| 11 | ἦν δὲ Ἑβραία τῷ γένει ἡ
αὐλήτρια ἐκείνη. | 11 | Jene Flötenspielerin aber war
Hebräerin nach der Abstammung. |

<p>6,1a Τοῦ δὲ ἀποστόλου εἰς τὴν γῆν ἀφορῶντος b εἷς τις τῶν οἰνοχόων b₁ ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ b ἐράπισεν αὐτόν.</p>	<p>6,1a Als der Apostel auf die Erde hinsah, b ohrfeigte einer der Wein- schenken, b₁ indem er seine Hand ausstreckte, b ihn.</p>
<p>2a ἐπάρας δὲ ὁ ἀπόστολος τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ b καὶ προσσχὼν τῷ τύφαντι αὐτὸν c εἶπεν· d Ὁ θεός μου ἀφήσει σοι εἰς τὸν μέλλοντα αἰῶνα τὴν ἀδικίαν ταύτην,</p>	<p>2a Als der Apostel seine Augen erhob b und auf den richtete, der ihn geschlagen hatte, c sagte er: d „Mein Gott wird dir in der zukünftigen Welt (Äon) diese Ungerechtigkeit vergeben,</p>
<p>3a εἰς δὲ τὸν κόσμον τοῦτον δείξει αὐτοῦ τὰ θαυμάσια, b καὶ θεάσομαι ἤδη c τὴν χεῖρα ἐκείνην c₁ τὴν τύψασάν με c ὑπὸ κυνῶν συρομένην.</p>	<p>3a aber in dieser Welt wird er seine Wunder zeigen b und ich werde gleich schauen, c wie jene Hand, c₁ die mich geschlagen hat, c von Hunden weggetragen wird.“</p>
<p>4a Καὶ εἰπὼν ταῦτα b ἤρξατο ψάλλειν καὶ λέγειν τὴν ᾠδὴν ταύτην·</p>	<p>4a Und als er dies gesagt hatte, b fing er an lobzusingen und zu sagen dieses Lied (Ode):</p>
<p>5a (109) Ἡ κόρη τοῦ φωτὸς θυγάτηρ, b ἧ ἐνέστηκε καὶ ἔγκειται τὸ ἀπαύγασμα τῶν βασιλέων τὸ γαῦρον, c καὶ ἐπιτερπὲς ταύτης τὸ θέαμα, d φαιδρῷ κάλλει καταυγάζουσα·</p>	<p>5a Das Mädchen (ist) des Lichtes Tochter, b auf der der stolze Abglanz der Könige steht und liegt, c und angenehm (ist) deren Schau, d indem sie mit strahlender Schönheit durch und durch glänzt.</p>
<p>6a ἥς τὰ ἐνδύματα ἔοικεν ἔαρινοῖς ἄνθεσιν, b ἀποφορὰ δὲ εὐωδίας ἐξ αὐτῶν διαδίδεται·</p>	<p>6a Deren Kleider Frühlingsblumen gleichem; b Duft des Wohlgeruchs wird von ihnen verströmt.</p>

- | | |
|--|---|
| <p>7a καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἴδρυται ὁ βασιλεύς,
 b τρέφων τῇ ἑαυτοῦ ἀμβροσίᾳ τοὺς
 c ἐπ' αὐτὸν ἰδρυμένους·</p> | <p>7a Und im Scheitel sitzt der König,
 b indem er die mit seiner Ambrosia nährt,
 c die auf ihm sitzen.</p> |
| <p>8a ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια,
 b χαρὰν δὲ τοῖς ποσὶν αὐτῆς ἐμφαίνει·
 c ἥς τὸ στόμα ἀνέφκται καὶ πρεπόντως αὐτῇ·</p> | <p>8a Es liegt aber auf deren Kopf Wahrheit,
 b Freude aber lässt sie mit ihren Füßen sehen,
 c deren Mund geöffnet (worden) ist und zwar schicklich ihr (?).</p> |
| <p>9a τριάκοντα καὶ δύο εἰσὶν οἱ
 b ταύτην ὑμνολογοῦντες·</p> | <p>9a Zweiunddreißig sind es,
 b die dieser lobsingen.</p> |
| <p>10a ἥς ἡ γλῶττα παραπετάσματος ἔοικεν τῆς θύρας
 b ὃ ἐκτινάσσεται τοῖς εἰσιούσιν·
 c ἥς ὁ αὐχὴν εἰς τύπον βαθμῶν ἔγκειται
 d ὧν ὁ πρῶτος δημιουργὸς ἐδημιούργησεν,</p> | <p>10a Deren Zunge dem Vorhang der Tür gleicht,
 b der für die Eintretenden ausgerollt wird.
 c Deren Nacken nach dem Vorbild der Stufen liegt,
 d die der erste Demiurg geschaffen hat.</p> |
| <p>11a αἱ δὲ δύο αὐτῆς χεῖρες σημαίνουν καὶ ὑποδεικνύουσιν τὸν χορὸν τῶν εὐδαιμόνων αἰώνων κηρύσσοντες,
 b οἱ δὲ δάκτυλοι αὐτῆς τὰς πύλας τῆς πόλεως ὑποδεικνύουσιν·</p> | <p>11a Ihre zwei Hände aber bezeichnen und zeigen verkündend den Tanz(platz) der glückseligen Äonen an.
 b Ihre Finger aber zeigen die Tore der Stadt an.</p> |
| <p>12a ἥς ὁ παστὸς φωτεινός,
 b ἀποφορὰν ἀπὸ βαλσάμου καὶ παντὸς ἀρώματος διαπνέων, (110)
 c ἀναδιδούς τε ὄσμην ἡδεῖαν σμύρνης τε καὶ φύλλου,
 d ὑπέστρωνται δὲ ἐντὸς μυρσίναι καὶ (?) ἀνθέων παμπόλλων ἡδυπνόνων,</p> | <p>12a Deren Brautgemach hell (ist)
 b und den Duft von Balsam und allem Gewürzkraut durchweht
 c und süßen Geruch von Myrrhe und auch von Gewürz verbreitet.
 d Drinnen aber wurden Myrten und (Zweige?) sehr vieler angenehm duftender Blumen unterbreitet.</p> |

e	αἱ δὲ κλεισιάδες ἐν καλάμοις κεκόσμηται.	e	Die Außentüren aber sind mit Rohrstöcken geschmückt (wor- den).
7,1a	περιεστοιχισμένην δὲ αὐτὴν ἔχουσιν οἱ ταύτης <παρά- νυμφοι >, b ὧν ὁ ἀριθμὸς ἑβδομὸς ἐστίν, c οὗς αὐτὴ ἐξελέξατο·	7,1a	Rings umgeben halten sie aber deren [Brautführer], b deren Zahl sieben (die siebte) ist, c die sie selbst ausgewählt hat.
2a	αἱ δὲ ταύτης παράνυμφοί εἰσιν ἑπτὰ, b < αἱ > ἔμπροσθεν αὐτῆς χορεύ- ουσιν·	2a	Deren Brautführerinnen aber sind sieben, b die vor ihr einen Festanz aufführen.
3a	δώδεκα δὲ εἰσιν τὸν ἀριθμὸν b οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς ὑπηρε- τοῦντες c καὶ αὐτῇ ὑποκείμενοι,	3a	Zwölf aber sind es an Zahl, b die vor ihr dienen c und ihr unterstellt (sind),
4a	τὸν σκοπὸν καὶ τὸ θέαμα εἰς τὸν νυμφίον ἔχοντες, b ἵνα διὰ τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσιν·	4a	während sie das Ziel, und zwar die Schau in den Bräutigam hinein, haben, b damit sie durch seine Schau erleuchtet würden.
5	καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ ἔσονται εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον,	5	Und in Ewigkeit werden sie mit ihm sein in jener ewigen Freude.
6a	καὶ ἔσονται ἐν τῷ γάμῳ ἐκείνῳ b ἐν ᾧ οἱ μεγιστᾶνες συναθροί- ζονται,	6a	Und sie werden bei jener Hochzeit sein, b zu der sich die Edlen ver- sammeln.
7a	καὶ παραμενοῦσιν τῇ εὐωχίᾳ b ἧς οἱ αἰώνιοι καταξιοῦνται,	7a	Und sie werden bei dem Festmahl verweilen, b dessen die Äonen gewürdigt werden.
8a	καὶ ἐνδύσονται βασιλικά ἐνδύματα b καὶ ἀμφιάσονται στολὰς λαμπράς,	8a	Und sie werden königliche Gewänder anziehen b und sie werden sich mit strahlenden Kleidern umhüllen.

9a	καὶ ἐν χαρᾷ καὶ ἀγαλλιάσει ἔσσονται ἀμφότεροι,	9a	Und in Freude und Jubel werden beide sein
b	καὶ δοξάσουσι τὸν πατέρα τῶν ὄλων·	b	und sie werden den Vater des Alls preisen,
10a	οὐδὲ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο,	10a	dessen stolzes Licht sie empfangen
b	καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θεᾷ τοῦ δεσπότης αὐτῶν,	b	und sie wurden erleuchtet im Anblick ihres Herrn,
c	οὐδὲ τὴν ἀμβροσίαν βρῶσιν ἐδέξαντο	c	dessen ambrosische Speise sie empfangen,
d	μηδὲν ὅλως ἀπουσίαν ἔχουσαν,	d	die überhaupt keine Abwesen- heit hat.
11a	ἔπιον δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ οἴνου	11a	Sie tranken aber auch von dem Wein,
b	τοῦ μὴ δίψαν αὐτοῖς παρ- έχοντος καὶ ἐπιθυμίαν·	b	der (in) ihnen nicht Durst und Verlangen verursacht.
12	ἐδόξασαν δὲ καὶ ὕμνησαν σὺν τῷ ζῶντι πνεύματι τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὴν μητέρα τῆς σοφίας.	12	Sie priesen aber und besangen mit dem lebendigen Geist den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit.
8,1a	(111) Καὶ ὅτε ὕμνησεν καὶ ἐτέλεσεν τὴν ᾠδὴν ταύτην,	8,1a	Und als er gesungen und dieses Lied beendet hatte,
b	πάντες	b	schauten alle,
b ₁	οἱ ἐκεῖ παρόντες	b ₁	die dort anwesend waren,
b	εἰς αὐτὸν ἀπέβλεπον·	b	auf ihn.
c	καὶ ἡσύχαζεν·	c	Und er schwieg.
2	ἀπέβλεπον δὲ καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἐναλλαγόν,	2	Sie sahen aber auch sein Aussehen verändert,
3a	τὰ δὲ	3a	das aber,
a ₁	ὑπ' αὐτοῦ λεχθέντα	a ₁	was von ihm gesagt wurde,
a	οὐκ ἐνόουν,	a	verstanden sie nicht,
b	ἐπειδὴ αὐτὸς Ἑβραῖος ἦν καὶ τὰ	b	da er ja ein Hebräer war und das,
b ₁	λεχθέντα ὑπ' αὐτοῦ	b ₁	was von ihm gesagt wurde,
b	ἑβραϊστὶ ἐλέχθη·	b	auf Hebräisch gesagt wurde.
4a	ἡ δὲ αὐλήτρια πάντα ἤκουσεν μόνη,	4a	Die Flötenspielerin allein aber hörte alles,

