

Gesamtbeschreibung der Kolleg-Forschungsgruppe

„Jenseits des Kanons: Heterotopien religiöser Autorität im spätantiken Christentum“ (FOR 2770)

Sprecher:

Prof. Dr. Tobias Nicklas, Lehrstuhl für Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, Fakultät für Katholische Theologie, Universität Regensburg, D-93040 Regensburg
Telefon: 0941/9433725 [dienstlich] – 0941/948168 [privat] – tobias.nicklas@ur.de

Stellvertretende Sprecher:

Prof. Dr. Harald Buchinger, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Fakultät für Katholische Theologie, Universität Regensburg, D-93040 Regensburg
Telefon: 0941/9433744 – harald.buchinger@ur.de

Prof. Dr. Andreas Merkt, Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie, Fakultät für Katholische Theologie, Universität Regensburg, D-93040 Regensburg
Telefon: 0941/9433733 – andreas.merkt@ur.de

Gesamtbeschreibung der Kolleg-Forschungsgruppe

1. Ausgangslage

1.1 Stand der Forschung und eigene Vorarbeiten

Die Kolleg-Forschungsgruppe widmet sich den gemeinhin als „apokryph“ bezeichneten Traditionen, die auch nach dem Abschluss und der weitgehenden Anerkennung des biblischen, insbesondere des neutestamentlichen Kanons (im 4. Jh.) weiterhin existieren, aber auch neu entstehen und dabei jenseits des Kanons, teils gegen darin festgehaltene Texte gerichtet, teils aus ihnen auswählend und sie fortschreibend, Autorität beanspruchen. Diese Überlieferungen sowie ihre Ausdrucksgestalten und Kommunikationszusammenhänge werden dabei in kreativer Aufnahme des Foucault'schen Begriffes als Heterotopien, d.h. als „wirksame Orte“ in der Funktion von „Widerlagern“, verstanden, d.h. als Gegengewichte zum Kanon, die ihn konterkarieren und destabilisieren, aber auch ausbalancieren und festigen können. Um diese Traditionen und ihre Funktionen in den verschiedensten Kontexten religiösen Lebens angemessen zu erschließen und zu untersuchen, richtet die Kolleg-Forschungsgruppe ihren Blick nicht nur auf Texte, sondern auch auf die materiale Kultur und das rituelle Leben.

Bereits die erste Projektphase hat differenzierte Einsichten erbracht, welche die einschlägige Forschung entscheidend vorantreiben. Deshalb wird der Stand der Forschung im Folgenden großenteils anhand des Erkenntnisfortschritts beschrieben, der in den letzten drei Jahren im Rahmen des Projektes erzielt wurde und der sich am besten an den im Erstantrag genannten Schlüsselbegriffen (1) Kanon, (2) Autorität, (3) Heterotopie und (4) Apokryphen aufzeigen lässt. (Die im Folgenden mit * gekennzeichneten Publikationen sind aus dem Diskursraum der Kolleg-Forschungsgruppe hervorgegangen.)

(1) Besonders wichtig erscheinen Verschiebungen und Präzisierungen im Zusammenhang mit dem Begriff „**Kanon**“, näherhin „Kanon des Neuen Testaments“. Was üblicherweise aufgrund einer sich durch die Möglichkeiten des Buchdrucks ergebenden anachronistischen Perspektive als fest definiert und damit eindeutig gegenüber „extrakanonischen“ Texten abgrenzbar vorausgesetzt wird, ist auf verschiedenen Ebenen flüssiger als ursprünglich angenommen. Dies zeigt sich zunächst auf der Ebene des konkreten neutestamentlichen Texts bzw. der neutestamentlichen Textgeschichte, in deren Verlauf nicht nur außerkanonische Textpassagen

wie die bekannte Erzählung von der Ehebrecherin (üblicherweise Joh 7,53–8,11) in die Texte neutestamentlicher bzw. Teil des Neuen Testaments gewordener Schriften aufgenommen wurden. Die Entscheidung, ob Texte wie Joh 7,53–8,11 oder auch Mk 16,9–20 als Teil des Neuen Testaments zu verstehen sind oder nicht, ist keineswegs trivial. Hinzu kommt, dass später entstandene apokryphe Traditionen nachträglich Einfluss auf den biblischen Text nehmen können. Zum Beispiel sind an einzelnen Stellen der Pastoralbriefe Motive aus den *Akten des Paulus und der Thekla* wenigstens in einige Handschriften eingedrungen (Kraus 2021*; vgl. aber auch den möglichen Einfluss der *Apokalypse des Petrus* auf 2 Petr [Grünstäudl 2019*]). Wo diese Handschriften illuminiert sind, kann der Einfluss (z.B. über Thekla-Bilder in Handschriften zu paulinischer Literatur) noch weitergehen (Kraus 2021*). Und schließlich werden biblische Texte gelegentlich in einer Form überliefert, die keinen Schluss auf ihren kanonischen Status erlaubt. Garrick Allen verweist hier z.B. auf die Handschriftenüberlieferung der Johannesapokalypse vor allem im Osten. Diese erweckt auch weit über die Antike hinaus immer wieder den Eindruck, dass die Apokalypse zwar als bedeutsam, aber eher auf einer Ebene mit Texten aus dem Corpus der dem Dionysios Areopagita (u.a.) zugeschriebenen Literatur stehend angesehen wurde (Allen 2020*; vgl. auch Sommer 2016 und Nicklas 1/2020*). Doch auch in anderer Hinsicht ergeben sich Unschärfen, die die Kategorisierung in kanonische und extrakanonische Literatur (bzw. entsprechende Traditionen) problematischer werden lassen, als dies üblicherweise angenommen wird: So stellt sich deutlicher als bisher die Frage, wie z.B. Paraphrasen (bzw. kontextuell bedingte „Neuinszenierungen“ [zu diesem Begriff vgl. Bazzana 2018, Nicklas 2/2020* und 3/2020*]) etwa von Jesuserzählungen einzuordnen sind (siehe z.B. Nicklas 1/2021*): Soll man sie als Zeugnisse für die Textgeschichte des Neuen Testaments verstehen? Oder sind sie als (eventuell harmonisierende, eventuell einem konkreten Kontext angepasste) Interpretationen neutestamentlicher Textpassagen zu deuten? Und ab wann kommen sie dem, was in apokryphen Evangelien an Unterschieden zu neutestamentlichen Erzählungen erkennbar ist, so nahe, dass sie bereits als eine Art von außerkanonischer Literatur zu verstehen sind?

Eine solche Fluidität weisen jedoch nicht nur wichtige als „biblisch“ oder „kanonisch“ empfundene Texte auf, sobald sie nicht als solche in Handschriften neutestamentlicher Literatur überliefert werden, sondern auch Figuren, die in der Bibel zu finden sind. Dass in alttestamentlichen Schriften überlieferte Namensträger in frühjüdischer sowie antik-christlicher, nicht nur kanonischer Literatur weiterentwickelt werden, ist seit langer Zeit bekannt und wurde anhand vieler Beispiele beschrieben. Spannender ist die Tatsache, dass mit der Bibel assoziierte Figuren auch neben Figuren aus außerkanonischer Literatur *als* biblisch rezipiert werden, dabei aber wichtige Züge verlieren sowie gleichzeitig neue hinzugewinnen können (Beispiele in Bar-Asher Siegal u.a. 2020*). Die Frage, wann und unter welchen Umständen dann noch mit Hilfe solcher Figuren erbrachte Argumente (z.B. zu ihrem Vorbildcharakter aufgrund bestimmter Tugenden) weiterhin als auf dem Kanon basierend oder bereits von ihm losgelöst zu betrachten sind, ist häufig nicht eindeutig zu beantworten.

Vergleichbares ergibt sich aufgrund der Medien, mit denen biblische Texte transportiert werden: Dabei geht es nicht nur darum, dass der Medienwechsel eine apokryphe Tradition zumindest begünstigen, wenn nicht sogar initiieren kann, wie sich beispielhaft an der ikonographischen Darstellung des Wasserwunders des Mose zeigt. Diese trug zur Übertragung dieses Motivs auf Petrus bei und förderte so die entsprechende Legende, die nicht nur in apokryphen und hagiographischen Texten auftaucht, sondern sich auch in einem Gedenkort im Mamertinischen Kerker niedergeschlagen hat (Merkt 1/2021*). Und es geht nicht nur um die Beobachtung, dass gerade in der Ikonographie oft kanonische und außerkanonische Motive eng miteinander verwoben werden – z.B. verbindet die Verklärungsszene in der Apsis von S. Apollinare in Classe in Ravenna Elemente aus den kanonischen Evangelien mit solchen aus der *Petrus-Apokalypse* (Merkt 1/2022*) –; vielmehr stellt sich die grundsätzliche Frage: Kann die Repräsentation eines biblischen Texts (oder einer Kombination biblischer Texte) in Liturgie, Drama, Ikonographie oder in der Kombination textueller und ikonographischer Elemente beanspruchen, dem in den Erzählungen des Kanons Gebotenen zu entsprechen? Oder bietet bereits die Vermittlung in einem anderen Medium an sich Elemente, die in einen Kommunikationsraum jenseits des Kanons führen (vgl. auch Alkier, Karakolis & Nicklas 2021*)? Bereits dies sind Beispiele dafür, dass die Geschichte des Kanons sich nicht auf dessen Entstehung beschränkt, sondern dass auch dem bereits definierten und etablierten Kanon eine

Geschichte zukommt, die sich unter verschiedenen Aspekten entfalten lässt (vgl. z.B. Nicklas 4/2020*): So werden die im Kanon zusammengefassten Texte nicht nur in unterschiedlichen Textformen (einschließlich Übersetzungen) überliefert, sondern auch in verschiedenen materiellen Formen, von der Handschrift bis zur digitalen Edition. Diese wiederum bieten jeweils nicht einfach die eigentlichen Texte, sondern suchen deren Deutung z.B. durch Gliederungselemente und Paratexte, aber auch Illustrationen zu lenken (z.B. Allen & Rodenbiker 2020*). Darüber hinaus wachsen Schriften, Themen und Motiven, welche sich im neutestamentlichen Kanon finden, in wechselnden historischen Kontexten unterschiedliche Funktionen und Rollen zu. Dazu kommt, dass durch liturgische Auswahl, die für die meisten historischen Rezipient:innen der regelmäßige Zugang zu biblischen Schriften war, einerseits eine Art Kanon im Kanon entsteht, während im Kontext der Liturgie andererseits komplexe Intertextualität zu außerkanonischen Texten hergestellt wird (Buchinger & Leonhard 2022*; zu Ähnlichem in der Ikonographie vgl. Dresken-Weiland 2010). Schließlich setzt der Kanon gar in der Vielfalt der in ihm (re-)präsentierten Stimmen Grenzen. Das heißt: Diese Stimmen sind aufgrund ihrer Pluralität und Polysemie, aber auch aufgrund der Vielfalt von Situationen, in die sie hineinsprechen, bleibend der Interpretation aufgegeben. Trotzdem bieten die Texte des biblischen Kanons nicht in jedem der sich durch die Geschichte immer verändernden, in verschiedenen geographischen Räumen (von lokaler bis weltweiter Ebene) unterschiedlich zu beschreibenden Denk- und Diskursräume Antworten auf jede neue Frage, die sich in den Gemeinschaften ergibt, für die der Kanon relevant ist (vgl. auch Alkier, Karakolis & Nicklas 2021*). Dies erzeugt immer neue und sich (auch in ihrer Bedeutung) ändernde Kommunikationsräume „jenseits des Kanons“, die jedoch in unterschiedlicher Weise mit ihm dynamisch verbunden bleiben.

