

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

1. Zusammenfassung

Der Kanon biblischer Schriften des Alten und Neuen Testaments gilt im Christentum als grundlegende Autorität. Auch nach seinem Abschluss und seiner weitgehenden Anerkennung (im 4. Jh.) existieren und entstehen freilich weiterhin Traditionen, die jenseits des Kanons, teils sogar gegen darin festgehaltene Texte gerichtet, teils aus ihnen auswählend und sie fortschreibend, Autorität beanspruchen. In kreativer Aufnahme des Foucault'schen Begriffes können diese gemeinhin als „apokryph“ bezeichneten Traditionen sowie deren Ausdrucksgestalt und Kommunikationszusammenhänge als Heterotopien, d.h. als „wirksame Orte“ in der Funktion von „Widerlagern“, im spätantiken Christentum verstanden werden. Diesen Überlieferungen und ihren Funktionen in verschiedensten Kontexten religiösen Lebens widmet sich die Kolleg-Forschungsgruppe. Konkret richtet sie den Blick auf literarische Traditionen jenseits des biblischen Kanons, auf deren vielfältige, oft materiale Ausdrucksformen und Ansatzpunkte in der „gelebten“ und in der „popularen“ Religion sowie auf ihre unterschätzte Bedeutung im rituellen Leben der Kirchen. Dabei wird das Konzept des „Denkraums Spätantike“ im Sinne eines auch Dinge und Praktiken umfassenden Diskursraums erweitert. Dieser Zugang verspricht nicht nur Einsichten in die eher impliziten Mechanismen religiöser Kommunikation und theologischer Erkenntnisbildung; der disziplinenübergreifende Ansatz vermag auch einen innovativen Beitrag zu übergeordneten Fragen kanonischer Prozesse und alternativer Autoritäten zu leisten, wie sie auch in anderen Kultur- und Geisteswissenschaften diskutiert werden.

2. Ziele und Vorgehensweise

2.1 Ansatz, grundlegende Fragestellung und Vorgehen

Traditionell versteht die Theologie unter dem (biblischen) Kanon eine mehr oder weniger geschlossene Sammlung von Schriften, deren Umfang von Synoden und einzelnen Bischöfen in den Jahrzehnten um das Jahr 400 weitgehend übereinstimmend und für die jeweiligen Kirchenregionen verbindlich festgelegt wurde. Diesem Corpus von Schriften wird bis heute in den christlichen Kirchen eine besondere Autorität zugeschrieben. Die Geschichte der Entstehung des biblischen und insbesondere des neutestamentlichen Kanons gehört zu den am besten erforschten Bereichen des antiken Christentums. Obwohl momentan auch die These vertreten wird, die Entstehung und Durchsetzung des neutestamentlichen Kanons sei als Ergebnis der Redaktion eines einzigen, komplexen Buches zu verstehen (v.a. TROBISCH 1996; kritisch hierzu NICKLAS 2016d und GRÜNSTÄUDL 2017), ist wohl zunächst von einem mehrstufigen Prozess der Kompilation von Sammlungen als „apostolisch“ geltender Schriften auszugehen. Dieser fand nach Anfängen im 2. Jh. (mit den Evangelien und den paulinischen Briefen) frühestens in der Mitte des 3. Jh., eher erst im 4. Jh. mit der Sammlung der Katholischen Briefe seinen Abschluss (zur Übersicht klassisch V. CAMPENHAUSEN 1968 [2003]; jetzt z.B. MARKSCHIES 2012; NICKLAS 2012, speziell zu den Katholischen Briefen GRÜNSTÄUDL 2016; MERKT 2015). Von der Definition eines Kanons des Neuen Testaments (in Kombination mit einem alttestamentlichen Kanon) wiederum kann, legt man dieses Modell zugrunde, erst in der Mitte des 4. Jh. gesprochen werden. Als früheste greifbare Zeugnisse dafür gelten die Kanones 59 und 60 einer (nur grob in die frühe zweite Hälfte des 4. Jh. datierbaren) Provinzialsynode im phrygischen Laodicea und der 39. Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien aus dem Jahr 367. Selbst wenn die Bedeutung der phrygischen Synode eher gering zu veranschlagen ist und auch die Aussagen des Athanasius keine rechtlichen Folgen für die Gesamtkirche