b	Ἑβραία γὰρ ἦν τῷ γένει·	b	denn sie war Hebräerin nach der Abstammung.
5a	καὶ ἀποστᾶσα ἀπ' αὐτοῦ	5a	Und als sie von ihm wegging,
b	ἤυλει τοῖς ἄλλοις,	b	flötete sie für die anderen,
6a	εἰς αὐτὸν δὲ τὰ πολλὰ ἀφεώρα	6a	auf ihn aber blickte sie vielmals
b	καὶ ἀπέβλεπεν·	b	und schaute.
c	πάνυ γὰρ ἠγάπησεν αὐτὸν ὡς ἄνθρωπον ὁμόεθνον αὐτῆς·	c	Denn sie liebte ihn sehr wie ihren Landsmann.
7	ἦν δὲ καὶ τῇ ιδέα ὠραῖος ὑπὲρ πάντας τοὺς ἐκεῖσε ὄντας.	7	Er war aber auch von Aussehen schön mehr als alle, die dort waren.
8a	καὶ ὅτε ἐτέλεσεν ἡ αὐλήτρια πάντα (P)	8a	Und als die Flötenspielerin alles beendet
b	καὶ αὐλήσασα,	b	und geflötet hatte,
c	ἄντικρυς αὐτοῦ ἐκαθέσθη,	c	setzte sie sich ihm gegenüber,
d	ἀφορῶσα καὶ ἀτενίζουσα εἰς αὐτόν·	d	während sie schaute und genau auf ihn blickte.
9a	αὐτὸς δὲ ὅλως εἰς οὐδένα ἀφεώρα	9a	Er aber schaute auf überhaupt niemanden
b	οὐδὲ προσεῖχέν τι,	b	und beachtete keinen,
c	εἰ μὴ μόνον εἰς τὴν γῆν ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ	c	nur allein zur Erde seine Augen habend
d	προσεῖχεν,	d	beachtete er,
e	προσδεχόμενος	e	während er wartete,
f	πότε ἂνα- (112) λύση ἐκεῖθεν.	f	wann er von dort aufbrechen könnte.
10a	ὁ δὲ οἰνοχόος ἐκεῖνος	10a	Jener Weinschenk aber,
a ₁	ὁ ῥαπίσας αὐτόν	a ₁	der ihn geschlagen hatte,
a	κατήλθεν εἰς τὴν πηγὴν ἀντλήσαι ὕδωρ·	a	ging hinab zur Quelle Wasser zu schöpfen.
11a	ἔτυχεν δὲ	11a	Es traf sich aber,
b	ἐκεῖ εἶναι λέοντα,	b	dass ein Löwe dort war
c	καὶ ἐθανάτωσεν αὐτόν	c	und er tötete ihn
12a	καὶ ἀφήκεν κείσθαι ἐν τῷ τόπῳ	12a	und er ließ (ihn) liegen an dem Ort,
b	κατακόψας τὰ μέλη αὐτοῦ·	b	nachdem er seine Glieder zerfleischt hatte.

- | | |
|--|--|
| <p>13a κύνες δὲ εὐθὺς ἔλαβον τὰ μέλη αὐτοῦ,
 b ἐν οἷς καὶ εἷς μέλας κύων τὴν δεξιὰν αὐτοῦ χεῖρα
 b₁ τῷ στόματι κρατῶν
 b εἰς τὸν τόπον τοῦ συμποσίου εἰσήνεγκεν.</p> | <p>13a Hunde aber nahmen sogleich seine Glieder
 b und unter ihnen trug ein schwarzer Hund seine rechte Hand,
 b₁ im Maul festhaltend,
 b in den Ort des Symposions hinein.</p> |
| <p>9,1a Ἴδόντες δὲ
 b ἐξεπλάγησαν πάντες,
 c ἐξετάζοντες ὅτι
 d τίς ἐστίν
 e ὁ ἐξ αὐτῶν ἀπολειφθεὶς.</p> | <p>9,1a Als sie (das) aber sahen,
 b entsetzten sich alle
 c und fragten aus,
 d wer das sei,
 e der sich von ihnen entfernt hätte.</p> |
| <p>2a ὡς δὲ φανερὸν ἐγένετο
 b ὅτι τοῦ οἰνοχόου ἐστὶν ἡ χεῖρ
 c τοῦ πατάξαντος τὸν ἀπόστολον,
 d ἡ (113) αὐλήτρια τοὺς αὐλοὺς αὐτῆς κατεάξασα
 e ἔρριπεν,</p> | <p>2a Als aber offenbar wurde,
 b dass es die Hand des Weinschenks war,
 c der den Apostel geschlagen hatte,
 d zerbrach die Flötenspielerin ihre Flöten und
 e warf (sie) fort</p> |
| <p>3a καὶ πρὸς τοὺς πόδας τοῦ ἀποστόλου ἀπελθοῦσα
 b ἐκαθέσθη
 c λέγουσα ὅτι
 d Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἢ θεὸς ἐστίν ἢ ἀπόστολος τοῦ θεοῦ·</p> | <p>3a und als sie zu den Füßen des Apostels ging,
 b setzte sie sich
 c (und) sagte:
 d „Dieser Mensch ist entweder ein Gott oder ein Bote Gottes.</p> |
| <p>4a ἐγὼ γὰρ ἤκουσα ἑβραϊστὶ εἰπόντος τῷ οἰνοχώῳ ὅτι
 b Ἦδη θεάσομαι
 c τὴν χεῖρα
 c₁ τὴν τύψασάν με
 c ὑπὸ κυνῶν συρομένην·
 d Ὅπερ καὶ ὑμεῖς ἐθεάσασθε νῦν·
 e ὡς γὰρ εἶπεν
 f οὕτως καὶ συνέβη.</p> | <p>4a Denn ich hörte (ihn) auf Hebräisch zum Weinschenk sagen:
 b ‚Ich werde gleich schauen,
 c wie die Hand,
 c₁ die mich geschlagen hat,
 c von Hunden weggetragen wird‘,
 d was ihr auch jetzt gesehen habt,
 e denn wie er sagte,
 f so ist es auch eingetreten.“</p> |

- 5a Καὶ τινὲς μὲν ἐπίστευον αὐτῇ,
b τινὲς δὲ οὐ.
- 6a ὁ δὲ βασιλεὺς ἀκούσας ταῦτα
b προσελθὼν
c εἶπεν τῷ ἀποστόλῳ·
d Ἄναστὰς
e ἔλθε μετ' ἐμοῦ
f καὶ εὐξαι ὑπὲρ τῆς θυγατρὸς μου·
- 7a μονογενῆ γὰρ αὐτὴν ἔχω,
b καὶ σήμερον αὐτὴν ἐκδίδωμι.
- 8a Ὁ δὲ ἀπόστολος οὐκ ἐβούλετο
(114) συναπελθεῖν αὐτῷ·
b οὐδέπω γὰρ ἦν ἐκεῖ αὐτῷ ὁ κύριος ἀποκαλυφθεὶς·
- 9a ὁ δὲ βασιλεὺς ἄκοντα αὐτὸν ἀπήγαγεν εἰς τὸν νυμφῶνα,
b ὅπως εὐξῆται ὑπὲρ αὐτῶν.
- 10,1a** Στὰς δὲ ὁ ἀπόστολος
b ἤρξατο εὐχεσθαι καὶ λέγειν οὕτως·
c Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, ὁ συνοδοιπόρος τῶν αὐτοῦ δούλων, ὁ ὁδηγῶν καὶ εὐθύνων τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας,
d ἡ καταφυγὴ καὶ ἡ ἀνάπαυσις τῶν τεθλιμμένων, ἡ ἐλπίς τῶν πενήτων καὶ λυτρωτὴς τῶν αἰχμαλώτων, ὁ ἰατρός τῶν ἐν νόσῳ κατακειμένων ψυχῶν
e καὶ σωτὴρ πάσης κτίσεως, ὁ τὸν κόσμον ζωοποιῶν καὶ τὰς ψυχὰς ἐνδυναμῶν,
- 2a σὺ ἐπίστασαι τὰ μέλλοντα,
- 5a Und einige glaubten ihr,
b andere aber nicht.
- 6a Als aber der König das gehört hatte,
b kam er herbei (und)
c sagte zum Apostel:
d „Steh auf,
e komm mit mir
f und bete für meine Tochter.
- 7a Denn ich habe sie als einzige
b und heute gebe ich sie heraus (zur Hochzeit).“
- 8a Der Apostel aber wollte nicht mit ihm weggehen.
b Denn der Herr war ihm dort noch nicht offenbart.
- 9a Der König aber führte ihn unwillig in das Brautgemach weg,
b damit er für sie betete.
- 10,1a** Als der Apostel aber hintrat,
b fing er an zu beten und so zu sprechen:
c „Mein Herr und mein Gott, Begleiter seiner Knechte, Wegweiser und Führer im Blick auf die, die an ihn glauben,
d Zuflucht und Ruhe der Bedrängten, Hoffnung der Armen und Befreier der Gefangenen, Arzt der in Krankheit niederliegenden Seelen
e und Retter jeder Kreatur, der du die Welt lebendig machst und die Seelen stärkst,
- 2a du weißt das Zukünftige,

b	ὅς καὶ δι' ἡμῶν τελειοῖς αὐτά·	b	der du es auch durch uns vollendest,
3a	σὺ κύριε ὁ ἀποκαλύπτων μυστήρια ἀπόκρυφα	3a	du Herr, der du verborgene Geheimnisse offenbarst
b	καὶ ἐκφαίνων λόγους	b	und Worte ausleuchtest,
c	ἀπορρήτους ὄντας·	c	die unbekannt sind.
4a	σὺ εἶ κύριε ὁ φυτουργὸς τοῦ ἀγαθοῦ δένδρου,	4a	Du bist, Herr, der Pflanze des guten Baumes
b	καὶ διὰ τῶν σῶν χειρῶν πάντα τὰ ἀγαθὰ ἔργα ἀπογεννᾶται·	b	und durch deine Hände werden alle guten Werke hervor- gebracht.
5a	σὺ εἶ κύριε ὁ	5a	Du bist, Herr, der,
b	ἐν πᾶσιν ὦν	b	der du in allem bist
c	καὶ διερχόμενος διὰ πάντων	c	und durch alles hindurchgehst
d	καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου	d	und in allen deinen Werken liegst
e	καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος·	e	und durch die Wirksamkeit aller geoffenbart bist.
6a	Ἰησοῦ Χριστέ ὁ τῆς εὐσπλαγχνίας υἱὸς	6a	Jesus Christus, Sohn des Erbarmens
b	καὶ (115) τέλειος σωτήρ,	b	und vollkommener Retter,
c	Χριστέ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος,	c	Christus, Sohn des lebendigen Gottes,
d	ἡ δύναμις ἡ ἀπτόητος ἡ τὸν ἐχθρὸν καταστρέψασα,	d	unerschrockene Kraft, die den Feind niedergestreckt hat
7a	καὶ ἡ φωνὴ ἡ ἀκουσθεῖσα τοῖς ἄρχουσιν,	7a	und Stimme, die von den Herrschern gehört wurde,
b	ἡ σαλεύσασα τὰς ἐξουσίας αὐτῶν ἀπάσας,	b	die ihre ganzen Mächte erschüttert hat,
8a	ὁ πρεσβευτῆς ὁ ἀπὸ τοῦ ὕψους ἀποσταλεῖς	8a	Gesandter, der von der Höhe ausgesandt wurde
b	καὶ ἕως τοῦ ᾗδου καταντήσας,	b	und bis zum Hades gelangt ist
c	ὅς καὶ	c	der du auch,
c ₁	τὰς θύρας ἀνοίξας	c ₁	indem du die Türen geöffnet hast,
c	ἀνήγαγες ἐκεῖθεν τοὺς	c	von dort die hinaufgeführt hast,
d	ἐγκεκλεισμένους πολλοῖς χρόνοις ἐν τῷ τοῦ σκότους ταμείῳ,	d	die eingeschlossen waren lange Zeiten im versteckten Raum der Finsternis