Für die Theologie ergibt sich daraus die Frage, wie dieser metakanonische Bereich, also das Nicht-Kanonische, gleichwohl auf den Kanon Bezogene, zu verstehen ist. Wenn traditionell die Autorität der Heiligen Schrift als *locus theologicus* gilt, die Arbeit der Kolleg-Forschungsgruppe aber zunehmend verdeutlicht, dass diesen „Heterotopien“ faktisch erhebliche religiöse Autorität zukam, dann scheint in der traditionellen Lehre von den *loci theologici* (zu Melchior Cano vgl. Merkt 2001) und ihrer modernen fundamentaltheologischen Rezeption (vor allem Seckler 1988, aber auch Hünermann 2003 und Sander 2006) eine eklatante Lücke zu klaffen. Muss man nicht auch diese „anderen Orte“ und Gesichtspunkte zu den theologischen *topoi* zählen?

(2) Da die einschlägigen, nicht nur in der Theologie, sondern auch der Philosophie und den Geschichts-, Sozial- und Politikwissenschaften geführten Diskussionen keine einheitliche Definition des zweiten entscheidenden Begriffs „**Autorität**“ erbracht haben (für die Religionswissenschaft vgl. z.B. Gifford 2005; für die Patristik Ashwin-Siejkowski 2009), wird das Wort in der Kolleg-Forschungsgruppe in einem weiten, an der Alltagssprache orientierten Sinn verstanden. Demnach sind Autoritäten oder haben Autorität „Personen, aber auch Instanzen und Institutionen, die sich auf einem bestimmten Gebiet – im vorliegenden Falle also im Bereich des christlichen Glaubens und der damit verbundenen Lebensführung – Ansehen erworben haben und somit maßgeblichen Einfluss besitzen“ (Karmann 2022*).

Im Zusammenhang mit der Autorität, die außerkanonischen Texten wie auch den damit verbundenen Traditionen zukommt, zeigte sich an einer Vielzahl von Beispielen, dass die im Erstantrag vorgenommene, in der Sekundärliteratur jedoch nicht immer klar genug herausgearbeitete Differenzierung zwischen kanonischem Status und autoritativer Geltung von Texten bzw. Traditionen hoch bedeutsam ist. Letztere hängt von der Funktion solcher Texte und Traditionen in konkreten Kontexten ab, Kontexten, die sich „multiskalar“ von individuellen Lebenssituationen bis hin zu Problemen einer lokalen oder regionalen Teilkirche oder großflächigeren gesellschaftlichen Fragen differenzieren lassen (z.B. Probleme, die sich aus der veränderten Rolle Roms im Zusammenhang mit dem Ende des weströmischen Imperiums ergeben haben [z.B. Nicklas 6/2020*], aber auch aus der Abnabelung Jerusalems und Armeniens von Byzanz [Merkt 1/2022*] oder aus der pejorativen Symbolfunktion von Rom und Ägypten in der Bibel, die eine Umdeutung in eine Heilige Stadt und ein Heiliges Land mithilfe von Traditionen provozierte, die eine neue religiöse Topographie begründeten [Merkt 1/2021* und 3/2021*]).

Als eine wichtige Erkenntnis aus der ersten Arbeitsphase ergibt sich bereits jetzt, dass Autorität außerkanonischer Traditionen in vielen Fällen nicht einfach in direktem Verhältnis zur Differenzierung zwischen so genannter „Orthodoxie“ (oder Proto-Orthodoxie) und Häresie zu

bestimmen ist, ja, sich nicht selten als vollkommen unabhängig von dieser erweist. Die Autorität, die apokryphen Traditionen in bestimmten Kontexten zukommt, ist auch nicht einfach darauf beschränkt, dass sie nur in (eventuell durch eine dominierende Großkirche) marginalisierten Gruppen eine Rolle spielt. Wo und auf welche Weise außerkanonischen Traditionen Autorität zukommt, hängt stattdessen häufig von Problemen und Perspektiven ab, unter denen sie wirken oder auf die hin sie konzipiert sind. In vielen Fällen ist eine solche Autorität außerkanonischer Traditionen durchaus zeitlich, aber auch lokal oder regional begrenzt: Dies zeigt sich etwa in der Entwicklung außerkanonischer Barnabas-Traditionen, deren Autorität in der Kirche des spätantiken Zyperns offenbar so weit ging, dass sie selbst kanonische Texte (wie die Erzählung von der Erstmission Zyperns durch Vertreter der Gemeinde Antiochiens, Apg 13,4–13) zu dekontextualisieren, umzuschreiben, umzudeuten, zu verkürzen und zu ergänzen vermochte. Gleichzeitig spielten diese Traditionen aber aus der Perspektive von Repräsentanten der (eine Gegenposition einnehmenden) Kirche von Antiochien kaum eine vergleichbare Rolle (vgl. Nicklas 5/2020*). Anders als etwa die Schriften des Kanons beanspruchten derartige Traditionen jedoch keinesfalls „katholische“ (im Sinne von weltumspannende) Geltung (zur Bedeutung dieses Prinzips für die Kanonbildung z.B. Nicklas 1/2022*); sie dürften außerhalb des eigentlichen Konfliktbereichs (z.B. im lateinischen Westen) kaum eine Rolle gespielt haben. Weitere Beispiele ließen sich problemlos anführen (z.B. zur Bedeutung von *Apostolic Memoirs* für die Identitätsbildung der nachchalzedonisch miaphysitischen Kirche Ägyptens Suci 2017 und [Knapper] Burns 2021*; zur Kultätologie des armenischen Festes Vardavar Merkt 1/2022*). Die regionale Beschränkung ergibt sich dabei häufig aus einer topographischen sowie – oft damit verbunden – materialen, monumentalen und heortologischen Anbindung solcher Traditionen, etwa im Falle des Fußabdrucks des Jesuskindes in Ägypten (Merkt 3/2020* und 2/2021*), der Knieabdrücke von Petrus und Paulus in Rom (Merkt 1/2021* und 2/2022*) oder, besonders signifikant, in den biblischen und parabiblischen Memorialtraditionen Palästinas (Buchinger 1/2012; 1/2021*). Gleichzeitig zeigen gerade die Beispiele Roms und des Heiligen Landes, dass durch die Mobilität von Menschen, Geschichten oder Dingen (Reliquien) lokale Traditionen überregionale Bedeutung erlangen konnten (vgl. z.B. für die Universalisierung lokaler Heiliger durch Reliquientransfer Merkt 2/2019*, aber auch der überkommenen Festkreise als ganzer in den Riten des Ostens und Westens Buchinger 2/2022*). Die liturgischen Traditionen in ihrer Vielfalt und Diversität sind eine für diese Frage erst ansatzweise und aufgrund der Überlieferungssituation vornehmlich für das Mittelalter erschlossene Quelle; dabei lässt sich das Wechselspiel von kanonischen und extrakanonischen Texten sowohl auf inhaltlicher Ebene als auch auf der Metaebene unterschiedlicher liturgischer Gattungen beobachten (Buchinger 3/2021* und 4/2021).

Weniger die Grenzen des Kanons überschreitend bzw. sie verflüssigend als das üblicherweise vorausgesetzte Verhältnis zwischen kanonischen und apokryphen Schriften umkehrend sind schließlich Beispiele, in denen die apokryphe Schrift entweder bestimmt, wie der biblische bzw. neutestamentliche Kanon einer bestimmten Regionalkirche auszusehen hat (Beispiel: *Doktrin des Addai* in Edessa; Desreumaux 2014), oder erklärt, wie bzw. unter welchen Umständen Teile von diesem entstanden (Beispiel: *Akten des Timotheus*; Nicklas 2018/19* und Bremmer 1/2021*).

In anderen Fällen wiederum zeigt sich deutlich, dass für die theologische Argumentation nicht unbedingt die Frage entscheidend ist, ob ein Argument auf schriftlich niedergelegten Teilen der kanonischen Schriften basiert oder nicht (vgl. zu ungeschriebenen apostolischen Überlieferungen Merkt 2004 und 3/2022*). Stattdessen können Motive, Gedanken oder Figuren aus kanonischen Texten mit denen nichtkanonischer Texte, aber auch mit ikonographischen Elementen vermischt werden. Dies zeigt sich z.B. an der Verwendung der Thekla-Figur an der Seite biblischer (oder mit der Bibel verbundener) fiktiver oder historischer Gestalten (Nicklas 6/2020* und Staat 2021*) oder der Übertragung des Wasserwunders von Mose auf Petrus (Merkt 1/2021* und 5/2021*). Der entscheidende, verbindende Faktor dürfte vielerorts darin bestehen, dass beides – kanonische wie extrakanonische Traditionen – Eingang ins „kulturelle Gedächtnis“ (z.B. Assmann 2000) christlicher Gruppen gefunden hat. Dabei wird keineswegs konsequent zwischen kanonischen und außerkanonischen Elementen differenziert, wie das Beispiel der gern mit den „Heiligen Drei Königen“ identifizierten Magier aus Mt 2,1–12, die Materialisierung von Memorialtraditionen in der Jerusalemer Liturgie sowohl im Kernbereich der Herrenfeste als auch im biblischen und parabiblischen Sanktorale (Buchinger 1/2021*) oder die

aus dem spätantiken Konstantinopel stammenden Ciboriumssäulen von San Marco in Venedig (Dresken-Weiland 2019*) illustrieren. Mit anderen Worten: Wo die Bibel für viele Menschen nicht nur eine textuell fixierte, sondern eine „virtuelle Größe“ darstellt (Merkt 2015), ist diese eher in der Lage, sich für Größen jenseits des Kanons zu öffnen und sich mit ihnen zu verbinden, als da, wo sie in erster Linie von ihrer zunehmend stabilen Schriftlichkeit her verstanden und oft als gesetzbuchartiges Nachschlagewerk für Schriftbeweise dogmatisch verzweckt wird.

(3) Auch aufgrund einer gewissen Unschärfe des Foucault'schen Begriffs **Heterotopie** als „wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können“ (Foucault 1993, 39), kam dieser fruchtbar auf verschiedenen Ebenen des Projekts zum Tragen. Wie sich an vielerlei Beispielen zeigte, lassen sich außerkanonische Traditionen mit ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen, die im (nicht nur) antik-christlichen Diskurs „Raum“ einnehmen, als solche Heterotopien verstehen. Dies wiederum ist auf verschiedenen Ebenen der Fall: Aufgrund des oben über das Zueinander von „kanonischen“ und „außerkanonischen Traditionen“ Gesagten ist es sinnvoll, das Bild der Grenze zwischen „kanonisch“ und „außerkanonisch“ durch das Bild eines (Kommunikations-)Raums zu ersetzen, in dem etwa das im Kanon in schriftlich fixierten Texten Festgehaltene in anderen Medien zugleich bewahrt und transformiert, also „repräsentiert, bestritten und gewendet“ wird. Bereits die liturgische Inszenierung eines kanonischen Texts nimmt damit im Verhältnis zum schriftlichen Text die Funktion einer Heterotopie ein; Gleiches gilt für dingliche oder ikonographische Repräsentationen.