nach sich zogen, ist hier von einer Zäsur zu sprechen. Zwar blieb die Kanonizität mancher Einzelschriften auch weiterhin (und z.T. bis heute) umstritten; das Prinzip eines abgeschlossenen biblischen Kanons aus Altem und Neuem Testament lag jedoch nunmehr klar vor (Quellen u.a. bei MARKSCHIES 2012). Auch nach der Etablierung des biblischen Kanons ist jedoch nicht davon auszugehen, dass jeder christlichen Gemeinde in gleicher Weise alle Bücher der somit umschriebenen Bibel Alten und Neuen Testaments zugänglich waren oder diese gar in der Form einer Vollbibel vorlag (Beispiele u.a. bei MARKSCHIES 2007). Stattdessen existierte die Bibel in der Spätantike nur selten in der materialen und linearen Gestalt eines Buches. Vielmehr erscheint sie in der vielfältigen Verarbeitung in unterschiedlichen Gattungen und Medien eher als eine mentale oder virtuelle, nichtlinear strukturierte und meist selektiv aktualisierte Größe (MERKT/NICKLAS/VERHEYDEN 2015). Bereits aus diesem Grund kam den Büchern des entstehenden Kanons in den Kirchen der Spätantike nicht die gleiche Rolle zu, wie dies in protestantischen Kirchen, die dem Sola-Scriptura-Prinzip folgen, oder der Katholischen Kirche des 20. Jh., die das Studium der Bibel als „Seele der Theologie“ beschreibt (II. Vatikanisches Konzil, Konstitution über die Offenbarung: Dei Verbum 24; vgl. NICKLAS 2016a), der Fall sein mag. Doch selbst wo der biblische Kanon definiert ist und seine Texte in zusammenhängender schriftlicher Form vorliegen, muss man differenzieren: Die Kanonizität einer Schrift ist von ihrer Autorität (in bestimmten Kontexten und Situationen kirchlichen Lebens) zu unterscheiden, die Autorität einer Schrift von ihrer jeweiligen Funktion (Beispiele bei NICKLAS 2014b). Selbstredend wird nicht jede kanonische Schrift in jedem Kontext als Autorität herangezogen. Vor allem aber existieren und entstehen auch nach dem 4. Jh. weiterhin Texte und Traditionen, die zwar in unterschiedlicher Weise auf den Kanon bezogen, jedoch jenseits des Kanons, teils sogar gegen im Kanon festgehaltene Traditionen gerichtet, teils aus ihnen auswählend und sie fortschreibend, Autorität beanspruchen und denen in unterschiedlichen Kontexten kirchlichen Lebens bedeutsame Funktionen zukommen. So bleiben auch da, wo der Kanon allgemein anerkannt ist, und selbst da, wo die in ihm enthaltenen Texte in schriftlicher Form vorliegen, „andere Räume“ offen, die in unterschiedlicher Relation zu diesem Kanon stehen: komplementär, kompensatorisch, antagonistisch, affirmativ oder auf andere im Projekt noch zu bestimmende Weise. In kreativer Aufnahme des Foucault'schen Begriffes verstehen wir so beschriebene außerkanonische Traditionen sowie deren Ausdrucksgestalt und Kommunikationszusammenhänge als Heterotopien, d.h. als „wirksame Orte“, die in den Diskursraum der spätantiken Christenheit „eingezeichnet sind, sozusagen Gegenplazierungen oder Widerlager“, in denen Elemente und Strukturen des Kanons „gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind“ (FOUCAULT 1993 [1967] 39). Dabei gilt: „Die Heterotopie vermag an einem einzigen Ort mehrere Räume, mehrere Plazierungen zusammenzulegen“ (ebd. 42).

Die genannten Untersuchungsbereiche liegen kategorial auf unterschiedlichen Ebenen; deshalb stehen sie nicht einfach nebeneinander, sondern sind häufig und auf vielfältige Weise miteinander verbunden und auch ineinander verschachtelt. An dieser Erkenntnis setzt die Forschungsgruppe an: Als derartige „Heterotopien“ sollen die folgenden, zwar verschiedene methodische Zugänge und Expertisen voraussetzenden, in der antiken Praxis jedoch aufs Engste miteinander verknüpften Felder und Institutionen religiös bedeutsamer Kommunikation untersucht werden, für die die Antragsteller durch zahlreiche Vorarbeiten jeweils speziell ausgewiesen sind. Konkret richtet die Forschungsgruppe ihren Blick (a) auf literarische Traditionen jenseits des biblischen Kanons, (b) auf deren vielfältige, oft materiale Ausdrucksformen und Ansatzpunkte in der „gelebten“ und in der „popularen“ Religion sowie (c) auf ihre unterschätzte Bedeutung im rituellen Leben der Kirchen. Untersuchungszeitraum ist die christliche Spätantike von der Zeit an, in der von einem weitgehend abgeschlossenen, definierten biblischen Kanon ausgegangen werden kann. So wird zugleich ein weiterführender Beitrag zum Konzept des „Denkraums Spätantike“ (SCHMID/SCHMID/NEUWIRTH 2016) geleistet, der diesen als einen auch Dinge und Praktiken umfassenden Diskursraum begreift.