- e καὶ τούτοις τὴν ἄνοδον
ὕποδείξας
- f τὴν εἰς τὸ ὕψος ἀνάγουσαν·
- 9a δέομαί σου κύριε Ἰησοῦ,
b ἱκετηρίαν σοι προσφέρων ὑπὲρ
τῶν νεωτέρων τούτων,
c ἵνα τὰ
c₁ βοηθοῦντα αὐτοῖς καὶ
συμβαλλόμενα καὶ συμφέροντα
c ποιήσης.
- 10a Καὶ ἐπιθεὶς αὐτοῖς τὰς χεῖρας
αὐτοῦ
b καὶ εἰπὼν
c Ὁ κύριος ἔσται μεθ' ὑμῶν,
d κατέλιπεν αὐτοὺς ἐν τῷ τόπῳ
e καὶ ἀπῆλθεν.
- 11,1** Ὁ δὲ βασιλεὺς ἡξίου τοὺς
παρανύμφους ἐξέρχεσθαι ἀπὸ
τοῦ νυμφῶνος.
- 2a πάντων δὲ ἐξελθόντων
b καὶ τῶν θυρῶν κλεισθεισῶν
c ὁ νυμφίος τὸ καταπέτασμα τοῦ
νυμφῶνος ἐπῆρεν,
d (116) ἵνα τὴν νύμφην πρὸς
ἑαυτὸν ἀγάγῃ.
- 3a καὶ εἶδεν τὸν κύριον Ἰησοῦν
b τὴν ἀπεικασίαν Ἰούδα Θωμᾶ
ἔχοντα
c καὶ ὁμιλοῦντα τῇ νύμφῃ,
d τοῦ ἀποστόλου πρὸ βραχέως
εὐλογήσαντος αὐτοὺς
e καὶ ἐξελθόντος ἀπ' αὐτῶν,
- 4a καὶ φησιν αὐτῷ·
b Οὐχὶ πρὸ πάντων ἐξῆλθες;
- e und diesen den schwierigen
Weg gezeigt hast,
f der zur Höhe hinaufführt.
- 9a Ich bitte dich, Herr Jesus,
b indem ich dir Flehen für diese
jungen Leute darbringe,
c damit du das,
c₁ was ihnen hilft und förderlich
und nützlich ist,
c tust.“
- 10a Und nachdem er ihnen seine
Hände aufgelegt
b und gesagt hatte:
c „Der Herr sei mit euch“,
d ließ er sie an dem Ort zurück
e und ging weg.
- 11,1** Der König aber befahl, dass die
Brautführer hinausgehen aus
dem Brautgemach.
- 2a Als aber alle hinausgegangen
b und die Türen geschlossen
waren,
c hob der Bräutigam den
Vorhang des Brautgemachs
auf,
d damit er die Braut zu sich
führe.
- 3a Und er sah den Herrn Jesus,
b der das Aussehen Judas
Thomas´ hatte
c und mit der Braut redete,
d (und zwar das Aussehen) des
Apostels, der vor kurzem sie
gesegnet hatte
e und von ihnen weggegangen
war
- 4a und er sagte zu ihm:
b „Bist du nicht vor allen
hinausgegangen?“

- | | |
|---|--|
| <p>c πῶς νῦν εὐρέθης ᾤδε;</p> | <p>c Wie wirst du nun hier gefunden?“</p> |
| <p>5a Ὁ δὲ κύριος εἶπεν αὐτῷ·
b Ἐγὼ οὐκ εἰμι Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς,
c ἀδελφὸς δὲ αὐτοῦ εἰμι.</p> | <p>5a Der Herr aber sagte zu ihm:
b „Ich bin nicht Judas, der auch Thomas (heißt),
c sondern ich bin sein Bruder.“</p> |
| <p>6a Καὶ ἐκαθέσθη ὁ κύριος ἐπὶ τῆς κλίνης,
b ἐκέλευσεν δὲ καὶ αὐτοῖς καθεσθῆναι ἐπὶ τοῖς δίφροις,
c καὶ ἤρξατο αὐτοῖς λέγειν·</p> | <p>6a Und der Herr setzte sich auf das Bett,
b er befahl aber auch ihnen sich auf die Sessel zu setzen
c und er fing an ihnen zu sagen:</p> |
| 12,1a Μνημονεύετε τέκνα μου | |
| <p>b ὧν ὁ ἀδελφός μου ἐλάλησεν ὑμῖν
c καὶ τίνι ὑμᾶς παρέθετο·</p> | <p>12,1a „Erinnert euch, meine Kinder, an das,
b was mein Bruder euch gesagt
c und an wen er euch übergeben hat.</p> |
| <p>2a καὶ τοῦτο γνῶτε,
b ὅτι
b₁ ἐὰν ἀπαλ- (117) λαγήτε τῆς ῥυπαρᾶς κοινωνίας ταύτης,
b γίνεσθε ναοὶ ἅγιοι, καθαροί,
c ἀπαλλαγέντες πλήξεων καὶ ὀδυνῶν φανερῶν τε καὶ ἀφανῶν,</p> | <p>2a Und erkennt dies,
b dass,
b₁ wenn ihr euch von dieser schmutzigen Gemeinschaft befreit,
b werdet ihr heilige, reine Tempel,
c die befreit sind von Plagen und sichtbaren und unsichtbaren Schmerzen</p> |
| <p>3a καὶ φροντίδας οὐ περιθήσεσθε βίου καὶ τέκνων,
b ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια ὑπάρχει.</p> | <p>3a und ihr werdet euch nicht Sorgen antun über Leben und Kinder,
b deren Ende Verderben ist.</p> |
| <p>4a ἐὰν δὲ καὶ κτήσησθε παῖδας πολλούς,
b διὰ τούτους γίνεσθε ἄρπαγες καὶ πλεονέκται,
c ὀφρανοὺς δέροντες καὶ χήρας πλεονεκτοῦντες,
d καὶ τὰτα ποιοῦντες</p> | <p>4a Wenn ihr euch aber auch viele Kinder anschafft,
b werdet ihr ihretwegen Räuber und Habgierige,
c die Waisen schinden und Witwen übervorteilen
d und weil ihr dies tut,</p> |

e	ὑποβάλλετε ἑαυτοὺς εἰς τιμωρίας κακίστας.	e	unterwerft ihr euch sehr schlimmen Strafen.
5a	οἱ γὰρ πολλοὶ παῖδες ἄχρηστοὶ γίνονται,	5a	Denn die vielen Kinder werden unbrauchbar,
b	ὑπὸ δαιμονίων ὀχλούμενοι,	b	von Dämonen besessen,
c	οἱ μὲν φανερώς,	c	die einen sichtbar,
d	οἱ δὲ καὶ ἀφανῶς·	d	die anderen auch unsichtbar.
6	γίνονται γὰρ ἢ σεληνιαζόμενοι ἢ ἡμίξηροὶ ἢ πηροὶ ἢ κωφοὶ ἢ ἄλαλοι ἢ παραλυτικοὶ ἢ μωροί·	6	Denn sie werden entweder mondsüchtig oder halb dürr oder gebrechlich oder taub oder stumm oder gelähmt oder dumm.
7a	ἐὰν δὲ καὶ ὦσιν ὑγιαίνοντες,	7a	Wenn sie aber auch gesund sind,
b	ἔσονται πάλιν ἀποίητοι,	b	werden sie wiederum ungemacht (?) sein,
c	ἄχρηστα (118) καὶ βδελυκτὰ ἔργα διαπραττόμενοι·	c	weil sie unbrauchbare und abscheuliche Werke vollbringen.
8a	εὐρίσκονται γὰρ ἢ ἐν μοιχείᾳ ἢ ἐν φόνῳ ἢ ἐν κλοπῇ ἢ ἐν πορνείᾳ,	8a	Denn sie werden gefunden entweder in Ehebruch oder in Mord oder in Diebstahl oder in Unzucht
b	καὶ ἐν τούτοις πᾶσιν ὑμεῖς συντριβήσεσθε.	b	und in all diesen (Taten) werdet ihr geknickt werden.
9a	ἐὰν δὲ πεισθῆτε καὶ τηρήσητε τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἀγνάς τῷ θεῷ,	9a	Wenn ihr aber euch überzeugen lasst und eure Seelen rein vor Gott bewahrt,
b	γενήσονται ὑμῖν παῖδες ζῶντες,	b	werden euch lebendige Kinder werden,
c	ὧν αἱ βλάσαι αὐταὶ οὐ θιγγάνουσιν,	c	die diese Schäden nicht berühren
10a	καὶ ἔσεσθε ἀμέριμοι,	10a	und ihr werdet sorgenlos sein,
b	ἄσкулτον διάγοντες βίον χωρὶς λύπης καὶ μερίμνης,	b	weil ihr ein beschwerdefreies Leben führt ohne Trauer und Sorge
c	προσδοκῶντες	c	und erwartet,