Eine zweite Dimension, in der es sinnvoll ist, den Begriff Heterotopie anzuwenden, ergibt sich daraus, dass einerseits (mit der Definition von Nicklas 2006; um Nuancen verändert auch Nicklas 2/2022*) ein klarer, wenn auch auf unterschiedliche Weise bestimmbarer Bezug zwischen kanonischen und außerkanonischen Traditionen besteht. Wo die Texte des Kanons im Kontext eines sich dynamisch verändernden polyphonen Diskursraums (vgl. den Begriff des „Denkraums Spätantike“ bei Schmidt, Schmid & Neuwirth 2016) verstanden werden, in dem die in ihnen repräsentierten Stimmen in immer neuen Kontexten aktiviert werden, erschließen sich auch Bereiche, in denen die direkt auf die Bibel zurückzuführenden Stimmen alleine keine oder keine befriedigende Antwort geben können. Deshalb erhalten biblische Figuren Stimmen, die sie im biblischen Text nicht haben (beispielhaft an der Figur der Sara in spätantiker jüdischer und christlicher Literatur und Liturgie: Buchinger 4/2021*; vgl. auch Lieber in einem Vortrag am Centre). Manche apokryphen Traditionen entstehen, um in derartige Räume hinein zu sprechen. So suchen viele außerkanonische Apostelerzählungen (und mit ihnen verbundene hagiographische Literaturen) Antwort auf Fragen wie die folgenden zu geben: Wie ist der auferstandene Christus auch weit jenseits seines irdischen Wirkens weiterhin „bei uns“ (vgl. Mt 28,20) erkennbar (vgl. z.B. Nicklas 5/2021*)? Oder wie lässt sich eine Ortskirche, deren Ursprünge nicht oder nicht in befriedigender Weise im Neuen Testament erwähnt sind, mit der apostolischen Zeit verbinden (z.B. zu Petrus in Rom 2/2022*; zur „Apostolisierung“ Konstantinopels Merkt 2/2019*)? Die dabei hergestellte Brücke zu den apostolischen Ursprüngen wird in vielen Fällen nicht nur durch entsprechende Erzählungen erinnert, sondern kann liturgisch vergegenwärtigt, dinglich symbolisiert oder auch räumlich inszeniert werden, eine mediale Vielfalt, die sich besonders deutlich in Rom und Konstantinopel zeigt (Merkt 2/2019*; Buchinger 2/2022*). Andreas Merkt spricht in solchen Fällen von der Entstehung von (narrativ, ikonographisch, dinglich und rituell vermittelten) Hetero-Topographien, die die physische Topographie überlagern; er bezeichnet das so entstehende Zueinander (am Beispiel des Forum Romanum) als „augmentierte Realität“ öffentlichen Raums (Merkt 1/2021*). Zu Heterotopien in Bezug auf den biblischen Kanon werden sie dadurch, dass sie einerseits in Relation zur erzählten Welt der Bibel und den durch diese eröffneten Denk-, Lern- und Welterschließungsmöglichkeiten stehen (hierzu Beispiele bei Koerrenz & Nicklas 2020*) und diese damit „repräsentieren“, dass sie aber andererseits diese in neue Welten hinein fortschreiben und sie dabei in vielen Fällen durchaus „bestreiten“ und „wenden“. Sie nehmen Anteil an der erzählten Welt der Bibel und der durch sie erzeugten Diskurswelt, ohne gleichzeitig Teil von ihr zu sein.

Die Bandbreite der bisher erarbeiteten Formen des Zueinanders ist nicht in wenigen Begriffen und Modellen zu beschreiben und kann nur exemplarisch erfasst werden. Nur in wenigen Fällen scheint es, wie in älterer Sekundärliteratur immer wieder zu finden, darum zu gehen, Lücken in den Erzählungen der Bibel auszufüllen; stattdessen bekommen wir es mit aktualisierenden oder romanhaften Fortschreibungen, Neuinszenierungen, Ergänzungen, Transformationen, Übertragungen in neue zeitliche wie räumliche Kontexte, Gegenstimmen usw. zu tun; in einigen Fällen lassen sich gleich mehrere solcher Tendenzen gleichzeitig beobachten (z.B. Nicklas 3/2020*; Merkt 1/2022*). Erstaunlich ist, dass selbst Traditionen, die eindeutig Stellung gegen Aspekte einer bereits anerkannten kanonischen Erzählung nehmen, deswegen nicht unbedingt als häretisch verstanden werden müssen, wie das bereits erwähnte Beispiel der Entwicklung von Traditionen um die Barnabas-Figur in Zypern (Nicklas 5/2020*) veranschaulicht. An der Entwicklung der Rolle des Paulus in solchen Traditionen wiederum lässt sich erkennen, dass jüngere Traditionen – auch da, wo ältere wenigstens in Grundzügen vorausgesetzt zu sein scheinen – in logischem Widerspruch zu älteren stehen können (z.B. Nicklas & Mamyran 2022*). Damit ist aber noch nicht alles zur Bedeutung des Heterotopie-Begriffs für das Projekt gesagt: Außerkanonische Traditionen können Heterotopien *beschreiben* und solche *erschaffen*. Beides hängt in vielen Fällen eng zusammen und ist nicht immer ganz sauber voneinander zu trennen; der Gedanke wird klarer, wenn er an Beispielen illustriert wird: Normalerweise würde man Beschreibungen der „Hölle“ kaum als Heterotopie bezeichnen (vgl. aber Henning 2019* und Nicklas 3/2020*). Die Arbeit an antiken wie auch mittelalterlichen Texten zeigt jedoch, dass Darstellungen der Hölle nicht einfach nur dystopische Funktion zukommt. Stattdessen können Beschreibungen höllischer Jenseitsorte – wie etwa in der *Apokalypse des Petrus*, vielleicht noch stärker aber in der mittelalterlichen *Vision des Tnugdäl* – auch die befreiende Wirkung entfalten, Gottes Gerechtigkeit gegenüber denen, an denen man selbst keine Rache zu nehmen in der Lage ist, zu imaginieren (vgl. auch die Überlegungen bei Schröter 2022*). So gesehen können Vorstellungen von „Hölle“, aber auch Beschreibungen anderer jenseitiger Orte, auf unterschiedliche Weise zu Spiegeln diesseitiger Vorstellungen von und Erfahrungen mit der Welt und in ihr vorfindbaren Realitäten werden (Beispiele auch in Schröter, Nicklas & Puig i Tarrèch 2021* sowie Nicklas 4/2022*). Umgekehrt sind sie durch ihre didaktische und moraltheologische Relevanz auch geeignet, auf die vorfindliche Realität einzuwirken (Henning 2014 und Merkt 3/2019*). So sind zumindest für die Autor:innen visionärer Literaturen in Spätantike und Mittelalter (und wohl auch für ihr Publikum) ganz offenbar Jenseitsorte wie die eben erwähnten zugleich „wirkliche“ und „wirksame Orte“; nur unterscheidet sich die Vorstellung der Wirklichkeit dieser Autor:innen und ihrer Texte von der Foucaults: Das Jenseits wird als klar lokalisierbar verstanden. In gewisser Weise erschafft diese Art von Texten überhaupt erst die in ihnen repräsentierten Heterotopien: Ein bestimmter Ort wird unter Einhaltung vorgegebener Regeln ein betret- und begehbarer „heiliger Ort“ bzw. wird als solcher wahrgenommen. Ein Weg wird zum (sich im Verlauf seiner Geschichte immer wieder ändernden) Itinerar der Heiligen Familie auf ihrer Flucht nach Ägypten (Merkt 3/2021*). Die topographisch im Laufe der Zeit ebenfalls flexible Via Dolorosa in der heutigen Altstadt Jerusalems ist der Weg des Leidens Christi (Buchinger 1/2021*) – und damit ein Andersort, der Teil des Netzes von Straßen und Gassen dieser Altstadt ist und doch nicht einfach nur ein Teil von ihnen. Dies wird durch ein Zusammenwirken kanonischer und apokrypher Traditionen auf allen drei für das Projekt entscheidenden Dimensionen ermöglicht.

Darüber hinaus zeigt der Blick auf konkrete Beispiele, wie sehr verschiedene Vorstellungen so gestalteter Räume einfach nebeneinander, aber auch in Konkurrenz zueinander existieren können. Insbesondere erlauben es unterschiedliche Deutungen und Zuschreibungen verschiedenen Gruppen, einen als heilig gedeuteten Ort gemeinsam zu nutzen, so dass dieser als Heterotopie ganz im Foucault'schen Sinne die soziale Realität religiöser und konfessioneller Vielfalt spiegelt (besonders deutlich in dem von verschiedenen Religionen beanspruchten „Heiligen Land“, [vgl. die Beiträge in Buchinger, Merkt & Nicklas 2022*] oder in der Kaukasusregion [vgl. die Beiträge in Dorfmann-Lazarev 2022*]).

(4) Sehr deutlich zeigte sich der Vorteil eines **offenen Apokryphenbegriffs**, der sich an der Annäherung an den Begriff christlicher Apokryphen von Nicklas (Nicklas 2006) orientiert. Dieser beschreibt christliche Apokryphen als außerkanonische Schriften, für die „der Text bzw. Texte der christlichen Bibel ... als Ganzes oder in Teilen einen privilegierten Hypotext bzw. privilegierte Hypotexte“ (Nicklas 2006, 66) bildet bzw. bilden. Damit schließt er sich der von

Genette (1993) geprägten Beschreibung von Hypertextualität an, mit der dieser „jede Beziehung zwischen einem Text B (den ich als *Hypertext* bezeichne) und einem Text A (den ich ... als *Hypotext* bezeichne)“ beschreibt, „wobei Text B Text A auf eine Art und Weise überlagert, die nicht die des Kommentars ist (Genette 1993, 14–15, zitiert auch bei Nicklas 2006, 68). Damit sind zwar Titel, Vorworte, Nachworte, Einleitungen (also Paratexte) oder reine Kommentierungen kanonischer Literatur (also Metatexte) ausgeschlossen, in andere Richtungen hin aber sind die Grenzen offen.