Obwohl spätestens ab dem Ende des 4. Jh. mit Recht von einem sich durchsetzenden „proto-orthodoxen“ Christentum oder einer „Mehrheitskirche“ gesprochen werden kann, versteht die Forschungsgruppe unter „Christentum“ auch weiterhin eine komplexe, aufgrund theologischer Unterschiede, aber auch auf sozialen, geographischen, politischen und anderen Ebenen zu differenzierende Größe. Zugleich ist die in vielen Fällen sinnvolle Rede von der „Trennung der Wege“ auch für eine Zeit, in der vom Christentum kategorial als einer Religion gesprochen werden kann, welche sich vom Judentum abgegrenzt hat und als solche erkennbar ist, zumindest missverständlich (hierzu entscheidende Beiträge in BECKER/REED 2007 und MIMOUNI/POUDERON 2012; wichtige Impulse auch bei BOYARIN 2007; neueste Diskussion NICKLAS 2014a und 2017a). Stattdessen ist davon auszugehen, dass auch nach dem 4. Jh. entstehende „christliche“ Traditionen nicht gänzlich ohne Einflüsse aus dem Judentum oder auf jüdische Traditionen blieben (Beispiele u.a. bei SCHÄFER 2010 und BAR ASHER-SIEGAL 2013). Ähnliches gilt für das Verhältnis zur weiterhin eine Rolle spielenden „Gnosis“ (zur Problematik des umstrittenen Begriffs WILLIAMSON 1996, KING 2003 u.v.m.; zur Bedeutung auch in spätantiker Zeit vgl. u.a. die z.T. umstrittenen Überlegungen bei LUNDHAUG 2010 und 2017), zum Manichäismus und zum Aufkommen des Islam. Auch das Verhältnis des Christentums zur griechisch-römischen Kultur mit ihren Kulturen und Mythologien bleibt in der gesamten Spätantike komplex und ist keineswegs im Sinne einer binären Opposition, sondern vielfach als wechselseitige Beeinflussung, Durchdringung und Amalgamierung zu verstehen (zuletzt z.B. SANDNES 2011; LEPPIN 2015). Schließlich betrifft die Differenzierung nicht nur die religiösen Systeme, sondern auch Individuen, die meist durch dynamische und multiple Identitäten geprägt waren (REBILLARD 2012; MERKT 2013b). Während also zwar außerkanonische christliche Traditionen der Spätantike im Fokus der Forschungsgruppe stehen, bleiben die genannten Kontexte als Horizonte in konkreten Teilprojekten von in diesen Bereichen besonders spezialisierten Fellows wie auch in Verzahnung mit den Projekten der Antragsteller gegenwärtig; sie sind auch im Scientific Advisory Board prominent repräsentiert. Dieser Ansatz verspricht nicht nur neue Erkenntnisse über die religiösen Autoritäten und Kommunikationsstrukturen jenseits des Kanons sowie über Bedeutung und Funktion des Kanons im spätantiken Christentum, sondern vermag auch einen Beitrag zu übergeordneten Fragen kanonischer Prozesse zu leisten, wie sie auch in anderen Geisteswissenschaften behandelt werden.

2.2 Forschungsstand und eigene Vorarbeiten

(a) Im Zentrum der Frage nach **literarischen Traditionen** jenseits des Kanons stehen außerkanonische Schriften, die üblicherweise in einem weiten Sinne als „neutestamentliche“ bzw. „christliche Apokryphen“ bezeichnet werden. In den vergangenen Jahrzehnten wurde immer wieder der Versuch unternommen, die Begriffe „neutestamentliche Apokryphen“ bzw. „christliche Apokryphen“ zu bestimmen (z.B. SCHNEEMELCHER 1987; JUNOD 1983 und 1992; REBELL 1992 und 1996; PICARD 1999; MARKSCHIES 2012; BURKE/LANDAU 2016a). Viele dieser Definitionen sind insofern problematisch, als sie Grenzen setzen oder setzen müssen, wo sich in der Realität nicht immer Grenzen erkennen lassen. Deswegen hat NICKLAS (2006; vgl. hierzu auch MARKSCHIES 2017) bewusst keine Definition, sondern eine Annäherung an den Begriff „christlicher Apokryphen“ versucht. Er beschreibt diese im weiten Sinne 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. NICKLAS schließt damit an der von GENETTE (1993) geprägten Beschreibung von Hypertextualität an, mit der GENETTE „jede Beziehung zwischen einem Text B (den ich als *Hypertext* bezeichne) und einem Text A (den ich, wie zu erwarten, als *Hypotext* bezeichne)“ beschreibt, „wobei Text B Text A auf eine Art und Weise überlagert, die nicht die des Kommentars ist“ (GENETTE 1993, 14f, zitiert auch bei NICKLAS 2006, 68). Ausgeschlossen sind damit Titel, Vorworte, Nachworte, Einleitungen (Paratexte) oder reine Kommentierungen kanonischer Literatur (Metatexte) (NICKLAS 2006, 68f). Dass in Einzelfällen auch Homilien oder Kommentare auf apokryphe Literatur verweisen oder Passagen enthalten, die