- d ἀπολήψεσθαι ἐκεῖνον τὸν γάμον
τὸν ἄφθορον καὶ ἀληθινόν,
- d dass jene unvergängliche und
wahre Hochzeit (wieder?)
empfangen wird
- 11a καὶ ἔσεσθε ἐν αὐτῷ παράνυμφοι
b συνεισερχόμενοι εἰς τὸν
νυμφῶνα ἐκεῖνον τὸν τῆς
ἀθανασίας καὶ φωτὸς πλήρης.
- 11a und ihr werdet Brautführer bei
ihr sein,
b die mit hineingehen in jenes
Brautgemach voller Unsterb-
lichkeit und Licht.“
- 13,1a** Ὡς δὲ ἤκουσαν ταῦτα οἱ
νεώτεροι,
b ἐπίστευσαν τῷ κυρίῳ
c καὶ ἑαυτοὺς ἐκδότους ἔδωκαν
αὐτῷ,
d καὶ ἀπέσχοντο τῆς (119)
ῥυπαρᾶς ἐπιθυμίας,
e καὶ ἔμειναν οὕτως
f ἐν τῷ τόπῳ διανυκτερεύοντες.
- 13,1a** Als aber die jungen Leute
(Neulinge) dies hörten,
b kamen sie zum Glauben an den
Herrn
c und übergaben sich ihm ganz
und gar
d und enthielten sich des
schmutzigen Verlangens
e und blieben so,
f indem sie an dem Ort die ganze
Nacht zubrachten.
- 2a ὁ δὲ κύριος ἐξῆλθεν ἀπ’
ἔμπροσθεν αὐτῶν
b λέξας αὐτοῖς·
c Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἔσται μεθ’
ὑμῶν.
- 2a Der Herr aber ging hinaus weg
von ihnen,
b nachdem er zu ihnen gesagt
hatte:
c „Die Gnade des Herrn sei mit
euch.“
- 3a Ὅρθρου δὲ ἐπιστάντος
b ἀπήντησεν ὁ βασιλεύς,
c καὶ πληρώσας τὴν τράπεζαν
d εἰσήγαγεν ἔμπροσθεν τοῦ
νυμφίου καὶ τῆς νύμφης·
- 3a Als aber der frühe Morgen
anbrach,
b begegnete (ihnen) der König
c und nachdem er den Tisch
angefüllt hatte,
d führte er (ihn) hinein vor den
Bräutigam und die Braut.
- 4a εὗρεν δὲ αὐτοὺς ἀντικρὺ
ἀλλήλων καθεζομένους,
b τῆς δὲ νύμφης τὴν ὄψιν
ἀσκέπαστον εὗρεν,
c καὶ ὁ νυμφίος πάνυ ἰλαρὸς
ὑπῆρχεν.
- 4a Er fand sie aber einander
gegenüber sitzend,
b das Gesicht der Braut aber fand
er unverhüllt
c und der Bräutigam war sehr
heiter.

- 5a ἡ δὲ μήτηρ προσελθοῦσα
b τῇ νύμφῃ εἶπεν·
c Διὰ τί οὕτως καθέζη τέκνον,
d καὶ οὐκ αἰδῆ,
e ἀλλ' οὕτως εἶ ὡς πολὺν χρόνον
συμβιώσασα τῷ ἰδίῳ ἀνδρί;
- 6a Καὶ ὁ πατήρ αὐτῆς εἶπεν·
b Διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην τὴν
πρὸς τὸν ἄνδρα σου οὐδὲ
σκεπάζῃ;
- 14,1a** Ἀποκριθεῖσα δὲ
b ἡ νύμφη εἶπεν·
c Ἀληθῶς πάτηρ ἐν πολλῇ ἀγάπῃ
ὑπάρχω,
d καὶ τῷ κυρίῳ μου εὐχομαι
e παραμεῖναί (120) μοι τὴν
ἀγάπην
f ἧς ἠσθόμην ταύτῃ τῇ νυκτί,
g καὶ αἰτήσομαι τοῦτον τὸν
ἄνδρα
h οὐ ἠσθόμην σήμερον.
- 2a διὸ δὴ οὐκέτι σκεπάσομαι,
b ἐπειδὴ τὸ ἔσοπτρον τῆς αἰσχύ-
νης ἀπ' ἐμοῦ ἀφήρηται·
- 3a καὶ οὐκέτι αἰσχύνομαι ἢ
αἰδοῦμαι,
b ἐπειδὴ τὸ ἔργον τῆς αἰσχύνῃς
καὶ τῆς αἰδοῦς ἐξ ἐμοῦ μακρὰν
ἀπέστη·
- 4a καὶ ὅτι οὐκ ἐκπλήσομαι,
b ἐπειδὴ ἡ ἔκπληξις ἐμοὶ οὐ
παρέμεινεν·
- 5a Als aber die Mutter hinzukam,
b sagte sie zur Braut:
c „Warum sitzt du so da, Kind,
d und bist nicht scheu,
e sondern bist so, als ob du schon
lange Zeit mit dem eigenen
Mann zusammengelebt hätt-
est?“
- 6a Und ihr Vater sagte:
b „Wegen der großen Liebe zu
deinem Mann verhüllst du dich
nicht?“
- 14,1a** Indem sie aber antwortete,
b sagte die Braut:
c „Wahrhaftig, Vater, bin ich in
großer Liebe
d und ich bete zu meinem Herrn,
e dass die Liebe bei mir bleibe,
f die ich in dieser Nacht empfun-
den habe
g und ich werde diesen (als?)
Mann erbitten,
h den ich heute empfunden habe.
- 2a Dass ich mich nicht mehr
verhüllen werde,
b (ist) weil der Spiegel der
Schande von mir wegge-
nommen wurde.
- 3a Und ich schäme mich nicht
mehr oder bin scheu,
b weil das Werk der Scham und
der Scheu sich weit von mir
entfernt hat.
- 4a Und dass ich nicht erschreckt
werde,
b (ist) weil der Schrecken nicht in
mir geblieben ist.

- 5a καὶ ὅτι ἐν ἰλαρότητι καὶ χαρᾷ
ὑπάρχω,
b ἐπειδὴ ἡ ἡμέρα τῆς χαρᾶς οὐκ
ἐταράχθη·
- 6a καὶ ὅτι ἐξουθένησα τὸν ἄνδρα
τοῦτον καὶ τοὺς γάμους τούτους
b τοὺς παρερχομένους ἀπ’
ἔμπροσθεν τῶν ὀφθαλμῶν μου,
c ἐπειδὴ ἑτέρῳ γάμῳ ἡρμόσθη·
- 7a καὶ ὅτι οὐ συνεμίγην ἀνδρὶ
προσκαίρῳ,
b οὐ τὸ τέλος μετὰ λαγνείας καὶ
πικρίας ψυχῆς ὑπάρχει,
c ἐπειδὴ ἀνδρὶ ἀληθινῷ συν-
εζεύχθη·
- 15,1a** Καὶ ἔτι πλείονα τούτων
λεγούσης τῆς νύμφης
b ἀποκρίνεται ὁ νυμφίος
c καὶ λέγει·
d Εὐχαριστῶ σοι κύριε
e ὁ διὰ τοῦ (121) ξένου ἀνδρὸς
κηρυχθεὶς
f καὶ ἐν ἡμῖν εὑρεθεὶς·
- 2a ὁ μακράν με τῆς φθορᾶς
ποιήσας
b καὶ σπεύρας ἐν ἐμοὶ τὴν ζωὴν·
- 3a ὁ τῆς νόσου με ἀπαλλάξας
ταύτης
b τῆς δυσιάτου καὶ δυσθερα-
πεύτου καὶ παραμενούσης εἰς
τὸν αἰῶνα
c καὶ ὑγίαν σώφρονα ἐγκαταθέ-
μενός μοι·
- 5a Und dass ich in Heiterkeit und
Freude bin,
b (ist) weil der Tag der Freude
nicht beunruhigt wurde.
- 6a Und dass ich diesen Mann und
diese Hochzeit verachtet habe,
b die vorbeigeht vor meinen
Augen,
c (ist) weil ich auf einer anderen
Hochzeit zur Ehe gegeben
wurde.
- 7a Und dass ich nicht mit einem
vergänglichen Mann Verkehr
hatte,
b dessen Ende mit Reue und
Bitterkeit der Seele (verbun-
den) ist,
c (ist) weil ich mit einem wahren
Mann verbunden wurde.“
- 15,1a** Und als die Braut noch mehr
als dieses sagte,
b antwortete der Bräutigam
c und sagte:
d „Ich danke dir, Herr,
e der du durch den fremden
Mann verkündigt
f und in uns gefunden wurdest.
- 2a Der du mich vom Verderben
fern gemacht
b und in mir das Leben gesät
hast.
- 3a Der du mich von dieser
Krankheit befreit hast,
b der schwer heilbaren und
schwer zu behandelnden, die in
Ewigkeit bleibt
c und besonnene (keusche)
Gesundheit in mich hinein-
gelegt hast.

4a	ὁ σαυτὸν μοι ὑποδείξας	4a	Der du dich mir zeigst
b	καὶ πάντα τὰ κατ' ἐμὲ	b	und all das in (?) mir,
b ₁	ἐν οἷς εἰμι	b ₁	in dem ich bin,
b	ἀποκαλύψας μοι·	b	mir offenbart hast.
5a	ὁ λυτρωσάμενός με ἀπὸ τῆς πτώσεως	5a	Der du mich vom Fall erlöst
b	καὶ εἰς τὸ κρεῖττον με παραγαγών,	b	und mich zum Besseren geführt
c	καὶ τῶν μὲν προσκαίρων ἀπαλλάξας,	c	und vom Vergänglichen befreit,
d	καταξιώσας δέ με τῶν ἀθανάτων καὶ ἀεὶ ὄντων·	d	mich aber des Unsterblichen und immer Seienden gewürdigt hast.
6a	ὁ σεαυτὸν κατευτέλισας ἕως ἐμοῦ καὶ τῆς ἐμῆς σμικρότητος,	6a	Der du dich bis zu mir und meiner Niedrigkeit herab- gebeugt hast,
b	ἵνα ἐμὲ	b	damit du mich,
b ₁	τῇ μεγαλωσύνῃ παραστήσας	b ₁	neben die Größe gestellt,
b	ἐνώσης σεαυτῷ·	b	mit dir vereinigt.
7a	ὁ τὰ ἴδια σπλάγχνα μὴ ἐπισχῶν ἐξ ἐμοῦ τοῦ ἀπολλυμένου,	7a	Der du das eigene Erbarmen nicht ferngehalten hast von mir Verlorenem,
b	ἀλλὰ ὑποδείξας μοι ζητῆσαι ἐμαυτὸν καὶ γινῶναι	b	sondern mir zeigst hast mich selbst zu suchen und zu erkenn- en,
c	τίς ἦμην καὶ τίς καὶ πῶς ὑπάρχω νῦν,	c	wer ich war und wer und wie ich jetzt bin,
d	ἵνα πάλιν γένωμαι	d	damit ich wieder werde,
e	ὃ ἦμην·	e	was ich war.
8a	ὃν ἐγὼ μὲν οὐκ ᾔδειν,	8a	Den ich nicht kannte,
b	αὐτὸς δὲ ἐπεζήτησας·	b	du selbst aber suchtest (ihn)auf.
c	ὃν μὴ ἐπιστάμην,	c	Von dem ich nicht wusste,
d	αὐτὸς δὲ με προσελάβου·	d	du selbst aber nahmst mich auf.
9a	οὐ ἠσθόμην	9a	Den ich empfunden habe
b	καὶ νῦν οὐ δύναμαι (122) ἀμνημονεῖν τούτου·	b	und diesen ich jetzt nicht ver- gessen kann.
c	οὐ ἡ ἀγάπη ἐν ἐμοὶ βράσσει,	c	Dessen Liebe in mir braust
10a	καὶ εἰπεῖν μὲν	10a	und ich nicht,
a ₁	ὥς δεῖ	a ₁	wie es nötig ist,