Als hoch bedeutsam erwies sich die Möglichkeit der Grenzüberschreitung zur **Hagiographie** biblischer oder parabiblischer Figuren, die nicht bedeutet, dass die Kategorie „Hagiographie“ in diesen Fällen ganz verschwinden müsste oder dass es hagiographische Literaturen, die kaum sinnvoll als Apokryphen zu bezeichnen sind, nicht gäbe. Wie jedoch immer wieder klar wurde, lassen sich in vielen Fällen literarische wie historische Entwicklungslinien nicht vollständig zeichnen, wo sich Untersuchungen zu eng an den Grenzen zwischen apokryphen und hagiographischen Literaturen orientieren (z.B. Nicklas 5/2020*, van Pelt 2021; Staat 2021*, Syroyid 2021*, viele Beispiele in Calzolari 2022* u.a.). Dies wird sehr deutlich, wo auf konkrete Orte oder Regionen bezogene Entwicklungen betrachtet werden:

So ist – erneut am Beispiel Zypern – mit alleinigem Blick auf kanonische und im üblichen Sinne apokryphe Literaturen zwar der Bezug zwischen der kanonischen Apostelgeschichte und den auch in der Regel als Apokryphen eingeordneten *Akten des Barnabas* erkennbar. Doch erst das üblicherweise als hagiographisch eingeordnete *Barnabasencomium* des Mönches Alexander lässt die historische Entwicklung des Konflikts um die Unabhängigkeit der Kirche Zyperns sowie die Entstehung und Bedeutung des Erinnerungsorts „Barnabas-Kloster mit Barnabas-Reliquien“ bei Salamis nachvollziehen, die in der Etablierung eines regelmäßigen Kultes kulminiert, als dessen Ätiologie sich die Schrift präsentiert. Wichtige Entwicklungslinien zur Bedeutung des Paulus in diesem Konflikt von einer anfänglichen Distanzierung in den *Akten des Barnabas* hin zu einer Relativierung im Verhältnis zu Barnabas im *Encomium* bis zur „Heimholung“ als Apostel, der (als Autor eines angeblich mit Barnabas verfassten Briefs) *gemeinsam mit Barnabas* auch die zweite Generation der Mission Zyperns beeinflusst, lassen sich erst in nicht mehr als apokryph wahrgenommenen Schriften wie den *Akten des Herakleides* oder der *Vita des Auxibios* nachvollziehen (Nicklas 5/2020* und Nicklas 3/2022*).

Vergleichbares ergibt sich aber nicht nur im Zusammenhang mit Barnabas-Traditionen in Zypern, sondern auch aus anderen Beispielen wie den mit Alexandrien verbundenen Markus-Traditionen. Nicht nur das *Martyrium des Markus* ist ein in höchstem Maße vielfältig überlieferter und damit an neue – auch bislang übersehene liturgische – Bedürfnisse anpassungsfähiger Text (Nicklas 5/2022*). Vielmehr schließt sich an die ältesten Traditionen zur Mission des Markus in Alexandrien eine Vielfalt weiterer Texte an, die üblicherweise mit dem Etikett „hagiographische Literatur“ bezeichnet werden, deren Entwicklung aber nur da sauber nachgezeichnet werden kann, wo die Grenzen zwischen „apokrypher“ und „hagiographischer“ Literatur offengehalten werden (siehe die Beispiele bei Furlong 2020).

All dies wird noch deutlicher im Falle der Thekla: Die Bedeutung des Kults der Thekla für große Teile des spätantiken Christentums ist bereits vor Jahren durch Davis (Davis 2001; vgl. auch Barrier u.a. 2017) nachgezeichnet worden. Hier ist – vor allem im Zusammenhang mit dem in vielerlei Formen und Versionen überlieferten Text *Leben und Wunder der hl. Thekla*, aber auch den Versionen der *Akten des Paulus und der Thekla* – immer noch viel zu erforschen (zur Bedeutung der armenischen Fassung s.a. Calzolari 2022*). Wo der Fokus jedoch allein auf Texten und Traditionen liegt, die mithilfe klassischer Definitionen als „apokryph“ bezeichnet werden, wird eine wichtige Dimension der Thekla-Rezeption ausgeblendet: üblicherweise als „hagiographisch“ bezeichnete, nach der Beschreibung von Nicklas (2006) aber auch als Apokryphen zweiter Ordnung verstehbare Schriften, in denen wir Frauenfiguren begegnen, die mehr oder minder explizit nach dem Vorbild der „heiligen“ Thekla gezeichnet sind. Dieses Vorbild eröffnet in einzelnen Fällen – durchaus gegen einen kanonischen Paulus und im Bewusstsein, dass der Paulus des Neuen Testaments bestimmte Rollen nicht zulässt – Räume, innerhalb derer übliche Gender-Normierungen transzendiert werden (Nicklas 7/2020*; Staat 2021*). (Angebliche) Eigenschaften der aus außerkanonischen Texten bekannten Figur „Thekla“ werden so autoritativ zum Modell für Rollen von Frauen, die sich aus dem Kanon allein nicht entwickeln lassen.

Auch in Rom (wie an vielen anderen Orten) ist die Bedeutung hagiographischer Texte unübersehbar, die die apokryphe Literatur erster Ordnung fortschreiben. Dabei handelt es sich um spätantike „Spin-Offs“ von Aposteltexten, deren Nebenfiguren nun zu Protagonisten werden. Diese Erzählungen nehmen lose Enden der apokryphen Literatur auf und verknüpfen sie mit bestimmten lokalen Kult-Traditionen, die dadurch ihrerseits in der apostolischen Zeit verankert werden (Merkt 1/2021* und 2/2022*; Buchinger 2/2022*).

Dass es aber auch weiterhin Fälle gibt, in denen die Differenzierung der Begriffe „apokryph“ und „hagiographisch“ – in solchen Fällen aus ethischer Perspektive – sinnvoll ist, ergibt sich aus den *Akten des Thomas*. In den üblichen Sammlungen christlicher Apokryphen wird eine meist auf die griechische Fassung zurückgehende Langform dieser Schrift geboten, die dann für gewöhnlich ins 3. Jahrhundert datiert wird (Aspekte der Textüberlieferung in Muñoz Gallarte & Narro 2021*). Das allgemeine Interesse daran, eine möglichst ursprüngliche Fassung der Schrift zu edieren, hat dazu geführt, dass die meisten Handschriften der *Akten des Thomas* in der bisherigen Forschung keine oder kaum Berücksichtigung fanden. Die darin überlieferte Kurzfassung der *Akten* ist zwar weitgehend bedeutungslos für eine Edition des „Originaltexts“; wahrscheinlich aber stellt sie die einflussreichste, am häufigsten verwendete Form der *Thomasakten* dar (z.B. Pricop 2021*). Der meist in liturgischen Handschriften überlieferte Kurztext (vgl. daneben aber auch die weitere Traditionen inkorporierenden *Acta Thomae Minora*, die derzeit durch ein von Spittler begleitetes Dissertationsprojekt erstmals erschlossen werden) galt offenbar nicht mehr als „apokryph“ (nicht im Sinne der Definition Nicklas, sondern aus der Perspektive einer Mehrheitskirche, die die Lektüre der ursprünglichen Akten nicht zuließ), sondern als „hagiographisch“ in dem Sinne, dass er beim Fest des Apostels kirchlich verlesen werden kann. Offenbar steht dieses Beispiel nicht allein, sondern für einen Trend, der sich mit dem Begriff „Heimholung“ apokrypher Apostelerzählungen durch spätantike Neufassungen umschreiben lässt (z.B. in den *Akten des Johannes* von Prochorus; Spittler 2021*) und den genauer zu beschreiben und insbesondere in liturgischen Quellen (u.a. Synaxare, Menologien) zu verfolgen eine der Aufgaben für die zweite Phase des Projekts darstellen wird.

Als ebenfalls fließend erwies sich die Grenze zwischen apokrypher und **patristischer bzw. altkirchlicher Literatur**. Dies ist an sich naheliegend; in der konkreten Forschung an Apokryphen zeigt sich jedoch immer wieder, dass diese an die Schriften des Neuen Testaments zurückgebunden bzw. im Licht dieser Texte interpretiert werden. Ein typisches Beispiel hierfür ist das *Evangelium nach Petrus*, das in erster Linie als Weiterentwicklung der kanonisch gewordenen Evangelien im zweiten Jahrhundert betrachtet wird (z.B. der bedeutende Kommentar von Foster 2010). Bereits der Vergleich mit Paraphrasen von Jesuserzählungen in altkirchlicher Literatur bietet jedoch nicht nur bisher kaum bekannte Parallelen zu Details des Texts, sondern vermag einige der im *Petrusevangelium* erkennbaren redaktionellen Tendenzen stärker als bisher zu erhellen. Bedenkt man zudem, dass die einzige umfangreiche Handschrift des *Petrusevangeliums* auf das 6. oder 7. Jahrhundert zurückgeht und mit einiger Wahrscheinlichkeit kaum einfach einen „Originaltext“ des 2. Jahrhunderts bietet, ergeben sich Möglichkeiten des Vergleichs mit der christlichen ägyptischen Literatur der Spätantike, vor allem den so genannten *Apostolic Memoirs*. Diese sind häufig eingebettet in fiktive, bedeutenden kirchlichen Autoren zugeschriebene Homilien, im Raum zwischen apokrypher und patristischer Literatur einzuordnen (Nicklas 2/2021*). Besonders beeindruckend sind nicht nur die Parallelen, die sich daraus ergeben, dass hier Jesuserzählungen z.T. aus der „Ich-Perspektive“ eines Apostels dargeboten sind, sondern auch Tendenzen, die die Darstellung der „Juden“ im *Petrusevangelium* besser als ältere Forschungsarbeiten erklären. Etwas anders ist der Fall bei den *Thomasakten* gelagert: Diese liefern mit ihrer Behauptung, Jesus habe keine Fußabdrücke hinterlassen, nicht nur die Folie für die Bedeutung des schon zur Zeit des Eusebius auf dem Ölberg verehrten letzten Fußabdrucks (wobei letztlich nicht zu klären ist, ob die Verehrungsstätte eine Reaktion auf dieses Motiv apokrypher Literatur darstellt oder es sich vielleicht sogar umgekehrt verhält, der Fußabdruck also bereits zur Entstehungszeit der *Thomasakten* verehrt wurde und diese darauf reagieren). Vielmehr sind die in der Spätantike noch viel gelesenen *Thomasakten* auch als Teil der Diskurswelt des 5. und 6. Jahrhunderts zu verstehen, in welcher der Fußabdruck eine Rolle in den christologischen Debatten, aber auch in den spirituellen Reflexionen über den Weg Jesu und dessen buchstäblichen Nachvollzug als Pilger in den Fußstapfen des Herrn spielt (Merkt 3/2020*, 2/2021*, 1/2022*).