apokryphe Texte zitieren, bleibt damit unbenommen. Der Begriff der Hypertextualität ist zudem aus der Perspektive des heutigen Interpreten formuliert und so nicht auf ein zeitliches Nacheinander der Entstehung der in Beziehung stehenden Schriften gerichtet. So ist mit der Rede von der Hypertextualität nicht notwendig zum Ausdruck gebracht, dass „christliche Apokryphen“ jünger als oder gar von Schriften der christlichen Bibel literarisch abhängig sein müssen (vgl. etwa das Beispiel der Offenbarung des Petrus als möglicher Quelle des 2. Petr.; weiterführend GRÜNSTÄUDL 2013). Noch weniger meint die Rede von der christlichen Bibel als privilegiertem Hypotext, dass diese bei der Entstehung einer bestimmten apokryphen Schrift schon als Ganze vorgelegen habe. Gleichzeitig lässt diese Annäherung aus der Perspektive der christlichen Bibel bewusst zu, dass von Fall zu Fall auch andere Schriften, Schriftcorpora oder Traditionen zu wichtigen, ja entscheidenden Hypotexten werden können. Dieser literarische Zugang zum Begriff christlicher Apokryphen ist deswegen für die Arbeit der Forschungsgruppe hilfreich, weil er einerseits verschiedenste Möglichkeiten des Bezugs christlicher Apokryphen zu kanonischen Schriften in den Blick nimmt, andererseits aber in mehrfacher Hinsicht offen ist: So wird die weitgehende Festlegung des Kanons im 4. Jh. nicht als Obergrenze der Entstehung apokrypher Literatur betrachtet. Dies erlaubt auch Texte in den Blick zu nehmen, deren Ziel es nicht war und sein konnte, in direkte Konkurrenz zu kanonischen bzw. kanonisch werdenden Schriften zu treten, sondern die, auf Heterotopien verweisend, „andere Orte“ im Verhältnis zum Kanon bzw. kanonischer Literatur markieren. Gleichzeitig werden Grenzen zu hagiographischer Literatur geöffnet bzw. hängt die Kategorisierung von der je eingenommenen Forschungsperspektive ab (zum Verhältnis „apokrypher“ und hagiographischer Literatur z.B. NICKLAS 2008 und MARKSCHIES 2012).

Neben dem von NICKLAS formulierten literarischen Zugang zum Begriff „christlicher Apokryphen“ sind jedoch historisch informierte Zugänge nicht zu vernachlässigen. Hier zeigt sich, dass sowohl das Attribut „christlich“ als auch der Begriff „Apokryphen“ nicht unproblematisch sind: Während der literarische Zugang es erlaubt, das Attribut „christlich“ da zu verwenden, wo auch neutestamentliche Texte bzw. Textpassagen zu Hypotexten werden (NICKLAS 2006), ist dies im Hinblick auf die Entstehung und Rezeption einiger Schriften nicht so einfach. So wird heute für viele häufig als jüdische Literatur des Zweiten Tempels bzw. alttestamentliche Pseudepigraphen bezeichnete Schriften diskutiert, ob sie nicht in Kreisen von Christusanhängern verfasst wurden (grundlegend z.B. DAVILA 2005 und KRAFT 2009a und 2009b). Zu denken ist in diesem Zusammenhang u.a. an die Testamente der Zwölf Patriarchen, das Leben Adams und Evas (z.B. DE JONGE/TROMP 1997 und DE JONGE 2003), sogar (weniger überzeugend) Joseph und Aseneth (z.B. NIR 2012) und andere. Selbst in Fällen, in denen heute allgemein eine Entstehung in „christlichen“ Kreisen angenommen wird wie bei der Ascensio Isaiae, zeigt sich, dass Kategorien wie „christlich“ oder „jüdisch“ für die Schrift selbst keine entscheidende Rolle spielen (HENNING/NICKLAS 2016). Gleichzeitig ist auch dann, wenn man davon ausgeht, dass Schriften in jüdischen Kreisen entstanden, zu bedenken, dass diese, z.T. in veränderter, überarbeiteter Form, durch Christen tradiert wurden oder ihnen in Kreisen christlicher Rezipienten neue Funktionen zuwuchsen (z.B. in der Überlieferung von 4 Esra in Kombination mit 5 und 6 Esra; vgl. SCHRÖTER/MILBACH 2018). Ähnliche Probleme künstlicher Möglichkeiten der Abgrenzung ergeben sich auch bei allgemein als „gnostisch“ bezeichneten oder manichäischen Texten; Texte, Motive und Ideen griechisch-römischer Religion spielen ebenfalls bleibend eine Rolle (zum Beispiel etwa der Tiburtinischen Sibylle vgl. SHOEMAKER 2016).