- | | |
|---|---|
| <p>a οὐ δύναμαι,
 b ἃ δὲ χωρῶ λέγειν περὶ αὐτοῦ
 βραχεῖα καὶ πάνυ ὀλίγα
 c καὶ ἀνάλογα οὐ τυγχάνει πρὸς
 τὴν ἐκείνου δόξαν·</p> | <p>a sprechen kann,
 b was ich aber sagen kann über
 ihn (ist) kurz und sehr wenig
 c und das Verhältnis erreicht
 nicht den Glanz von jenem.</p> |
| <p>11a οὐκ αἰτιᾶται δέ με
 b ἀναιδεούμενον πρὸς αὐτὸν
 λέγειν καὶ
 c ἃ μὴ οἶδα·
 d διὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ ἀγάπην καὶ
 ταῦτα λέγω.</p> | <p>11a Er klagt mich aber nicht an,
 b wenn ich unverschämt bin ihm
 gegenüber und sage,
 c was ich nicht weiß.
 d Denn wegen der Liebe zu ihm
 sage ich auch dieses.“</p> |
| <p>16,1a Ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς παρὰ
 τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης
 ταῦτα,
 b τὴν ἐσθῆτα αὐτοῦ διέρρηξεν
 c καὶ τοῖς παρεστῶσιν αὐτῷ ἐγγὺς
 αὐτοῦ ἔλεγεν·
 d Ἐξέλθατε ταχέως
 e καὶ περιέλθατε ὅλην τὴν πόλιν,

 f καὶ συλλαβόντες
 g φέρετέ μοι ἐκεῖνον τὸν ἄνδρα
 h τὸν φαρμακὸν
 i τὸν κακῶς παρατυχόντα ἐν τῇ
 πόλει ταύτῃ·</p> | <p>16,1a Als der König aber das von
 dem Bräutigam und der Braut
 gehört hatte,
 b zerriss er seine Kleidung
 c und sagte den bei ihm in seiner
 Nähe Stehenden:
 d „Geht schnell hinaus
 e und geht in der ganzen Stadt
 umher
 f und wenn ihr (ihn) ergreift,
 g bringt mir jenen Mann,
 h den Zauberer,
 i der zum Unheil in diese Stadt
 dazugekommen ist.</p> |
| <p>2a ἐγὼ γὰρ εἰσήγαγον αὐτὸν ἰδίαις
 χερσὶν εἰς τὸν οἶκόν μου,
 b καὶ ἐγὼ εἶπον αὐτῷ
 c ἵνα εὖξεται ἐπὶ τῇ ἀτυχεστάτῃ
 μου θυγατρὶ·</p> | <p>2a Denn ich führte ihn mit eigenen
 Händen in mein Haus ein
 b und ich sagte zu ihm,
 c dass er für meine ganz unglück-
 liche Tochter beten solle.</p> |
| <p>3a ὃς δ' ἂν
 a₁ εὕρων αὐτὸν
 a προσαγάγη μοι,
 b πᾶν
 b₁ εἴ τι ἂν (123) αἰτήσηταί μοι,
 b δίδωμι αὐτῷ.</p> | <p>3a Wer aber,
 a₁ wenn er ihn findet,
 a (ihn) mir herbeibringt,
 b alles,
 b₁ worum er mich auch bittet,
 b gebe ich ihm.</p> |
| <p>4a Ἀπελθόντες οὖν

 b περιῆλθον
 c ζητοῦντες αὐτόν,</p> | <p>4a Als sie nun weggegangen
 waren,
 b gingen sie umher,
 c indem sie ihn suchten</p> |

- | | | | |
|----|--|----|--|
| d | καὶ οὐχ εὗρον αὐτόν· | d | und sie fanden ihn nicht. |
| e | πλεύσας γὰρ ἦν. | e | Denn er war abgesegelt. |
| 5a | ἀπήλθον δὲ καὶ εἰς τὸ ξενοδο-
χείον | 5a | Sie gingen aber auch in die
Herberge, |
| b | ὅπου ἦν καταλύσας, | b | wo er gerastet hatte |
| c | καὶ εὗρον ἐκεῖ τὴν ἀυλήτριαν | c | und fanden dort die Flöten-
spielerin, |
| d | κλαίουσαν καὶ ἀνιωμένην, | d | die weinte und betrübt war, |
| e | ἐπειδὴ μὴ παρέλαβεν αὐτὴν
μεθ' ἑαυτοῦ. | e | weil er sie nicht mit sich
genommen hatte. |
| 6a | ἐξηγησαμένων δὲ αὐτῇ τὸ
πρᾶγμα | 6a | Als sie ihr aber das Ereignis
erzählt hatten, |
| b | τὸ γεγονός ἐπὶ τῶν νεωτέρων | b | das geschehen war an den
jungen Leuten, |
| c | ἐχάρη πάνυ | c | freute sie sich sehr |
| d | ἀκούσασα, | d | und als sie (es) hörte |
| e | καὶ ἀποθεμένη τὴν λύπην | e | und die Trauer ablegte, |
| f | εἶπεν· | f | sagte sie: |
| g | Νῦν εὗρον καὶ γὰρ ὧδε ἀνάπαυ-
σιν. | g | „Jetzt habe auch ich hier Ruhe
gefunden.“ |
| 7a | Καὶ ἀναστᾶσα | 7a | Und als sie aufgestanden war, |
| b | ἀπήλθεν πρὸς αὐτούς, | b | ging sie weg zu ihnen |
| c | καὶ ἦν σὺν αὐτοῖς χρόνον
ἱκανόν, | c | und sie war mit ihnen geraume
Zeit, |
| d | ἕως οὗ κατήχησαν καὶ τὸν
βασιλέα. | d | bis sie auch den König
unterwiesen. |
| 8a | πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἀδελφῶν
συνηθροίζοντο ἐκεῖ, | 8a | Und viele der Brüder aber
versammelten sich dort, |
| b | ἕως ὅτε φήμης ἤκουσαν (124)
τοῦ ἀποστόλου, | b | bis sie die Kunde über den
Apostel hörten, |
| c | ὅτι ἐν ταῖς πόλεσιν τῆς Ἰνδίας
κατήχθη | c | dass er in den Städten Indiens
angekommen sei |
| d | καὶ ἐκεῖ διδάσκει. | d | und dort lehre. |
| 9a | καὶ ἀπελθόντες | 9a | Und als sie weggegangen
waren, |
| b | κατεμίγησαν αὐτῷ. | b | verbanden sie sich mit ihm. |

7.2 Literaturverzeichnis

Abkürzungen, soweit nicht im IATG³ verzeichnet:

CTSRR: College Theology Society Resources in Religion
SECA: Studies on Early Christian Apocrypha
SBL: Society of Biblical Literature
Wb: Wörterbuch

Abkürzungen biblischer Bücher folgen den Loccumer Richtlinien.

Die Textgrundlage für ntl Texte ist Novum Testamentum Graece, hgg. v. Barbara Aland u.a., Stuttgart ²⁸2012.

7.2.1 Primärquellen

7.2.1.1 Thomasakten

Textausgaben und kommentierte Übersetzungen:

- M. Bonnet (Hrsg.), Acta Thomae, in: Acta Apostolorum Apocrypha II/2 (Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae), Darmstadt 1990 (Repr. v. 1903), 99-291.
- W. Wright (Hrsg.), Acta Thomae, in: Apocryphal Acts of the Apostles I. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries, Amsterdam 1968 (Repr. v. 1871), 172-333.
- Ders. (Hrsg.), Acta Thomae, in: Apocryphal Acts of the Apostles II, Amsterdam 1968 (Repr. v. 1871), 146-298 (Übersetzung).
- F.C. Burkitt, Fragments of the Acts of Judas Thomas from the Sinaitic Palimpsest, in: Studia Sinaitica 9 (1900), 23-44.
- H.J.W. Drijvers, Thomasakten, in: NTApO II, Tübingen ⁶2001, 303-367.
- M. Erbetta, Gli apocrifi del nuovo testamento II, Turin 1983 (Repr.), 313-374.
- A.J. Festugière, Les actes apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques, Genf 1983, 45-117.
- A.F.J. Klijn, Apokriefen van het Nieuwe Testament II, Kampen 1985, 56-160.
- Ders., The Acts of Thomas. Introduction, Text, and Commentary (NT.S 5), Leiden 1962 (Acts 1962).
- Ders., The Acts of Thomas. Introduction, Text, and Commentary. Second revised Edition (NT.S 108), Leiden 2003 (Acts 2003).
- P.-H. Poirier/Y. Tissot, Actes de Thomas, in: Écrits apocryphes chrétiens I, Turnhout 1997, 1321-1470 (Actes 1997).
- J.C. Thilo, Acta S. Thomae Apostoli, Leipzig 1823.

Konkordanz:

- M. Lipinski, Konkordanz zu den Thomasakten (BBB 67), Frankfurt 1988.

Editionen und Übersetzungen der jüngeren Versionen der ActThom:

- *M. van Esbroeck*, Les Actes apocryphes de Thomas en version arabe, in: Parole de l'Orient 14 (1987) 11-77.
- *G. Garite*, Martyre géorgien de l'apôtre Thomas, in: Le Muséon 83 (1970) 407-532.
- *L. Leloir*, Acta apostolorum armeniaca, in: CChr.SA 4 (1992) 548-596, 577-591, 597-615, 622-631.
- *S.C. Malan*, The Conflict of St. Thomas, in: The Conflicts of the Holy Apostles, an apocryphal book of the early Eastern church. Translated from an Ethiopic Ms., London 1871, 187-220. (Übersetzung, non vidi)
- *P.H. Poirier*, La version copte de la prédication et du martyre de Thomas, in: Subsidia Hagiographica 67 (1984) 5-24.
- *A. de Santos Otero*, Handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen, in: PTS 20 (1978) 84-96.
- *K. Zelzer*, Die alten lateinischen Thomasakten (TU 122), Berlin 1977.