Als zunehmend problematisch erweist es sich, von „christlichen“ Apokryphen zu sprechen (siehe auch die Diskussion in Nicklas 2/2022*). Das **Attribut „christlich“** mag im Vergleich zum früher gebräuchlichen „neutestamentlich“ einen Fortschritt darstellen, da es in der Lage ist, wichtige Vorurteile gegenüber apokryphen Schriften abzufangen; gleichzeitig aber hat sich für eine Vielzahl von Texten herausgestellt, dass nicht nur die Grenzen zu Schriften, die üblicherweise als Pseudepigraphen des Alten Testaments (oder frühjüdische Pseudepigraphen) beschrieben werden, fließend sind, sondern auch, dass Kategorien wie „jüdisch“ oder „christlich“ für die Einordnung von Schriften nur teilweise hilfreich sind. Diese an sich nicht neue, jedoch keineswegs allgemein akzeptierte Erkenntnis erwies sich innerhalb des Projekts als produktiv: Wo nicht in erster Linie nach Genres eingeteilt wird und die Übergänge zwischen alttestamentlichen (jüdischen?) Pseudepigraphen und christlichen Apokryphen offengehalten werden, zeigt sich etwa, dass Identität stiftende „Ursprungserzählungen“ christlicher Gemeinschaften nicht nur in der Form von Jesus- oder Apostelerzählungen begegnen, sondern auch an alttestamentliche Motive anknüpfen können, etwa an Adam- und Noah-Literaturen (in armenischen Traditionen z.T. verbunden mit Kindheitserzählungen Jesu; vgl. die entsprechenden Beiträge in Dorfmann-Lazarev 2021*). Mit anderen Worten: Höchst unterschiedlichen Formen von Texten können nicht nur vergleichbare Funktionen zukommen; sie können sich auch über die üblichen „Grenzen“ zwischen so genannten „christlichen Apokryphen“ und „alttestamentlichen Pseudepigraphen“ hinaus verbinden. Was für das Verhältnis zwischen „christlichen Apokryphen“ und „alttestamentlichen Pseudepigraphen“ gilt, lässt sich auch über andere „Grenzen“, die zu so genannten „gnostischen“ Schriften, aber auch zu manichäischer Literatur gezogen werden, sagen. Im Rahmen des bisherigen Projektverlaufs besonders spektakulär ist der zur Publikation bei California University Press akzeptierte Band von Stephen Shoemaker, der die Entstehung des Qu’ran eng mit der Entwicklung „christlicher“ apokrypher Traditionen in Bezug setzt (Shoemaker 2021* und 2022*). Das Verschwimmen religiöser Grenzen dürfte auch in dem ursprünglich für die erste Projektphase geplanten, wegen der Pandemie aber verschobenen Projekt von Norbert Zimmermann zu den Sieben Schläfern deutlich werden, das unter anderem untersucht, wie eine christliche hagiographische Tradition in den Koran eingegangen ist. Damit stellt sich die von Angelika Neuwirth mündlich formulierte Frage, ob nicht der ganze Qu’ran als „Apokryphe“ zu verstehen sei, für die dann aber die Bezeichnung „christlich“ wiederum nicht passend wäre. Überhaupt hat die multireligiöse Perspektivierung des Projektes die interreligiösen Zusammenhänge, aber auch religionsübergreifenden Charakteristika der untersuchten Heterotopien deutlich zutage treten lassen (z.B. auch Bukovec 1/2020* und 3/2020*).

Dass die von Nicklas (2006) zugrunde gelegte Annäherung an den Apokryphenbegriff keine Genres von Texten erwähnt oder sich gar vorrangig an den Genres der Schriften des Neuen Testaments orientiert, bedeutet nicht, dass Textgenres keine Rolle mehr spielen würden (oder gar spielen sollten). Wie bereits am Beispiel der Identität stiftenden Erzählungen über (verschiedene) Ursprünge gezeigt, macht ein Zugang, der Genregrenzen überschreitet, erkennbar, dass Textgruppen, die sich verschiedenen Genres zuordnen lassen, in manchen Fällen gemeinsame oder zumindest vergleichbare Interessen verfolgen. Wo dies zu beobachten ist, ergeben sich häufig überraschende Querverbindungen. Das gilt nicht nur für die erwähnten Ursprungserzählungen, ihre liturgischen Funktionen und materiellen Repräsentationen, sondern etwa auch für das Zueinander von historischen Apokalypsen und an der Endzeit interessierten, apokalyptisch beeinflussten Beispielen historiographischer und chronographischer Literatur (Nicklas 3/2021*). Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, auch Beschreibungen der Welt (bis hin zu Reiseberichten) und Reisen ins Jenseits und wieder zurück miteinander in Bezug zu setzen. Hier ergaben sich jedoch bisher nur allererste Beobachtungen, die allerdings eine wichtige Basis für weitere Fragestellungen in der zweiten Arbeitsphase bieten.

Diese an Einzelbeispielen illustrierten grundsätzlichen Beobachtungen betreffen und beeinflussen **die drei für die Arbeit der Kolleg-Forschungsgruppe grundlegenden Zugänge** (textorientiert – liturgieorientiert – orientiert an materialer Kultur) auf besondere Weise, ohne dass darunter deren grundsätzliche Verzahnung leiden würde: Im Gegenteil, sie erweist sich als komplexer und zugleich hilfreicher als ursprünglich erwartet.

1. Im Zusammenhang mit dem Zugang über **Texte bzw. Literatur** bildet, wie bereits mehrfach angedeutet, die Fluidität in der Überlieferung apokrypher Schriften einen Faktor, der ernster zu nehmen ist, als dies häufig der Fall ist. Dieser ist zunächst einmal problematisch, ergeben sich

doch bereits im Hinblick auf Texteditionen oder auch klassische Einleitungsfragen zur Entstehung und Kontextualisierung von Schriften neue Schwierigkeiten (hierzu z.B. die Beiträge in Verheyden, Schröter & Nicklas 2021*). Wo dies jedoch ernst genommen wird, eröffnet sich gleichzeitig eine Vielzahl an Möglichkeiten: So werden die gängigen Textausgaben (inklusive Sammlungen von Übersetzungen) ihre Bedeutung vor diesem Hintergrund sicherlich nicht verlieren; an ihre Seite aber haben zunehmend im Sinne der *New Philology* Ausgaben zu treten, die es erlauben, die trotz aller Verluste in der Überlieferung weiterhin vorhandene textliche Vielfalt ernst zu nehmen und zur Basis von Auslegungen zu machen. Dies kann z.B. durch neuartige Texteditionen (z.B. Mamyán 2022* zum *Armenischen Kindheitsevangelium*) oder Sammlungen von Übersetzungen mit entsprechenden Einleitungen (Spittler 2022* zu einer *Acts of John-Library*, die an die Stelle eines angeblichen Ursprungstexts der *Johannesakten* tritt) entstehen. Neben diese grundlegenden Beobachtungen treten neue Erkenntnisse zu den Textgruppen, die, im Erstantrag erwähnt, als Bezugsgrößen auch für die beiden anderen Zugänge zentral sind. Dass nicht zu allen in gleicher Weise gearbeitet wurde, war wegen der Fülle des Materials von Anfang an beabsichtigt und wurde auch im Erstantrag markiert.

(1) Eine entscheidende Rolle in der ersten Projektphase spielen und spielten *Narrative über die (apostolische) Gründung von Teilkirchen*, in den meisten Fällen spätantike Erzählungen über Apostel und ihre Begleiter (in seltenen Fällen auch Begleiterinnen). Die Tatsache, dass eine Vielzahl der hier relevanten spätantiken Schriften bis heute nicht zuverlässig ediert ist, daneben viele Einleitungsfragen weiterhin der Klärung bedürfen, macht es unmöglich, alles vorhandene Material in gleicher Weise zu sichten und zu bearbeiten. Trotzdem erlauben exemplarische Untersuchungen bereits sehr grundlegende Thesen, die in der zweiten Phase an Einzelbeispielen weiter zu verifizieren und differenzieren sind. Zunächst einmal ist zu beobachten, dass die in vielen Fällen *nebeneinander* und *nacheinander* entstehenden Apostelerzählungen, die mit der Gründung von Kirchen oder Teilkirchen in Bezug zu setzen sind, nicht einfach ein Nebeneinander von harmonisierbaren Ursprungsnarrativen abbilden, sondern ein höchst spannungsreiches Zueinander, ja Gegeneinander. Je nachdem, aus welcher Perspektive sie betrachtet werden, können verschiedene Texte auf unterschiedliche Weise als anerkannte, anerkennenswerte und autoritative Stimmen, aber auch als Gegenstimmen in breiten und hoch komplexen Diskursen betrachtet werden (z.B. Nicklas 6/2021*). Diese werden zwar einerseits, wo nötig, bewahrt, werden andererseits aber immer auch in Bezug auf Details und größere Zusammenhänge bearbeitet, verändert und neuen Kontexten angepasst. Dabei ergibt sich im Nacheinander zwar eine Tendenz zu immer differenzierteren Verzweigungen, so etwa auch ein zunehmendes Interesse an zweitrangigen Figuren und kleineren regionalen wie lokalen Schwerpunktsetzungen (z.B. Texte wie die *Akten des Herakleides*, die *Akten des Cornelius*, die *Passio von Nereus und Achilleus*, die *Passio von Processus und Martinianus* [zu den letzten beiden Merkt 1/2021* und 5/2021*] u.v.a.). Dieses Nacheinander aber baut keinesfalls erzähllogisch aufeinander auf. Vielmehr ist es durchaus möglich, dass spätere Texte früheren, die sie in Teilen gar voraussetzen, in wichtigen Punkten widersprechen (Nicklas 5/2020*). Gleichzeitig bleibt das Interesse an apostolischen Gründungen oder der Verbindung mit Aposteln auch über die Spätantike hinaus erhalten und es entstehen neue, mit apokryphen Apostelerzählungen zumindest verwandte Schriften auch in weit späterer Zeit. Erste über die Spätantike hinausweisende Tiefenbohrungen innerhalb des Projekts beschäftigten sich mit Apostelerzählungen zur Gründung wichtiger Kirchen in Oberitalien (z.B. die *Akten des Markus in Aquileia*; Walt 2022*) und Traditionen, die die mittelalterliche Kirche von Regensburg am Beispiel des Klosters Prüfening über eine illustrierte Handschrift der Apostelakten, ikonographische Traditionen, Raumgestaltung und liturgische Inszenierung mit den in der kanonischen Apostelgeschichte (z.B. Apg 4,32) erkennbaren Idealen der Urgemeinde in Bezug setzt (Dietl 2021*; Projekt Hallinger). Gleichermaßen zu erwähnen sind Ursprungserzählungen an der Wende von Spätmittelalter und Früher Neuzeit, welche einige der wichtigsten bayerischen Bistümer als apostolische Gründungen auffassen (z.B. in der *Chronik der Bayern* des Johannes Aventinus [1477–1534]). In Bezug auf die spätantiken apokryphen Apostelerzählungen, in denen die Gründung von lokalen oder regionalen Kirchen thematisiert wird, lassen sich im Grunde alle durch Peter Brown (Brown 2013, 72–73) herausgestellten Aspekte einer „Christianisierung“ (nicht nur) des Römischen Reichs erkennen (Nicklas 4/2021*): Die in den Texten wie in Riten und materialer Kultur (re-)präsentierten Traditionen verstehen sich in vielen Fällen als Narrative zur Überwindung

alter Definitionen von Räumen (z.B. des Forum Romanum, vgl. Merkt 1/2021*) und Zeiten (einerseits den im Jahreslauf eingeordneten Festzeiten, andererseits als Neubestimmungen der für die Identitätsbestimmung der Adressat:innen entscheidenden „Geschichte“), mitunter als regelrechte Kultätalogien (vgl. z.B. Nicklas 5/2022* zum Markusfest in Alexandrien, Nicklas 5/2020* zum Barnabasfest in Zypern oder Merkt 1/2022* zum armenischen Verklärungsfest). Dies wiederum geschieht nicht allein auf Ebene der Erzählung. Diese vermag vielmehr Motive zu integrieren, die darauf verweisen, dass Elemente des Erzählten an konkreten Orten *tatsächlich greif- und erlebbar* präsent sind und in ihrer liturgischen Inszenierung zu festgesetzten Zeiten memoriert und präsentiert werden.