Für die Arbeit der Forschungsgruppe bedeutet dies einerseits, dass Erkenntnissen der Judaistik, der Erforschung von „Gnosis“, Manichäismus und antiker griechisch-römischer Religion im Horizont des Arbeitens auch am spätantiken Christentum Rechnung zu tragen ist. Andererseits wird deutlich, dass bei der Frage nach der Funktion von Texten zwischen den Entstehungszusammenhängen und späteren Rezeptionskontexten differenziert werden muss. Dies wiederum heißt, dass auch Schriften, die vor dem 4. Jh. entstanden, für die Arbeit der Forschungsgruppe Bedeutung erlangen können.

Aus forschungsgeschichtlichen Gründen soll auch der Begriff „apokryph“ beibehalten werden, obwohl er sich ebenfalls als problematisch erwiesen hat. So ist zunächst davon auszugehen, dass das Attribut „apokryph“ je nach Blickwinkel unterschiedliche Bedeutungen und Bewertungen impliziert. Aus heutiger Perspektive sind deswegen viele Apokryphen mit LÜHRMANN als „apokryph gewordene Schriften“ zu bezeichnen (LÜHRMANN 2000 und 2004). Dies hat wiederum damit zu tun, dass ihnen im Verlauf der Kanongeschichte, aber auch nach der erfolgten Definition des Kanons von außen das Attribut „apokryph“ zugewiesen wurde, welches dann mit Begriffen wie „außerkanonisch“, „häretisch“, „gefälscht“ oder „theologisch wertlos“ bzw. „theologisch problematisch“ assoziiert wurde (zum Apokryphenbegriff in der Antike u.a. MARKSCHIES 2012, und [in Bezug auf lateinische Väter] GALLAGHER 2014). Dass solche pauschalen Abwertungen, wie sie sich z.T. noch heute in der Literatur finden (z.B. JAROŠ 2008), schon deswegen nicht zutreffen können, weil sie sich auf eine unüberschaubare Menge höchst unterschiedlicher Texte beziehen, versteht sich von selbst. Daneben aber ist auch daran zu denken, dass es Texte gibt, die sich selbst (emisch) die Bezeichnung „apokryph“ beilegen und damit den Anspruch verbinden, nur für eine Elite zugänglich zu sein: z.B. Thomasevangelium, Apokryphon des Johannes, Judasevangelium (ausführlich NICKLAS 2011; kritisch TUCKETT 2017).

Für viele Schriften, die sich heute, häufig aus pragmatischen Gründen, in Sammlungen neutestamentlicher Apokryphen finden, trifft jedoch beides nicht zu. Manche von ihnen wurden weder von der Großkirche (oder Teilen der Großkirche) als „apokryph“ abgelehnt, noch bezeichnen sie sich als „apokryph“; sie sind im Grunde erst in der modernen Forschung „apokryph geworden“. Aus der Perspektive des von NICKLAS formulierten literarischen Zugangs (NICKLAS 2006) ist dies grundsätzlich auch sinnvoll. Wo diese durch eine historisch informierte Perspektive ergänzt wird, ist v.a. darauf zu verweisen, dass wenigstens einige altkirchliche Autoren neben kanonischen und apokryphen Schriften auch eine dritte Kategorie von Texten kannten. Ganz grundsätzlichen Raum dafür schafft (neben anderen Zeugnissen) wenigstens im Ansatz bereits der oben erwähnte 39. Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien, wenn er neben kanonischen und (als häretisch abgelehnten) apokryphen Schriften auch von „andere[n] Bücher[n]“ spricht, „die zwar nicht kanonisiert sind, aber von den Vätern als Lektüre für diejenigen bestimmt worden sind, die neu hinzutreten und in der Lehre der Frömmigkeit unterwiesen werden wollen“ (zitiert nach MARKSCHIES 2012, 162). Die Erforschung dieser bei verschiedenen Autoren der Antike unterschiedlich beschriebenen, sehr offenen, ja durchlässigen „dritten Kategorie“ von Texten, ihres Verhältnisses zu kanonischer Literatur sowie ihrer Autorität und Funktion in verschiedenen Kontexten spätantiken christlichen Lebens steckt noch in den Kinderschuhen. BOVON hat für diese Schriften das Attribut „useful for the soul“ eingeführt (BOVON 2009 und 2013a); er greift damit auf Zeugnisse frühbyzantinischer Zeit zurück. Seine Verwendung des Begriffs bleibt sehr offen – er versteht darunter im Grunde Texte, die aus heutiger literarischer Perspektive als „apokryph“ bezeichnet werden können, jedoch wenigstens in Teilen der Alten Kirche verwendet wurden, ohne als „apokryph“ oder „kanonisch“ zu gelten. Was dies bedeutet, hat er selbst konkret am Beispiel sich ab der Spätantike entwickelnder Itinerare gezeigt, welche sich um die im Matthäusevangelium nur sehr knapp skizzierte Flucht nach Ägypten (Mt 2,13–15) entwickelten und die für die spätantike Kirche Ägyptens große Bedeutung gewannen (BOVON 2013b; vgl. auch NICKLAS 2016b). Vor diesem Hintergrund hat NICKLAS in mehreren Beiträgen verdeutlicht, wie, einerseits verbunden mit bestimmten Orten, aber auch Teilkirchen, andererseits bezogen auf bedeutsame Figuren der Vergangenheit auch nach dem 4. Jh. neue außerkanonische, üblicherweise als „apokryph“ und/oder „hagiographisch“ eingeordnete, mit diesen Attributen jedoch nur höchst unzureichend beschriebene Erzählungen entstanden und gelegentlich noch heute entstehen (NICKLAS 2016b, 2016c, 2017b). Diese zielen nicht an, Teil des Kanons zu werden, sie schreiben jedoch kanonische (und außerkanonische) Traditionen fort und beanspruchen auf unterschiedliche Weise Autorität. Dabei setzen sie sich nicht einfach beziehungslos neben die kanonischen Texte, sondern treten in ein je