7.2.1.2 Christliche Autoren, Kirchenväter

- *Arnobius*, Adversus nationes (Corpus scriptorum latinorum paravianum), hgg. v. C. Marchesi. Turin 1953².
- *Augustinus*, Contra Faustum Manichaeum (CSEL 25,1,251-797), Salzburg 1891.
- *Clemens Alexandrinus*, Excerpta ex Theodoto, in: Stromata. Buch VII und VIII (GCS 17), hgg. v. L. Früchtel u.a., Berlin 1970, 103-134.
- *Irenäus*, Adversus Haereses I (übers. u. eingel. v. N. Brox) (FC 8,1), Freiburg i.Br. 1993.
- *Tatian*, Oratio ad Graecos (Oxford Early Christian Texts; hgg. v. M. Whittaker), Oxford 1982.
- *Tertullian*, De virginibus velandis, in: Stromata patristica et mediaevalia 4, Utrecht 1956, 37-60.
- *Ders.*, De Baptismo (FC 76), Turnhout 2006.
- *Theophilus Antiochenus*, Ad Autolycom, in: Frühchristliche Apologeten. Band II (BKV 1.14), München 1913.

7.2.1.3 Griechische Autoren

- *Athenaios*, The Learned Banqueters, Volume II. Books 3.106e-5 (LCL 208), Cambridge (Mass.) 2007.
- *Ders.*, The Learned Banqueters, Volume V. Books 10.420e-11 (LCL 274), ebd. 2009.
- *Chariton*, Kallirhoe, hgg. v. C. Meckelnborg u.a., Darmstadt 2006.
- *Euripides*, Helena, in: Fabulae III (hgg. v. G. Murray), Oxford 1960 (Repr. v. ²1913).
- *Homer*, Ilias (Tusc), München ⁷1980.

- *Lukian*, Quomodo historia conscribenda sit (LCL 430), Cambridge (Mass.) 1959.
- *Ders.*, Symposion, übers. v. J. Wildberger, Stuttgart 2005.
- *Plutarch*, Quaestiones Romanae, (LCL 305), Cambridge (Mass.) 1993 (Repr. v. 1936).
- *Sappho*, Carmina et Fragmenta, in: Sappho et Alcaeus. Fragmenta (hgg. v. E.-M. Voigt), Amsterdam 1971, 27-174.
- *Strabo*, Geographica (4 Bände, hgg. v. S. Radt), Göttingen 2002-2005.
- *Theokrit*, Scholia (hgg. v. C. Wendel), Stuttgart 1966 (Repr. v. 1914).

7.2.1.4 Römische Autoren

- *Cassius Dio*, Römische Geschichte V. Epitome der Bücher 61-80 (übers. v. O. Veh), Zürich 1987.
- *Gellius*, Noctes Atticae II/Bd. 10-20 (hgg. v. M. Hertz), Berlin 1885.
- *Macrobius*, Saturnalia (hgg. v. F. Eyssenhardt) (Teubnersche Bibliothek), Leipzig 1893².
- *Propertius*, Elegies (LCL 18), Cambridge (Mass.) 1990.

7.2.1.5 Jüdische Werke

- *L. Goldschmidt*, Der babylonische Talmud 1-12, Berlin 1930-36.
- *Joseph und Aseneth*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert v. C. Burchard, in: JSHRZ II/4, Gütersloh 1983.
- *J. Maier*, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Band I: Die Texte der Höhlen 1-3 und 5-11, München 1995 (Qumran-Essener I).
- *Ders.*, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Band II: Die Texte der Höhle 4, München 1995 (Qumran-Essener II).
- *F.G. Martinez, E.J.C. Tigchelaar* (Hgg.), The Dead Sea Scrolls Study Edition 1 (1Q1 – 4Q273), Leiden 1997.
- *Philo von Alexandrien*, De Abraamo, in: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt IV, hgg. v. L. Cohn u.a., Berlin 1902, 1-60.
- *Ders.*, De Congressu, in: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt III, hgg. v. L. Cohn u.a., Berlin 1898, 72-109.
- *Ders.*, De Ebrietate, in: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt II, hgg. v. L. Cohn u.a., Berlin 1897, 170-214.
- *Ders.*, De Somniis I, in: Philonis Alexandrini Opera quae supersunt III, hgg. v. L. Cohn u.a., Berlin 1898, 204-258.
- *H.L. Strack/P. Billerbeck*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1922.
- *Dies.*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II, München 1924.

7.2.1.6 Sonstiges

- *Bardesan*, Buch der Gesetze der Länder (Patrologia Syriaca I,2), hgg. v. F. Nau (1907), 490-505.
- *Oden Salomos*, Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis I (OBO 25,1), hgg. v. M. Lattke, Göttingen 1979 (= Lattke, Oden I).
- *Papyri Graecae Magicae*. Die griechischen Zauberpapyri I und II (hgg. v. K. Preisendanz, Stuttgart ²1973/74).
- *Thomasbuch*, eingel. u. übers. v. H.-M. Schenke, in: NTApO I, Tübingen ⁵1987, 192-204.
- *Thomasevangelium*, eingel. u. übers. v. B. Blatz, in: NTApO I, Tübingen ⁵1987, 93-113.

7.2.2 Sekundärliteratur

7.2.2.1 Monografien

- *L.J. Archer*, Her price is beyond rubies. The Jewish woman in Graeco-Roman Palestine (JSOT.S 60), Sheffield 1990.
- *M. Bal*, Narratology. Introduction to the Theory of Narrative, Toronto ²1997 (Repr. v. 2002).
- *J.W. Barrier*, The Acts of Paul and Thecla (WUNT II,270), Tübingen 2009.
- *A. Baumstark*, Die Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922.
- *K. Baus*, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (HKG I), Freiburg i. Br. 1999 (Repr. der Sonderausgabe von 1985).
- *J. Becker*, Jesus von Nazaret, Berlin 1996.
- *U. Becker*, Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch, Tübingen ³2011.
- *K. Berger*, Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg 1977.
- *Ders.*, Einführung in die Formgeschichte, Tübingen 1987.
- *Ders.*, Formen und Gattungen im Neuen Testament, Tübingen 2005.
- *H. Blanck*, Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer, Darmstadt 1976.
- *M. Blumenthal*, Formen und Motive in den apokryphen Apostelgeschichten (TU 48,1), Leipzig 1937.
- *G. Bornkamm*, Mythos und Legende in den apokryphen Thomas-Akten. Beiträge zur Geschichte der Gnosis und zur Vorgeschichte des Manichäismus (FRLANT 49), Göttingen 1933.
- *W. Bousset*, Hauptprobleme der Gnosis (FRLANT 10), Göttingen 1973 (Repr. v. 1907).
- *E. Contiades-Tsitsoni*, Hymenaios und Epithalamion. Das Hochzeitslied in der frühgriechischen Lyrik (Beiträge zur Altertumskunde 16), Stuttgart 1990.

- *H. Conzelmann/A. Lindemann*, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen¹²1998.
- *K. Cooper*, The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity, Cambridge u.a. 1996.
- *S. Corcoran*, The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government AD 284-324, Oxford 1996.
- *I. Czachesz*, Commission narratives. A comparative study of the canonical and the apocryphal Acts (SECA 8), Leuven 2007.
- *S.L. Davies*, The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts, Carbondale 1980.
- *F.J. Dölger*, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie (LF 4/5), Münster²1925.
- *H.J.W. Drijvers*, East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity, London 1984.
- *G.R. Driver/J.C. Miles*, The Babylonian laws I (Legal commentary), Oxford 1960 (Repr. v. 1952).
- *F. Dünzl*, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (BGBE 32), Tübingen 1993.
- *M. Ebner*, Leidenslisten und Apostelbrief. Untersuchungen zu Form, Motivik und Funktion der Peristasenkataloge bei Paulus (FzB 66), Würzburg 1991.
- *Ders./B. Heininger*, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, Paderborn⁴2018.
- *W. Egger*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i.Br.³1993.
- *Ders./P. Wick*, Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen, Freiburg i. Br.⁶2011.
- *W. Erdmann*, Die Ehe im alten Griechenland (Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 20), München 1934.
- *K. Erlemann/T. Wagner*, Leitfaden Exegese. Eine Einführung in die exegetischen Methoden für das BA- und Lehramtsstudium, Tübingen 2013.
- *S. Finnern/J. Rügemeier*, Methoden der neutestamentlichen Exegese. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 2016.
- *F. Graf*, Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike, München 1996.
- *A.J. Greimas*, Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen (Wissenschaftstheorie. Wissenschaft und Philosophie 4), Braunschweig 1971.
- *F. Haase*, Zur bardesanischen Gnosis. Literarkritische und dogmengeschichtliche Untersuchungen (TU 34,4), Leipzig 1910.
- *B. Heininger*, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (HBS 9), Freiburg i. Br. 1996.
- *K. Hopkins*, A World full of Gods. The Strange Triumph of Christianity, New York 2001 (Repr. v. 1999).
- *N. Holzberg*, Der antike Roman. Eine Einführung, Düsseldorf²2001.

- *Ders.*, Der antike Roman. Eine Einführung, Darmstadt ³2006 (= Roman [2006]).
- *A.H.M. Jones*, The Cities of the Eastern Roman Provinces, Oxford ²1971.
- *H.-J. Klauck*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube (KStTh 9,1), Stuttgart 1995 (= Umwelt I).
- *Ders.*, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (KStTh 9,2), Stuttgart 1996 (= Umwelt II).
- *Ders.*, Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung, Stuttgart 2005.
- *A.F.J. Klijn*, Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien (Neukirchener Studienbücher. Ergänzungsbände zu den Biblischen Studien 4), Neukirchen 1965.
- *K. Koch*, Was ist Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese, Neukirchen ³1974.
- *H. Köster*, Einleitung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin 1980.
- *S. Krauss*, Talmudische Archäologie II, Hildesheim 1966 (Repr. v. 1911).
- *S. Kreuzer/D. Vieweger*, Proseminar I: Altes Testament. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart ²2005.
- *J. Kroll*, Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria (Libelli 140), Darmstadt ²1968.
- *M. LaFargue*, Language and Gnosis. The Opening Scenes of the Acts of Thomas (HDR 18), Philadelphia 1985.
- *P.J. Lalleman*, The Acts of John. A Two-Stage Initiation into Johannine Gnosticism (SECA 4), Leuven 1998.
- *F. Lapham*, An introduction to the New Testament apocrypha, London 2004 (Repr. v. 2003).
- *R.A. Lipsius*, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte I, Braunschweig 1976 (Repr. v. 1883).
- *M. Meiser/U. Kühneweg* u.a., Proseminar II. Neues Testament – Kirchengeschichte. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart u.a. 2000.
- *F. Millar*, The Roman Near East 31 BC – AD 337, Cambridge/Mass. ²1994.
- *S.E. Myers*, Spirit Epicleses in the Acts of Thomas (WUNT II, 281), Tübingen 2010.
- *K. Niederwimmer*, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113), Göttingen 1975.
- *B.E. Perry*, The ancient Romances. A literary-historical account of their origins, Berkeley 1967 (non vidi).
- *R.I. Pervo*, Profit with delight. The literary genre of the Acts of the Apostles, Philadelphia 1987.
- *P.-H. Poirier*, L'Hymne de la perle des Actes de Thomas. Introduction, Texte, Traduction, Commentaire (Homo Religiosus 8), Louvain-la Neuve 1981.