(2) Die im Erstantrag als Gruppe 2 genannten Schriften, die sich als bedeutsam für die Feier des Kirchenjahres erweisen, überlappen sich – aufgrund der Verbindung der genannten Gruppe zu Festen der Erinnerung an das Wirken von Aposteln – zum Teil mit Gruppe 1. Unter den im Erstantrag betonten Kindheitsgeschichten wurde bereits vor dem offiziellen Start des Projekts ein Fokus auf das *Protevangelium Jacobi*, seine historische Einordnung, Rezeption und theologische wie theologiegeschichtliche Bedeutung gelegt (Bremmer u.a. 2020*), aber auch die ikonographische Rezeption untersucht (Dresken-Weiland 2019*). Im Verlauf des Projekts rückte – gerade auch im Zusammenhang mit einem geographischen Schwerpunkt auf Texten der Kaukasus-Region – das *Armenische Kindheitsevangelium* (inklusive einer bisher nicht edierten Textform) in den Mittelpunkt (z.B. Mamyran 2020* und 2022*; vgl. aber auch Untersuchungen zum syrischen *Protevangelium* durch Projekt Vuong). Bleibend ergiebig sind auch verschiedenste marianische Traditionen, aus deren im Umfeld der Kolleg-Forschungsgruppe teilweise kontrovers diskutierter historischer Einordnung sich fruchtbare Fragen zum historisch produktiven Zirkel von Literatur, Liturgie und materialer Kultur ergeben.

(3) Erste Teilresultate ergaben sich auch durch die Arbeit an den im Erstantrag beschriebenen Textgruppen 3 und 4, nämlich Jenseitsreisen und historischen Apokalypsen. So zeitigte eine noch vor der eigentlichen Antragstellung konzipierte Tagung (Schröter, Nicklas & Puig i Tarrèch 2021*; zu Höllendarstellungen darüber hinaus Henning 2019* und 2021*) interessante Ergebnisse im Hinblick auf apokalyptische Konzepte von Zeit und Geschichte, die Bedeutung apokalyptischer Schriften zur Gegenwarts- und Weltdeutung (vor dem Hintergrund von Überlegungen zur Ordnung dieser Welt). Wichtige Erkenntnisse ergaben sich auch in Bezug auf das Verhältnis zwischen im strengeren Sinne apokalyptischen Schriften und apokalyptischen Weltbildern, die sich auch jenseits dieser Texte manifestieren können. Die für das Projekt entscheidenden Fragen nach dem Zueinander textlicher Repräsentationen apokalyptischer Schriften und den Möglichkeiten ihrer materialen und visuellen Repräsentation einerseits wie auch ihrer rituellen Vergegenwärtigung andererseits sind in der zweiten Projektphase noch konkreter zu bearbeiten.

(4) Pilgerliteratur bleibt eine ergiebige Quelle für Liturgie, gelebte Religiosität und materiale Kultur. Umfassende Untersuchungen des Wechselspiels zwischen Liturgie und Topographie (Buchinger 1/2021*; 2/2022*) sowie Sondierungen zum Verhältnis von Liturgie und breitenreligiöser Praxis (Buchinger in Buchinger, Merkt & Nicklas 2022*) bilden mit ihren historischen und hermeneutischen Differenzierungen die Basis für weiterführende Untersuchungen. Gleichzeitig ergab sich eine Weitung der Perspektive, haben sich doch neben den Pilgerberichten auch Predigten an Wallfahrtsstätten und spirituelle Literatur als ergiebige Quellen erwiesen (Merkt 1/2022*).

(5) Die im Erstantrag erwähnten poetischen Umsetzungen von Jesustraditionen (wie z.B. Centones), aber auch von Apostelüberlieferungen traten in der Erstphase weitgehend zurück (siehe jedoch Detailstudien durch D’Auria 1/2019*, 2/2019* und 2020* sowie zu Petrus bei Prudentius Merkt 5/2021*); zunehmende Bedeutung kam dabei der liturgischen Hymnographie zu (Buchinger, Tagungsbeiträge 2020–2022 zu Maria, Jakobus maior und Petrus).

(6) Gleichzeitig rückten aufgrund der Arbeit der ersten Jahre Gruppen von Texten und mit ihnen verbundene Traditionen in den Blick, die im Erstantrag lediglich eine zweitrangige oder noch gar keine Rolle spielten. In vielen Fällen lassen sie sich aufgrund ihrer Interessen und Funktionen in Verbindung mit Schriftengruppen bringen, die bereits im Erstantrag erwähnt wurden: (i) Im Bereich der Jesuserzählungen ist nicht nur an die bereits genannten Paraphrasen von Jesuserzählungen zu denken (welche zudem in Bezug zu einigen der poetischen Umsetzungen zu setzen wären), sondern auch an zwei ansonsten wenig bekannte Textgattungen: die seit dem Erstantrag deutlich mehr in den Fokus der Forschung gerückten *Apostolic Memoirs* und

die zumeist bereits in spätere Zeitenweisenden *Viten der Jungfrau Maria*, die wenigstens in Teilen Erzählungen der Jesusgeschichte aus der Perspektive der Mutter Jesu bieten. (ii) Auch an Orten, an denen sich die Brücke zu den Ursprüngen der Kirche nicht oder wenigstens nicht ungebrochen herstellen lässt, ist es möglich, die bleibende Präsenz Jesu, Mariens, wichtiger apostolischer Figuren und anderer (para-)biblischer Heiliger späterer Zeiten durch die Erzählungen über ihre Erscheinungen und ihre bleibende wunderbare Wirksamkeit zum Ausdruck zu bringen (vgl. z.B. zur Erscheinung Jesu in Rom Markt 1/2021*). Zu denken ist hier an Sammlungen von wunderbaren Taten, die erst nach dem Tode der entsprechenden Figur, in manchen Fällen gebunden an ihr Grab, in manchen Fällen gebunden an ihre frühere Wirkungsstätte, in anderen Fällen aber vollkommen frei, die bleibende Wirksamkeit einer Figur oder auch die Heiligkeit eines Orts erweisen sollen. Dabei sind auch außerliturgische Praktiken von eminenter Bedeutung. In manchen Fällen – z.B. dem *Leben und den Wundern der hl. Thekla* – vermischen sich in solchen Schriften Elemente von Apostelerzählungen und Wundersammlungen, in anderen Fällen (wie z.B. den *Marienwundern des Pege-Heiligtums* in Konstantinopel oder Erzählungen über die Wunder am Grab eines Apostels oder eines/einer Heiligen) steht allein das Wunderwirken einer solchen Figur im Mittelpunkt. Teils wird dabei eine alte Deutung eines Raums verdrängt oder verändert, teils ein Raum ganz neu mit der genannten Figur verbunden. In manchen Fällen übernehmen so entstehende „heilige Orte“ die Funktion älterer paganer Heiligtümer, in anderen Fällen ist dies nicht (eindeutig) erkennbar; immer wieder ist auch das Fortwirken jenseits christlicher Kontexte zu beobachten (Groen 2014; Ousterhout 2015). (iii) Daneben zeigt sich, wie bereits erwähnt, jedoch nicht im Erstantrag angesprochen, eine Bandbreite von Texten, die sich auf unterschiedliche Weise für die Erschaffung und damit Deutung der Welt interessieren; zu denken ist dabei nicht nur an die verschiedenen Schöpfungsmythen, die sich in „gnostischer“ und „manichäischer“ Literatur finden, sondern auch an (häufig als Pseudepigraphen des Alten Testaments bezeichnete oder in deren Nähe eingeordnete) Erzählungen, die sich um Figuren aus den biblischen Schöpfungsmythen ranken.

2. Auch wenn das bisher Gesagte sich kaum einmal auf Texte allein bezog, hat sich ergeben, dass die beiden Zugänge über **Liturgie** und materielle Kultur im Vergleich zu dem, was im Erstantrag formuliert wurde, in noch einmal differenzierterer Form betrachtet werden können. Dass beide an sich bereits aufgrund ihrer medialen Andersartigkeit gegenüber dem verschrifteten Kanon als Heterotopie verstehbar sind und damit auf einer anderen Ebene als der rein von schriftlichen Texten ausgehende Zugang liegen, muss wiederholt werden. Darüber hinaus zeigte sich hierarchisch organisierte und kontrollierte Liturgie als zwar entscheidend, jedoch als nur *ein* Teil eines breiteren Zugangs, der mit dem Begriff der „Performance“ (im Sinne jeder Form von Inszenierung in Aktion) beschrieben werden könnte. Dabei ist wiederum zwischen (von verschiedenen Richtungen her) kontrollierten und unkontrollierten Formen der Performance auszugehen, die sich zweifellos gegenseitig beeinflussen, zugleich aber manchmal in Konkurrenz zueinander treten. Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Liturgiewissenschaftler:innen im deutschen Sprachgebiet (AKL) hat auf Initiative ihres stellvertretenden Sprechers Harald Buchinger auf ihrem Kongress 2020 (de facto 2021) mit dem Thema „Gelebte Religiosität als Thema der Liturgiewissenschaft“ Impulse der Kolleg-Forschungsgruppe aufgegriffen. Ein weiterer Versuch, die Perspektive zu weiten, ohne ihren Bezug zur Liturgiegeschichte zu mindern oder gar aufzugeben, wird noch in der ersten Projektphase in einem Workshop mit dem Schwerpunktthema „Apokryphen und dramatische Performanz“ (organisiert durch Luigi Walt) unternommen. Darüber hinaus konnte in der Medialität materialer Symbolik christlicher Rituale eine historische Stratigraphie entwickelt werden, deren konsequentere Anwendung den weiteren Untersuchungen größere Tiefenschärfe geben wird (Buchinger 2/2021*; 1/2022*; 3/2022*).

3. Für den Zugang über **materiale Kultur** erwies sich wie erwartet die Bedeutung von „Dingen“ als entscheidend. Das Verhältnis von „Dingen“ zu Texten und Riten, aber auch zum Kanon ließ sich bisher auf höchst unterschiedliche Weise beschreiben. So ist es möglich, dass religiöse Objekte, oft in Verbindung mit Riten, den Kanon sozusagen bestätigen. Zum Beispiel ist es angesichts der Bedeutung, die Felsen und Schlüssel in der materialen Kultur und dem rituellen Leben der Stadt Rom erlangten, nicht unangebracht, von einer regelrechten „material reception“ des Fels-Wortes aus Mt 16,18–19 zu sprechen, wobei hier die literarische Weiterentwicklung dieser Motive in „apokrypher“ und „hagiographischer“ Literatur mit ihrer realweltlichen

Vergegenständlichung und Inszenierung so korreliert und teils sogar nachweislich interagiert, dass Dinge zu theologischen Bedeutungsträgern werden, die durchaus als Exegesen dieser Bibelverse verstanden werden können (Merkt 5/2021*). Demgegenüber scheinen manche Phänomene materialer Kultur zwar den Kanon vorzusetzen, aber durch eine Gegenexegese geradezu zu konterkarieren, wie etwa die drei (von Mönchen betreuten und von Pilgern frequentierten) Kirchen für Jesus, Mose und Elia auf dem Berg Tabor, die den Sinn der kanonischen Verklärungsszene ins Gegenteil zu verkehren scheinen, zugleich freilich als Antithese zu der schärferen Variante in der *Petrusapokalypse* verstehbar sind, die Petrus' Bauprojekt als satanisch charakterisiert (Merkt 1/2022*).