unterschiedliches Verhältnis zu ihnen. Damit vermag BOVONS Attribut „useful for the soul“ die Funktion vieler der genannten Schriften, z.B. der außerkanonischen Apostelerzählungen (Akten des Titus, Akten des Barnabas, Akten des Philippus u.v.m.), für Selbstverständnis und Außendarstellung ganzer Teilkirchen höchstens ansatzweise zu beschreiben. Vielmehr konnte NICKLAS zeigen, dass es den genannten Texten nicht einfach um die Erzählung vergangener Ereignisse geht, sondern um die Konstruktion von Identität bildender, autoritativer Erinnerung, ja die Stiftung von (teils konkret geographisch festlegbaren, teils aber auch virtuellen) „Erinnerungsorten“ bzw. „Erinnerungslandschaften“ (im Sinne von NORA 1984–92; vgl. auch MARKSCHIES/WOLF 2010), die wiederum, über verschiedene Medien vermittelt, ihren Adressaten „präsentiert“ werden (NICKLAS 2016b und 2016c).

Doch nicht nur viele Traditionen über die Gründung und Organisation von Kirchen bzw. Teilkirchen durch Apostel und ihre Nachfolger, von denen hier nur einige Beispiele angedeutet werden können, nehmen die Funktion von Heterotopien ein. Dies gilt wenigstens in Teilen auch für andere Gruppen von Texten, die sich im Folgenden nur in Andeutung beschreiben lassen und die sich z.T. überlappen:

(1) In engem Zusammenhang mit dem Ringen um Anerkennung von Teilkirchen als apostolische Gründungen steht die Auseinandersetzung um die Bedeutung wichtiger apostolischer und anderer Figuren der Frühzeit für die Entstehung und Bedeutung unterschiedlicher, z.T. rivalisierender Teilkirchen. In diesem Zusammenhang hat etwa EASTMAN (2011) Verbindungen zwischen apokryphen Paulustraditionen und spätantiken Kulturen um den Apostel Paulus erarbeitet. Die ebenfalls von EASTMAN (2015) vorgelegte Sammlung von Texten zu den Martyrien des Petrus und Paulus in Rom wiederum spiegelt nicht nur die Entstehung von Kulturen um die beiden Apostel, sondern in z.T. gegenläufigen Traditionen und Erzählungen auch die Kritik an der Romzentriertheit solcher Kulte (z.B. NICKLAS 2018). Vergleichbares lässt sich jedoch nicht nur an Texten zeigen, die sich um einige der großen Apostel ranken, sondern auch an bisher wenig erforschten Beispielen apokrypher Marienliteratur (vgl. aber MIMOUNI 1995 und 2011, NORELLI 2009 sowie SHOEMAKER 2002) oder Texten um andere bedeutende Figuren der Frühzeit. So ging auch von den durch einen Autor wie Tertullian abgelehnten Akten des Paulus und der Thekla ein reicher Kult aus, der sich in Wechselwirkung mit Fortschreibungen des apokryphen Textes nicht nur auf den Schrein der Thekla in Seleucia (heute Silifke, Türkei) konzentrierte, sondern seine Spuren von Katalonien bis Armenien hinterlassen hat (hierzu BARRIER/BREMMER/NICKLAS/PUIG I TARRÈCH 2017). Besonders in diesem Falle zeigt sich außerdem, wie fruchtbar es ist, in der Untersuchung die üblichen Kategorien „apokryph“ und „hagiographisch“ zu sprengen.

(2) Auf einer anderen Ebene liegen Texte, die sich an Erzählungen der Bibel anschließen und zunehmende Bedeutung für zentrale Feiern des Kirchenjahres und damit die Frömmigkeit breiter Gruppen erlangten. Hier ist z.B. an die in vielerlei Weise wachsenden Schriften um Geburt und, damit zusammenhängend, Kindheit Jesu zu denken. Die vielfältigen Funktionen dieser Schriften und des durch sie „erinnerten Christuskinds“ nicht nur im spätantiken Christentum, sondern auch an Schnittstellen zu Judentum und Islam hat DAVIS (2014) exemplarisch aufgezeigt; eine im Oktober 2017 an der Universität Innsbruck stattfindende Tagung unter Leitung von BREMMER, KARMANN und NICKLAS wird an den von DAVIS aufgezeigten Linien weiterarbeiten, dabei jedoch auch von DAVIS nicht berücksichtigte Kindheitserzählungen in den Blick nehmen.