- *E.E. Popkes*, Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung (WUNT 206), Tübingen 2007.
- *E. Preuschen*, Zwei gnostische Hymnen, Gießen 1904.
- *W. Rebell*, Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter, München 1992.
- *C. Reinsberg*, Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 1989.
- *M. Reiser*, Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung, Paderborn 2001.
- *R. Reitzenstein*, Hellenistische Wundererzählungen, Darmstadt ²1963.
- *S. Rimmon-Kenan*, Narrative Fiction. Contemporary Poetics, London 2003 (Repr. v. ²2002).
- *K. Ritzer*, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends (LQF 38), Münster ²1981.
- *S.K. Ross*, Roman Edessa. Politics and culture on the eastern fringes of the Roman Empire, 114-242 C.E., London 2001.
- *U. Schnelle*, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen ⁶2005.
- *Ders.*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁵2005.
- *G.G. Scholem*, Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York ²1965.
- *R. Söder*, Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike (Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft 3), Darmstadt 1969 (Repr. v. 1932).
- *O.H. Steck*, Exegese des Alten Testaments - Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen, Neukirchen ¹²1989.
- *G. Strecker*, Literaturgeschichte des Neuen Testaments, Göttingen 1992.
- *C.M. Thomas*, The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel. Rewriting the Past, New York 2003.
- *P. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin 1975.
- *L. Wehr*, Medizin der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium (NTA.NF 18), Münster 1987.
- *A. Wikenhauser*, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (NTA 8/3-5), Münster 1921.
- *U. Wilcken*, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I,2 (Chrestomathie), Leipzig 1912.
- *H. Zimmermann*, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart ⁷1982.
- *R. Zimmermann*, Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions- geschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt (WUNT II,122), Tübingen 2001.

7.2.2.2 Kommentare

- *T. Bauer*, Die Offenbarung des Johannes in: Stuttgarter Neues Testament. Band 3 (Die Bibel. Einheitsübersetzung – Kommentierte Studienausgabe), Stuttgart 2018.
- *M. Ebner*, Das Evangelium nach Markus, in: Stuttgarter Neues Testament. Band 3 (Die Bibel. Einheitsübersetzung – Kommentierte Studienausgabe), Stuttgart 2018.
- *J. Ernst*, Das Evangelium nach Markus (RNT), Regensburg 1981.
- *G. Gerleman*, Das Hohelied (BK XVIII), Neukirchen-Vluyn 1965.
- *H. Giesen*, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997.
- *J. Gnilka*, Johannesevangelium (NEB.NT 4), Würzburg 1983.
- *Ders.*, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1), Zürich ⁵1998 (= Evangelium I).
- *Ders.*, Das Evangelium nach Markus (EKK II/2), Zürich 1979 (= Evangelium II).
- *Ders.*, Das Matthäusevangelium. (HThK.NT I), Freiburg i.Br. 2000 (Sonderausgabe).
- *K. Kertelge*, Markusevangelium (NEB.NT 2), Würzburg 1994.
- *H.-J. Klauck*, 2. Korintherbrief (NEB.NT 8), Würzburg 1986 (= Korintherbrief II).
- *G. Krinetzki*, Hoheslied (NEB.AT), Würzburg 1980.
- *D. Lührmann*, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/3), Zürich 1997.
- *R. Pesch*, Das Markusevangelium (HThK.NT II/1+2), Freiburg i.Br. 2000 (Sonderausgabe).
- *R. Schnackenburg*, Der Brief an die Epheser (EKK X), Zürich 1982.
- *Ders.*, Das Matthäusevangelium (NEB.NT I/2), Würzburg 1987 (= Matthäusevangelium II).
- *Ders.*, Das Johannesevangelium. Erster Teil (HThK.NT IV/1), Freiburg i.Br. 2000 (Sonderausgabe) (= Johannesevangelium I).
- *Ders.*, Das Johannesevangelium. Dritter Teil (HThK.NT IV/3), Freiburg i.Br. 2000 (Sonderausgabe) (= Johannesevangelium III).
- *G. Schneider*, Die Apostelgeschichte. Erster Teil (HThK.NT), Freiburg i.Br. 2002 (Sonderausgabe) (= Apostelgeschichte I).
- *G. Schneider*, Die Apostelgeschichte. Zweiter Teil (HThK.NT), Freiburg i.Br. 2002 (Sonderausgabe) (= Apostelgeschichte II).
- *M. Theobald*, Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1-12 (RNT), Regensburg 2009.
- *Ders.*, Das Evangelium nach Johannes, in: Stuttgarter Neues Testament. Band 3 (Die Bibel. Einheitsübersetzung – Kommentierte Studienausgabe), Stuttgart 2018 (= Johannes).
- *H. Thyen*, Das Johannesevangelium (HNT 6), Tübingen 2005.

7.2.2.3 Aufsätze in Aufsatzbänden, Reihen, Sammelbänden und Zeitschriften

- *H.W. Attridge*, The original language of the Acts of Thomas, in: Ders. u.a. (Hrsg.), *Of scribes and scrolls. Studies on the Hebrew Bible, intertestamental Judaism, and Christian origins* (CTSRR 5), Lanham 1990, 241-250.
- *K. Baus*, Die Ausbreitung des Christentums bis zum Ende des 2. Jahrhunderts, in: *HKG I (Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche)*, Freiburg 1999 (Repr. der Sonderausgabe von 1985), 237-248.
- *Ders.*, Der Manichäismus, in: *HKG I (Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche)*, Freiburg 1999 (Repr. der Sonderausgabe von 1985), 298-306.
- *K. Berger*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: *ANRW II/25,2*, Berlin 1984, 1031-1432.
- *J. Bolyki*, Human Nature and Character as Moving Factors of Plot in the Acts of Thomas, in: *J.N. Bremmer (Hrsg.), The Apocryphal Acts of Thomas (SECA 6)*, Leuven 2001, 91-100.
- *G. Bornkamm*, Thomasakten, in: *NTApo II*, Tübingen ⁴1971, 297-308.
- *L.P. van den Bosch*, India and the Apostolate of St. Thomas, in: *J.N. Bremmer (Hrsg.), The Apocryphal Acts of Thomas (SECA 6)*, Leuven 2001, 125-148.
- *W. Bousset*, Manichäisches in den Thomasakten, in: *ZNW 18 (1917-18)* 1-39.
- *F. Bovon*, Canonical and Apocryphal Acts of Apostles, in: *Journal of Early Christian Studies 11,2 (2003)* 165-194.
- *J.N. Bremmer*, Aspects of the Acts of Peter. Women, Magic, Place and Date, in: Ders. (Hrsg.), *The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism (SECA 3)*, Leuven 1998, 1-20.
- *Ders.*, The Acts of Thomas: Place, Date and Women, in: Ders. (Hrsg.), *The Apocryphal Acts of Thomas (SECA 6)*, Leuven 2001, 74-90.
- *Ders.*, The Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership, in: Ders. (Hrsg.), *The Apocryphal Acts of Thomas (SECA 6)*, Leuven 2001, 149-170 (= *Bremmer, Acts II*).
- *F.C. Burkitt*, The name Habban in the Acts of Thomas, in: *JThS 2 (1901)* 429.
- *I. Czachesz*, The Bride of the Demon. Narrative Strategies of Self-Definition in the Acts of Thomas, in: *J.N. Bremmer (Hrsg.), The Apocryphal Acts of Thomas (SECA 6)*, Leuven 2001, 36-52.
- *E. von Dobschütz*, Der Roman in der altchristlichen Literatur, in: *Deutsche Rundschau 11 (1902)* 87-106.
- *H.J.W. Drijvers/G.J. Reinink*, Taufe und Licht. Tatian, Ebionärevevangelium und Thomasakten, in: *T. Baarda u.a. (Hrsg.), Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, Kampen 1988, 91-110.
- *H.J.W. Drijvers*, Jews and Christians in Edessa, in: Ders. (Hrsg.), *History and Religion in Late Antique Syria (Collected Studies Series CS464)*, Norfolk 1994.
- *Ders.*, Thomasakten, in: *NTApo II*, Tübingen ⁶2001, 289-303.
- *M. Ebner*, Von gefährlichen Viten und biographisch orientierten Geschichtswerken. Vitenliteratur im Verhältnis zur Historiographie in

- hellenistisch-römischer und urchristlicher Literatur, in: T. Schmeller (Hrsg.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 69), Göttingen 2009, 34-61.
- *G. Gerleman*, Bemerkungen zum Brautlied der Thomasakten, in: *ASTI 9* (FS H. Kosmala), Leiden 1974, 14-22.
 - *E. Gülich/W. Raible*, Überlegungen zu einer makrostrukturellen Textanalyse, in: Dies. (Hrsg.), *Linguistische Textanalyse. Überlegungen zur Gliederung von Texten* (Papiere zur Textlinguistik 8), Hamburg ²1979, 73-126.
 - *P.J. Hartin*, The Role and Significance of the Character of Thomas in the Acts of Thomas, in: *Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas* (NHMS 59), Leiden 2006, 239-53.
 - *B. Heining*, Das Reich Gottes. Neues Testament, in: C. Dohmen u.a. (Hrsg.), *Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB. Themen 4), Würzburg 2002, 61-117.
 - *W. Herrmann*, Geschichte des altorientalischen Beschreibungsliedes, in: *ZAW 75* (1963) 176-197.
 - *B. Hirsch*, Personifikationen in der Tabula Cebetis und in der antiken Bildkunst, in: R. Hirsch-Luipold u.a. (Hrsg.), *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens* (SAPERE 8), Darmstadt 2005, 164-182.
 - *G. Hoffmann*, Zwei Hymnen der Thomasakten, in: *ZNW 4* (1903) 273-309.
 - *A.F.J. Klijn*, The Acts of Thomas Revisited, in: J.N. Bremmer (Hrsg.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (SECA 6), Leiden 2001, 1-10 (= *Klijn, Acts* 2001).
 - *H. Kruse*, Das Brautlied der syrischen Thomasakten, in: *OCP 50* (1984) 291-330.
 - *M. Lattke*, Einleitung, in: *Oden Salomos* (FC 19), Freiburg i.Br. 1995, 7-90.
 - *A. Luther*, Elias von Nisibis und die Chronologie der edessenischen Könige, in: *Klio 81* (1999) 180-198.
 - *M. Marcovich*, The Wedding Hymn of Acta Thomae, in: Ders. (Hrsg.), *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism* (= *Studies in Greek and Roman Religion* 4), Leiden 1988, 156-173.
 - *J. Morgan*, The Greek novel. Towards a sociology of production and reception, in: A. Powell (Hrsg.), *The Greek world*, London 1995, 130-152.
 - *P. Nagel*, Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur. Ein Beitrag zur Frage nach den christlichen Elementen im Manichäismus, in: K.-W. Tröger (Hrsg.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin 1973.
 - *R.I. Pervo*, Early Christian fiction, in: J.R. Morgan/R. Stoneman (Hrsg.), *Greek fiction. The Greek novel in context*, London 1994, 239-254.
 - *M. Pesthy*, Thomas, the Slave of the Lord, in: J.N. Bremmer (Hrsg.), *The Apocryphal Acts of Thomas* (SECA 6), Leuven 2001, 65-73.
 - *P.-H. Poirier*, Les Actes des Thomas et le Manichéisme, in: *Apocrypha 9* (1998) 263-287.
 - *E. Preuschen*, Thomasakten. Einleitung, in: *NTApo*, Tübingen 1904, 473-479 (= *Preuschen, Thomasakten I*).