Am Beispiel des Kreuzes wiederum wird erkennbar, wie vielfältig ein biblisches Motiv sich in materialer und, meist damit verbunden, ritueller Kultur, aber auch in der Ikonographie entfalten konnte (vom Leidens-Symbol bis zum leidnegierenden Lichtkreuz), wobei diese Deutungsvielfalt oft erst durch die Korrelation mit Texten deutlich zutage tritt (Merkt 1/2019*). Das kreative Potential materialer Kultur veranschaulicht auch ein von Julia Snyder untersuchtes Apokryphon, das darauf hindeutet, dass man in Rom das Kreuz des Petrus durch die Legende vom Ölbaum, der aus ihm gesprossen ist, für die religiöse Verehrung nachhaltig und erneuerbar gemacht hat. Die besondere Bedeutung von Dingen und mit ihnen verbundenen Riten verdeutlicht insbesondere der Bereich der „Magie“, in dem Dingen eine *agency* zugeschrieben wird, so dass das magische Objekt gemeinsam mit dem biblischen Text (geschrieben oder gesprochen) und dem Ritual gleichsam als „Maschine“ (Nasrallah) fungiert. Zugleich widerlegen die Arbeiten der Forschungsgruppe auch das Vorurteil, materiale Kultur sei mit Fixierung und Statik gleichzusetzen: Zwar verfestigen Dinge oft Ideen dadurch, dass sie diese buchstäblich materialisieren und häufig auch an einen Ort binden, sie entfalten aber durch die Menschen, die diesen Ort besuchen und von ihnen erzählen, vielfältige transregionale Wirkungen (z.B. zum Kreuz Merkt 1/2019*; zu Elementen der Osterfeier Buchinger 2/2021*; 3/2022*). Oft werden die „Dinge“ auch selbst mobil, als Ganze, in Fragmenten, aber auch durch Berührungsreliquien oder Reproduktionen und erhalten dann in anderen Kontexten neue Bedeutungen und Funktionen (vgl. z.B. zu den Ketten des Petrus Merkt 2/2019* und 2/2022*). Der Bereich materialer Kultur scheint der literarischen Kultur tatsächlich an semantischer und semiotischer Dynamik nicht nachzustehen.

In allen Fällen zeigt die ernsthafte wissenschaftliche Zuwendung zu „Dingen“ bzw. das Interesse an materieller Kultur, dass die noch immer begegnende Differenzierung zwischen einer an Dingen (und Riten) orientierten Volksfrömmigkeit und einer an Texten orientierten Theologie aufzugeben ist; als tragfähiger erweist sich der Begriff der „gelebten Religion“, die jeweils in ein spannungsvolles Verhältnis zur „gebotenen Religion“ zu setzen ist (für die Antike Rüpke 2016 und 1/2018). Während der Begriff der *lived religion* im ursprünglichen Gebrauch jedoch in Abhebung von „Volksfrömmigkeit“ und „Popularreligion“ den Akzent auf Individualität und Devianz legt, ergibt sich aus den Forschungen der Kolleg-Forschungsgruppe einerseits die enorme Bedeutung gemeinsamer und ritualisierter Praxis (so auch Rüpke 2/2018); andererseits verdeutlichen sie, dass sich viele Formen gelebter Religion durchaus als Ausdrucksgestalten der normativen Religion oder zumindest als mit ihr kompatibel deuten (Buchinger, Eröffnungsreferat AKL-Tagung 2021) und scheinbare Widersprüche sich oft als paradoxe Interventionen verstehen lassen (Merkt 1/2022*).

Grundlegend für die weitere Arbeit ist bei alledem die Einsicht, dass die moderne Dingforschung und Theorien materialer Kultur (jetzt auch Bodei 2020 und Pinn 2021) nicht nur neue Perspektiven auf die gelebte Religion spätantiker Christinnen und Christen bieten, sondern sich auch mit grundlegenden theologischen Ideen verbinden lassen (dazu erste knappe, noch weiter ausdifferenzierende Überlegungen in Merkt 2–4/2021*).

2. Ziele der Kolleg-Forschungsgruppe und Zusammenarbeit

2.1 Ziele und wissenschaftliches Konzept

Die im Erstantrag genannten Ziele und das wissenschaftliche Konzept haben sich als fruchtbar erwiesen und sind darum im Wesentlichen unverändert geblieben. Auch in der zweiten Projektphase soll es weiterhin darum gehen, durch einen dreifach verschränkten Zugang über Texte, Riten und materiale Kultur die Bedeutungen und Funktionen sowie die Autorität außerkanonischer Traditionen im spätantiken Christentum zu untersuchen, wobei diese Traditionen mitsamt ihrer Ausdrucksgestalten und Kommunikationszusammenhänge als „Heterotopien“ verstanden werden, die als andere Orte und Widerlager in unterschiedlichem Verhältnis zum biblischen Kanon stehen, ihn zum Beispiel repräsentieren, bestätigen und fortschreiben, aber auch bestreiten und konterkarieren können. Allerdings haben sich aus der bisherigen Projektarbeit einige weitere Aspekte und Differenzierungen ergeben.

Grundsätzlich gilt es, auf ein ausgewogenes Zueinander von Quellenschließungsarbeit und Syntheseformaten zu achten. Erstere bleibt, auch da, wo sie nicht unmittelbar an die Leitfragen der Kolleg-Forschungsgruppe anschließt, deswegen bedeutsam, weil viele der Quellen, die überhaupt erst die bisherigen Ergebnisse ermöglichten, fast unbekannt und kaum zugänglich sind. In vielen Fällen waren selbst grundlegende Einleitungsfragen bisher ungeklärt. Dies soll und wird jedoch auch weiterhin nicht dazu führen, dass die entscheidenden Fragestellungen der Kolleg-Forschungsgruppe verloren gehen:

(1) Der erste, in **literarischen Traditionen** gründende Zugang behält die bereits im Erstantrag genannten wie auch die als Ergänzungen erkannten Textgruppen weiter im Blick; jedoch soll der Fokus von nun an stärker als bisher auf historischen Apokalypsen, Jenseitsreisen, zudem aber auch auf Schriften, in denen Aspekte der Welterschöpfung eine Rolle spielen, liegen. Der gemeinsame Zusammenhang dieser Schriftengruppen kann in ihrer Funktion zur Erklärung der Weltzeit, des Ursprungs der Welt, ihrer Ordnung, der Geschichte und ihres Ziels, verstanden werden. In Zusammenhang damit sind auch Grenzüberschreitungen in Richtung historiographischer (wie chronographischer) Literaturen und Schriften zur Erschließung der Welt (z.B. spätantike Reiseberichte) denkbar. Als eine zweite Textgruppe sollen Entwicklungen von Jesuserzählungen wie die so genannten *Apostolic Memoirs*, Paraphrasen von Jesuserzählungen (in patristischer Literatur, aber auch apokryphen Apostelerzählungen, poetische Umsetzungen der Jesusgeschichte, Leben Mariens, aber auch Jesuserzählungen im Islam, Manichäismus etc.) stärker in den Mittelpunkt treten. Die bereits im Erstantrag in den Mittelpunkt gestellten Leitfragen werden – nun an anderen Textgruppen – grundsätzlich beibehalten; klarer als bisher soll dabei, wo möglich, die Fluidität der Texte in ihrer Überlieferung, d.h. der *Library*-Charakter der entsprechenden Schriften, berücksichtigt werden. Damit rücken nicht nur Fragen der Entstehung und Rezeption von Texten in unterschiedlichen Kontexten in ein neues Verhältnis zueinander; es lassen sich die drei für das Projekt bedeutsamen Zugänge noch klarer verzahnen, indem bereits konkrete Handschriften (d.h. das Material, anhand dessen Texte überliefert werden) Auskunft über Formen z.B. liturgischer Funktion und Rezeption bieten können. Die grundsätzlichen, auf diesen Zugang bezogenen Fragen lauten daher: Inwiefern lassen sich die genannten Schriften bzw. Beispiele dieser Schriften als Autoritäten jenseits des biblischen Kanons deuten? Inwiefern kommen ihnen dabei Funktionen von Heterotopien zu und inwiefern beschreiben und/oder erschaffen sie Heterotopien? Inwiefern nehmen sie kanonische Texte und Traditionen (wie auch den Gesamtkanon) als solche(n) wahr? Und in welches konkrete Verhältnis zu kanonischen Texten und Traditionen stellen sie sich? Inwiefern lassen sich Entstehung, Entwicklung und

Fortschreibung dieser Schriften in Verbindung zu konkreten historischen Entwicklungen setzen? Im Blick behalten werden sollen dabei immer die Verschränkungen mit den beiden anderen Zugängen; diese allerdings stellen sich noch differenzierter als im Erstantrag dar: Inwiefern konstruieren die genannten Schriften Zusammenhänge zu Gegenständen und Orten materialer Kultur? In welchem Zusammenhang stehen Darstellungen auf textueller Ebene und ikonographische Repräsentationen derselben? Inwiefern bezeugen, begründen oder generieren die genannten Schriften rituelle und performative Praktiken der Verehrung dieser Gegenstände und Orte? In welchem Verhältnis stehen „Inszenierungen“ der genannten Traditionen zu den entsprechenden Texten?

(2) Im zweiten Zugang, der die Bedeutung extrakanonischer Traditionen **für Rituale und in Ritualen** in den Blick nimmt, soll die formative Bedeutung liturgischer Verwendung für die Textgestalt apokrypher Schriften untersucht werden. Im engeren oder weiteren Sinne liturgische Handschriften sind dabei nicht nur als Zeugen literarischer Überlieferung zu betrachten, sondern als Dokumente lebendiger Vergegenwärtigung. In Erzählungen über Tod und Bestattung (para-)biblischer Gestalten lässt sich nicht selten eine kultätiologische Funktion als Pointe der redaktionellen Gestalt, wenn nicht sogar der ursprünglichen Abfassung von Apokryphen identifizieren, für deren Verständnis demnach Kategorien der Hagiographie und Liturgie von größerer Bedeutung sind als bisher wahrgenommen. Gleichzeitig haben Untersuchungen von liturgischen Quellen, Pilgerliteratur und anderen literarischen, dokumentarischen und archäologischen Quellen die Sensibilität für diachrone Entwicklungen im Umgang mit materialen Elementen religiöser Kultur geschärft. Zugleich sind das Zueinander und die Gemeinsamkeit genauso wie die Konkurrenz und die Differenzierung zwischen im engen Sinne liturgischen Vollzügen und Praktiken der sogenannten Volksreligiosität deutlicher geworden, die im Konzept gelebter Religiosität fassbar sind; dadurch werden sowohl die historische Forschung als auch die hermeneutische Reflexion über unterschiedliche Kategorien von Ritualen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ profiliert. Exemplarische Untersuchungen sollen dabei den klassischen Traditionen um Jesus und seine Familie (Maria, aber auch den Herrenbruder Jakobus) sowie ausgewählten weiteren Aposteln gewidmet werden. Als weitgehend neues Forschungsfeld soll die Metropole Rom in den Blick genommen werden, wo sich parabiblische und extrakanonische Traditionen nicht nur in der Sakraltopographie, sondern teilweise auch im Festkalender niedergeschlagen haben (Buchinger 2/2022*; Anregungen durch Sible de Blaauw); hermeneutisch besonders spannend ist deren Entfaltung in der römischen Liturgie, weil diese an ihrer Oberfläche von einem besonders exklusiven Biblizismus geprägt ist. Die Konstruktion außerkanonischer Inhalte mit kanonischen Mitteln erweist das Konzept der Heterotopie als fruchtbar; in einem weiteren Schritt ist dieses auch auf die Juxtaposition kanonischer und nichtkanonischer Elemente in unterschiedlichen Gattungen liturgischer Texte und Gesänge auswertbar.