(3) Wenigstens einige der eben angesprochenen Kindheitsevangelien spielen, wie u.a. von DAVIS (2014) vorgestellt, auch im Zusammenhang mit dem entstehenden Pilgerwesen eine Rolle, markieren sie doch wichtige Orte und beziehen sich auf Riten, die für Palästinapilger zu wichtigen Stationen wurden (für eine Übersicht über außerkanonische Traditionen in spätantiken Berichten von Palästinapilgern vgl. auch NICKLAS 2017c). Gleiches gilt für die bereits angesprochenen, von BOVON diskutierten Texte zur Entstehung und Markierung von Itinerarien entlang des angeblichen Fluchtwegs der Heiligen Familie

nach Ägypten (BOVON 2013b). Die Funktionen von Texten im Zusammenhang mit dem spätantiken Pilgerwesen sind aber vielfältig: So vertritt etwa BUSCH (2013) für das häufig als jüdisches Pseudepigraphon bezeichnete Testament des Salomo die These, der Text habe auch eine wichtige Rolle gespielt, um Jerusalempilger davon zu überzeugen, gegebenenfalls nötige Exorzismen in der Grabeskirche und nicht bei der „Konkurrenz“, Mönchen in der Judäischen Wüste, vornehmen zu lassen.

(4) Spätestens mit der z.T. oberflächlichen Christlichkeit reichskirchlicher Prägung werden Vorstellungen vom Heil in einem zwar riesigen, doch im Grunde unstrukturierten himmlischen Jerusalem, in dem jeder Gerettete in gleicher Weise „sein Angesicht schauen wird“ (Offb 22,4), zum Problem: Ist es wirklich denkbar, dass die großen Asketen in den Wüsten Syriens, Palästinas oder Ägyptens das gleiche Los erwartet wie die vielen, aus ganz unterschiedlichen Gründen zur Kirche Gekommenen? Dies mag einer der Impulse dafür sein, dass auch nach den Schriften des Neuen Testaments und besonders in der Spätantike eine Vielzahl von apokryphen Texten entstanden, die, zurückgreifend auf die Traditionen v.a. jüdischer und griechisch-römischer Jenseitsvorstellungen (zur Diskussion z.B. BREMMER 2010 und 2011), sehr viel differenziertere Topographien des Jenseits entwickelten als das Neue Testament. Besonderen Wert legten die meisten dieser Schriften auf die Beschreibung von komplexen Straf- und Sühneorten, in denen auch der Aufenthalt von Mitgliedern der christlichen Gemeinde bis hin zu Bischöfen beschrieben wurde. Dass manche dieser Schriften wie die Visio Pauli, die Apokalypse der Jungfrau Maria oder die Literatur zu Jenseitsreisen des Esra trotz phasenweise breiter Überlieferung als Texte zwar heute im allgemeinen Bewusstsein vergessen sind, mit ihnen verbundene Bilder und Vorstellungen aber bis weit in die Neuzeit, ja z.T. bis heute eine Rolle spielen, ist Zeichen dafür, welche Bedeutung als Heterotopie ihnen zukommt und zukam (HENNING 2017).

(5) Ab der konstantinischen und noch mehr ab der theodosianischen Zeit konnten schließlich auch entscheidende Aspekte apokalyptischer Vorstellungen aus biblischen Texten, in denen wie in Daniel und der Offenbarung des Johannes der heidnische Staat als dämonisches Tier oder wie im 2. Thessalonicherbrief die Parusie Christi aufhaltendes Katechon verstanden wurde, nicht mehr ungebrochen aufrechterhalten werden. Dies führte notwendigerweise nicht nur zu Neuinterpretationen der biblischen Texte selbst und zur Produktion neuer christlicher Geschichtswerke, sondern zur Entstehung neuer, der gewandelten Zeit angemessener erscheinender apokalyptischer Schriften mit Neudeutungen von Geschichte, Zeit und Endzeit. Während etwa die Apokalypse des Thomas aus der Perspektive des untergehenden weströmischen Reiches ein Ende der Welt in Schrecken schildert (NICKLAS/STETTNER/GEIGENFEIND 2018), integriert die Tiburtinische Sibylle jüdisch-christliche und römische Vorstellungen von Geschichte und Endzeit in einer Weise, dass sie auch noch bis weit ins Mittelalter hinein zu Fortschreibungen anregte. Ihre große Wirkung über ihre rein literarische Gestalt hinaus ist bis heute in den Worten „Teste David cum Sibylla“ des lateinischen Requiems erfassbar (SHOEMAKER 2016). Eine Vielzahl weiterer Beispiele ließe sich anführen.