- *Ders.*, Thomasakten. Einleitung, in: E. Hennecke (Hrsg.), Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, 562-563 (= Preuschen, Thomasakten II).
- *J.-M. Prieur*, Andreasakten. Einleitung, in: NTApO II, Tübingen ⁶2001, 93-108.
- *R. Raabe*, Thomasakten. Texterläuterungen, in: E. Hennecke (Hrsg.), Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1904, 563-601.
- *A. de Santos Otero*, Jüngere Apostelakten, in: NTApO II, Tübingen ⁶2001, 381-438.
- *H.H. Schaeder*, Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und syrischen Kirche, in: ZKG 51 (1932) 21-74.
- *G. Sellin*, Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37), in: ZNW 65 (1974) 166-189.
- *K. Schäferdiek*, Johannesakten, in: NTApO II, Tübingen ⁶2001, 138-155.
- *W. Schneemelcher*, Paulusakten, in: NTApO II, Tübingen ⁶2001, 193-214.
- *Ders.*, Petrusakten, in: NTApO II, Tübingen ⁶2001, 243-255.
- *H. Schweizer*, Wovon reden die Exegeten? Zum Verständnis der Exegese als verstehender und deskriptiver Wissenschaft, in: ThQ 164 (1984) 161-185.
- *G.E. Sterling*, Luke-Acts and apologetic historiography, in: D.J. Lull (Hrsg.), SBL.Seminar Papers Series 28, Atlanta 1989, 326-342.
- *J. Tatum*, The Search for the Ancient Novel, in: *Ders.* (Hrsg.), The Search for the Ancient Novel, Baltimore 1994, 1-19.
- *C.M. Thomas*, Stories Without Texts and Without Authors: The Problem of Fluidity in Ancient Novelistic Texts and Early Christian Literature, in: R.F. Hock u.a. (Hrsg.), Ancient Fiction and Early Christian Narrative (SBL.Symposium Series 6), Atlanta 1998, 273-291.
- *Y. Tissot*, Enkratisme et Actes apocryphes, in: F. Bovon (Hrsg.), Les actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen (Publications de la faculté de théologie de l'université de Genève 4), Genf 1981, 109-119.
- *Ders.*, Les Actes de Thomas, exemple de recueil composite, in: *Ebd.*, 223-232.
- *Ders.*, L'enkratisme des Actes de Thomas, in: ANRW II,25.6, Berlin 1988, 4415-4430 (= Enkratisme II).
- *G. Vanoni*, Das Reich Gottes. Altes Testament, in: C. Dohmen u.a. (Hrsg.), Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (NEB. Themen 4), Würzburg 2002, 7-60.
- *M. Vogel*, Einführung in die Schrift Joseph und Aseneth, in: E. Reinmuth (Hrsg.), Joseph und Aseneth (SAPERE 15), Tübingen 2009, 3-31.
- *D.H. Warren*, The Greek Language of the Apocryphal Acts of the Apostles: A Study in Style, in: F. Bovon u.a. (Hrsg.), The Apocryphal Acts of the Apostles (Harvard Divinity School Studies. Religions of the World), Cambridge 1999, 101-124.
- *M. Whittaker*, Tatian. Oratio ad Graecos and fragments (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1982.
- *K. Zelzer*, Zu Datierung und Verfasserfrage der lateinischen Thomasakten, in: StPatr 12 (1975) 190-194.

- *Y. Zur*, Parallels between Acts of Thomas 6-7 and 4Q184, in: RQ 61 (1993) 103-107.

7.2.2.4 Lexikonartikel

- *H.W. Attridge*, Art. Acts of Thomas, in: AncBD VI (1992), 531-534.
- *Ders.*, Art. Thomas Didymus, in: RGG⁴ 8 (2005), 367.
- *Ders.*, Art. Thomasakten, in: RGG⁴ 8 (2005), 378f.
- *U. Bechmann*, Art. Brautsymbolik, I. Biblisch, in: LThK³ 2 (Sonderausgabe 2006), 664f.
- *W.A. Bienert*, Art. Katechese, I. Geschichte, 1. Alte Kirche, in: RGG⁴ 4 (2001), 853-854.
- *I. Broer*, Art. Ehe, V. Neues Testament, in: LThK³ 3 (Sonderausgabe 2006), 470f.
- *J. Dan*, Art. Shekhinah, In Kabbalah, in: EJ 14 (1971), 1353f.
- *G. Dellling*, Art. Eheschließung, in: RAC 4 (1959), 719-731.
- *D. Dormeyer*, Art. Formen/Gattungen, III. Neues Testament, in: RGG⁴ 3 (2000), 190-196.
- *H.J.W. Drijvers*, Art. Thomas, Apostel, in: TRE 16 (1982), 430-433.
- *O.C. Edwards*, Art. Tatian, in: AncBD VI (1992), 335-336.
- *B. Ego*, Art. Ehe, IV. Judentum, in: DNP 3 (1997), 899.
- *Z.W. Falk*, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung, III. Judentum, in: TRE 9 (1982), 313-318.
- *W. Fauth*, Art. Hymen(aios), in: KP 2 (1979), 1267.
- *F. Graf*, Art. Ambrosia, in: DNP 1 (1996), 581-582.
- *W. Heckenbach*, Art. Hochzeit, in: PRE VIII (1913), 2129-2133.
- *R. Keydell*, Art. Epithalamium, in: RAC 5 (1962), 927-943.
- *M. Kunzler*, Art. Weihrauch, II. Liturgisch, in: RGG⁴ 8 (2005), 1351.
- *H. Lamberty-Zielinski*, Art. Hochzeit, II. Biblisch-theologisch, in: LThK³ 5 (Sonderausgabe 2006), 192f.
- *F. Lasserre*, Art. Strabon, in: KP 5 (1979), 381-385.
- *M. Lattke*, Art. Salomoschriften, III. Oden Salomos, in: RGG⁴ 7 (2004), 808-809.
- *J. Marböck*, Art. Weisheit, II. Biblisch, 1. Altes Testament, in: LThK³ 10 (Sonderausgabe 2006), 1033-1036.
- *C. Maurer*, Art. πρᾶξις, in: ThWNT 6 (1959), 643-645.
- *D. Medicus*, Art. Coloniae, in: KP 1 (1979), 1248-1250.
- *H. Merklein*, Art. Herrschaft Gottes, I. Biblisch-theologisch, 3. Neues Testament, in: LThK³ 5 (Sonderausgabe 2006), 29f.
- *H.-P. Müller*, Art. Hohes Lied, in: RGG⁴ 3 (2000), 1838-1840.
- *H.-G. Nesselrath*, Art. Lukianos, in: DNP 7 (1999), 493-501.
- *K. Niederwimmer*, Art. γαμέω, in: EWNT I (1980), 564-571.
- *E. Oberhammer*, Art. Mygdones, in: PRE 16 (1935), 998.
- *R. Oswald*, Art. Hochzeitsbräuche und -ritual, in: DNP 5 (1998), 649-651.655f.
- *R. Pesch*, Art. Judas Thaddäus, in: LThK³ 5 (Sonderausgabe 2006), 1026.

- *F. Porsch*, Art. ἀναγεννάω, in: EWNT I (1980), 183.
- *W. Radl*, Art. φδῆ, in: EWNT III (1983), 1208-1209.
- *O.W. Reinmuth*, Art. Ephebia, in: KP 2 (1979), 287-291.
- *W. Richter*, Art. Löwe, in: KP 3 (1979), 704-706.
- *E. Robbins*, Art. Hymenaios, [2] Hochzeitslied, in: DNP 5 (1998), 785-787.
- *H. Schlier*, Art. ἄδω, φδῆ, in: ThWNT I (1933), 163-165.
- *J. Schmid*, Art. Brautgemach, in: RAC 2 (1954), 524-528.
- *Ders.*, Art. Brautschaft, heilige, in: RAC 2 (1954), 528-564.
- *G. Schneider*, Art. πῶξις, in: EWNT 3 (1983), 348f.
- *V. Schnell*, Art. Hymenaios, in: LAW 1 (1965), 1343-1344.
- *W. Sontheimer*, Art. Chariton, in: KP 1 (1979), 1137.
- *E. Stauffer*, Art. γαμέω, in: ThWNT I (1933), 646-655.
- *B. Steimer*, Art. Didaskalia, in: RGG⁴ 2 (1999), 837.
- *M.-B. von Stritzky*, Art. Hochzeit I, in: RAC 15 (1991), 911-930.
- *G. Thür*, Art. Edessa, in: KP 2 (1979), 197-198.
- *M. Titzmann*, Art. Metapher, I. Literaturwissenschaftlich, in: LThK³ 6 (Sonderausgabe 2006), 187.
- *M.S. Torini*, Art. Markos, Gnostiker, in: LThK³ 6 (Sonderausgabe 2006), 1406.
- *J.D. Turner*, Art. Thomas The Contender, Book of, in: AncBD VI (1992), 529f.
- *W. Trilling*, Art. κατέχω, in: EWNT II (1981), 670-671
- *A. Unterman*, Art. Shekhinah, in: EJ 14 (1971), 1349-1352.
- *N. Walter*, Art. ἔθνος, in: EWNT I (1980), 924-929.
- *K. Wegenast*, Art. Bardesanes, in: KP 1 (1979), 824.
- *Ders.*, Art. Tatian, 4. Der Syrer, in: KP 5 (1979), 533.
- *F. Winkelmann*, Art. Historiographie, in: RAC 15 (1991), 724-765.

7.2.3 Übrige Literatur und Hilfsmittel

- *W. Bauer*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Berlin ⁶1988 (= *Bauer*, Wb).
- *W.E. Crum*, A Coptic Dictionary, Oxford 1939.
- *H. Georges*, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch I u. II. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel, Hannover ¹⁰1959 (= *Georges*, Wb).
- *W. Gesenius*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁷1962 (Repr. v. 1915) (= *Gesenius*, Wb).
- *P. Hünermann* u.a. (Hrsg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg ³⁹2001 (= DH).
- *S. Mittmann* u.a. (Hrsg.), Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO), Stuttgart 2001 (= Bibelatlas).
- *W. Pape*, Griechisch-deutsches Handwörterbuch I und II, Graz ³1954 (Repr. v. 1914) (= *Pape*, Wb).

- *S.M. Schwertner*, IATG³. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin ³2014.