(3) Im dritten Zugang, **über die materiale Kultur**, soll weiterhin unter Aufnahme von dingtheoretischen Einsichten und in Fortführung und Weiterentwicklung einschlägiger Studien in der Klassischen Philologie, Kunstgeschichte und Archäologie, Alten Geschichte, Mediävistik und Byzantinistik in für die Historische Theologie und Kirchengeschichte innovativer Weise die Bedeutung und Funktion von religiösen Objekten speziell im Blick auf apokryphe Traditionen erforscht werden. Dabei demonstrieren die Forschungen der ersten Projektphase und zahlreiche Gespräche mit Fellows nicht nur den beträchtlichen heuristischen Wert dieses originellen Ansatzes; sie haben vielmehr auch zu neuen Akzenten geführt. Nachdem schon im Erstantrag auf die Bedeutung der *New Philology* hingewiesen wurde, spielen nun stärker als ursprünglich erwartet (auch aufgrund von Kooperationen mit der Arbeitsgruppe des Fellows Garrick Allen) Handschriften in ihrer Materialität eine Rolle. Durch die Zusammenarbeit mit Christlichen Archäolog:innen und Kunstgeschichtler:innen, den Fellows Sible de Blaauw, Albert Dietl (assoziiert), Jutta Dresken-Weiland (assoziiert) und Norbert Zimmermann, erhält der ebenfalls bereits im Erstantrag erwähnte Zugang über ikonographische Repräsentationen außerkanonischer Traditionen größeres Gewicht. Da durch die bisherigen Forschungen noch deutlicher zutage getreten ist, dass Dinge nicht von den Räumen zu trennen sind, in denen sie wirken, werden nun vermehrt raumtheoretische Ansätze aufgegriffen, etwa Tallys Idee der literarischen Kartographie, um die Entstehung und Funktionsweise religiöser Topographien zu beschreiben (Tally 2013 und 2014). Da in diesem Zusammenhang Naturphänomene wie Bergen, Höhlen, Quellen oder Bäumen sowohl in der apokryphen Literatur als auch in der

religiösen Topographie enorme Bedeutung zukommt, soll nun auch der Dialog mit der Humangeographie geführt werden. Dabei wird speziell daran gedacht, Francesca della Dora, FBA, Professor of Human Geography in London, die sich eingehend mit religiöser Topographie, vor allem in Byzanz, aber auch anderweitig, befasst hat, als Fellow nach Regensburg zu bringen. Zudem wird nun anknüpfend auch an die neuesten Theorien materialer Kultur (vor allem Bodei 2020 und Pinn 2021) verstärkt nach der theologischen Relevanz der Dingforschung gefragt werden – eine außerordentlich spannende Frage, die so grundlegende Theologumena wie die Schöpfung oder die Inkarnation betrifft, aber auch den Bereich von Spiritualität und apophatischer Theologie berührt.

Quer zu den drei Zugängen ergeben sich, wie bereits im Rückblick angedeutet, mehrere grundlegende Aspekte und Perspektiven, denen in der zweiten Phase verstärkt Rechnung getragen werden soll:

(1) Zunächst gilt es weiterhin, die **Regionalität** der untersuchten Traditionen zu berücksichtigen. Die Arbeit zur Erschließung sehr konkreter Traditionen (in ihren textlichen, liturgischen und materialen Repräsentationen) ist und bleibt von höchster Bedeutung, damit die erfolgenden Synthesen ihre Bodenhaftung nicht verlieren und in konkrete Situationen hinein ausdifferenziert werden können. Auch aufgrund des für die Universität Regensburg strategisch wichtigen Schwerpunkts auf den *Area Studies* sollen Initiativen fortgesetzt werden, die die Leitfragen der Kolleg-Forschungsgruppe anhand verschiedener regionaler Entwicklungen weiter untersuchen. Nach aufschlussreichen Teilprojekten mit Fokus auf dem „Heiligen Land“, dem Kaukasus und Rom – eine Tagung mit dem Schwerpunkt Serbien in Kooperation mit der Universität Belgrad musste aufgrund der Pandemielage verschoben werden (erste Vorarbeiten hierzu Krstić 2020*, Tatalovic 2020* und v.a. in Überblicksform Dragutinovic 2021*) – sind zwar wichtige, bewusst sehr unterschiedlich geprägte geographische Schwerpunkte abgedeckt. Allerdings erscheint es (auch aufgrund der im Hinblick auf jeden geographischen Raum unterschiedlichen Ergebnisse) sinnvoll, in Zukunft auch weitere regionale oder lokal bezogene Traditionen genauer zu betrachten. Hierfür bieten zum Beispiel Ägypten (eventuell inklusive Nubien), Byzanz und Irland ergiebiges und aufschlussreiches Material. Vorgespräche mit der *Society for Armenian Studies* unter Leitung von Valentina Calzolari und Michael E. Stone eröffnen die Möglichkeit einer gemeinsam organisierten Tagung in Regensburg 2023 über die Zukunft armenischer Apokryphenstudien.

(2) Auch die **zeitliche Fokussierung** hat sich bewährt. Vor allem die konkret auf unterschiedliche Regionen bezogene interdisziplinäre Arbeit zeigte mehrfach, dass der Schwerpunkt der in der Kolleg-Forschungsgruppe angesprochenen Fragestellungen sich auch weiterhin auf die Spätantike zu konzentrieren hat. Jedoch erscheint es vielfach sinnvoll, einerseits immer wieder die älteren Wurzeln von Traditionen, die im 4. Jahrhundert und später eine Rolle spielen, in den Blick zu nehmen, andererseits aber auch die Grenzen zu dem, was im Mittelalter erkennbar wird, zu überschreiten.

(3) Als besonders spannendes und komplexes Thema hat sich das **Verhältnis von gelebter Religion und kirchlicher Regulierung** erwiesen. Die am Beispiel der römischen Religion gewonnene Einsicht Jörg Rüpkes, dass das ursprüngliche, Devianz und Individualität fokussierende Konzept der *lived religion* die *lived ancient religion* nicht angemessen beschreibt, weil sie deren institutionellem, gemeinschaftlichem und öffentlichem Charakter nicht hinreichend Rechnung trägt (Rüpke 2/2018), bestätigt sich auch für das spätantike Christentum. Mit apokryphen Traditionen verbundene Texte, Riten, Objekte und Orte konnten durchaus von der kirchlichen Obrigkeit gefördert und instrumentalisiert werden und so quasi offiziellen und geradezu kanonischen Charakter erlangen. Speziell das Thema „Heimholung“ von durch die Großkirche (oder Teilen von ihr) einst als „apokryph“ ausgeschlossenen Texte und Traditionen stellt, wie bereits angedeutet, ein die Zugänge verbindendes Thema dar, an dem das spannungsvolle Verhältnis von Fluidität und transindividueller Kontinuität zutage tritt.

(4) Neben solchen Versuchen der Verkirchlichung und der oft damit einhergehenden Homogenisierung bietet auch das **kreative und pluralitätsfördernde Potential** der untersuchten Traditionen ein lohnendes Forschungsthema, das nicht zuletzt für gegenwärtige Diskurse über machtsensible Kommunikation aufschlussreich ist. Die erforschten Heterotopien erweisen sich oft als polyphone Kommunikationsräume, in denen in Bibel und Tradition marginalisierte Figuren, darunter nicht selten Frauen, eine Stimme erhalten. Die

Brückenschläge, die sich daraus zur Praktischen Theologie ergeben haben, sollen weiter ausgebaut werden.

(5) Den **kunsthistorischen Zugang** wird eine internationale Tagung zum Thema „Other Worlds/Other Spaces: Texts and Arts in Dialogue“ in den Blick nehmen, die für das Jahr 2023 geplant ist. Unter dezidiert methodologischem Blickwinkel bearbeiten Tandems aus Theolog:innen und Kunsthistoriker:innen konkrete Umsetzungen apokrypher Texte in die Bildkunst, die in einem bewusst weit gestreckten Zeitraum von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit hinein entstanden. Zentrale Bedeutung kommt dabei dem Dreieck der Quellengattungen (Text – Ritualität – Material Culture) zu: Es bildet den Ausgangspunkt für eine Metadiskussion um die Methodik bei der Zusammenschau von Text und Bild in der Darstellung apokrypher Stoffe und Motive hinsichtlich der Frage, inwiefern künstlerische Darstellungen (z.B. in Abhängigkeit von der Auftraggeberintention, dem situativen Kontext oder der ikonographischen Tradition) eine eigene Bildintention entwickeln können und wie diese sich wiederum auf die Wahrnehmung und Verbreitung von Apokryphen im Kontext der sogenannten „Volksreligion“ auswirken.

(6) Schließlich erweist sich auch der **multireligiöse Ansatz** als unabdingbar für eine Erfassung sowohl der interreligiösen Zusammenhänge als auch der religionswissenschaftlich universellen Charakteristika der untersuchten Phänomene. Die Rekonfiguration des Kanonbegriffs *ad intram* und die differenzierte Wahrnehmung der Bedeutung der jenseits seiner Grenzen liegenden Traditionen als Heterotopien hat auch Konsequenzen für die Abgrenzung *ad extram*: Wie in der ersten Projektphase werden das Judentum in seiner Vielfalt und der im Werden befindliche Islam, aber auch die griechisch-römische Kultwelt, der Zoroastrismus und Manichäismus als Horizonte wahrgenommen. Strukturell wird diese religionsgeschichtliche Perspektive durch den an der Universität Regensburg neugeschaffenen Lehrstuhl für Transregionale Religionsgeschichte verankert, dessen Denomination bewusst nicht auf etablierte Religionen, sondern auf „Formation und Interaktion religiöser Strömungen seit der Spätantike“ abhebt. Neben ständiger Aufmerksamkeit für jüdische Traditionen (repräsentativ vgl. z.B. die Eröffnungstagung „Holy Land“ 2019; besonders sichtbar auch durch die Nomination von Michal Bar Asher-Siegal für den Max-Planck-Humboldt-Forschungspreis mit einem Projekt über die „Sister Religions“) vertritt etwa Stephen Shoemaker (2021*; 1–3/2022*) eine neue, vom Konzept der Kolleg-Forschungsgruppe inspirierte Sicht auf die Genese des Islams.