(6) Auch wenn eine derartige Umdeutung von Endzeitvorstellungen v.a. der Offenbarung des Johannes auch bei dem ersten christlich-lateinischen Dichter Commodian begegnet (STETTNER 2017), steht die letzte relevante Gruppe von Texten für eine andere Heterotopie. Obwohl der Gedanke, dass Christen in ihrer großen Mehrheit ungebildet gewesen seien und ihre Schriften als Unterschichtenliteratur gelten müssen, heute kaum mehr zu halten ist (mit unterschiedlichen Ansätzen z.B. MERKT 2007, SCHNELLE 2015 und WEIß 2015), war es vielen Christen der obersten Bildungsschicht offenbar ein besonderes Bedürfnis, Verbindungen zwischen den für das alte Bildungsideal stehenden Schriften etwa eines Homer oder Vergil und den Erzählungen der Bibel herzustellen. Die in diesem Zusammenhang entstehende, nur in Teilen als „apokryph“ zu beschreibende poetische Verarbeitung von Apostelerzählungen wurde jüngst von DIJKSTRA (2016) monographisch bearbeitet; spezieller mit

der Entwicklung und Bedeutung der lange vernachlässigten Centones aus Versen Vergils und Homers beschäftigte sich jüngst SANDNES (2011).

Damit sind weite Stränge literarischer Traditionen jenseits des Kanons wenigstens skizzenhaft beschrieben. Für alle genannten Bereiche gilt, dass sie sich auf vielfältige Weise als Heterotopien begreifen lassen: Sie sind nicht ohne ihren Bezug auf kanonische bzw. kanonisch gewordene Schriften denkbar, nehmen aber unterschiedliche Positionen im Bezug zum Kanon ein. Gleichzeitig ist ihre Bedeutung für das spätantike Christentum nicht angemessen erfasst, wenn sie lediglich als Literatur verstanden werden. Ihre sozial- wie geistesgeschichtliche Signifikanz wird erst in vollem Maße erkennbar, wenn sie in Bezug zu Aspekten „materialer Kultur“ und „gelebter Religion“ gesetzt werden, auf die sie immer wieder verweisen. Ihr Wert für das Leben von Christinnen und Christen kann zudem nur da erfasst werden, wo gefragt wird, inwiefern sie Riten erzeugen, die sie „präsentieren“ und „in Szene setzen“, oder ob sie auf solchen Riten basieren. Noch nicht berücksichtigt sind die erst in allerjüngster Zeit in den Blick geratenden „Apostolic Memoirs“ des spätantiken koptischen Ägypten, zum Teil in pseudepigraphisch großen Gestalten der spätantiken Kirche zugeschriebenen Homilien eingebettete Schriften über Leben, Passion und Auferstehung Jesu, Leben und Wirken Mariens und der Apostel (zur Definition und Diskussion anhand des Berlin-Strasbourg Apokryphon vgl. SUCIU 2017; zur Hermeneutik dieser Texte VAN DER VLIET 2017). Viele dieser Texte sind momentan noch nicht in zuverlässigen Editionen oder gar Übersetzungen zugänglich (Übersicht bei VAN DEN BROEK 2013 und knapp SUCIU 2017); es ist aber nicht undenkbar, diese in einer zweiten Phase des Projekts, dann unter Mitarbeit einschlägiger Fellows, einzubeziehen. In der ersten Projektphase wiederum ist es nicht möglich, alle angesprochenen Textgruppen in gleicher Weise in den Blick zu nehmen; der Fokus soll auch aufgrund der Vorarbeiten der Antragsteller vorläufig auf den Gruppen (1) bis (3) liegen. Die Gruppen (4) bis (6) sind damit nicht ausgeschlossen, können aber in einer möglichen zweiten Phase gezielter in den Blick genommen werden.

(b) **Materiale Kultur** wird in der Theologie und Religionswissenschaft traditionell einem Forschungsfeld zugeordnet, das man mit Begriffen wie „Volksfrömmigkeit“ und „Volks Glaube“ (MERKT 2009a und GEMEINHARDT 2013 zur Problematik und zum Nutzen des Konzepts sowie MERKT 2009b zum Verhältnis zur Theologie), neuerdings auch mit dem eher die individuelle Aneignung und Devianzen fokussierenden Konzept der „lived religion“ (zuletzt RÜPKE 2016) zu fassen versucht. Angesichts von seit der Antike dominierenden Auffassungen, denen zufolge einerseits die Schrift als Medium par excellence (skizziert bei ASSMANN 1996) und andererseits das Materielle und Körperliche, auch theologisch begründet, als dem Geistigen inferior galt (beispielhaft am Gottesbild beschrieben bei MARKSCHIES 2016), wundert es nicht, dass die Geisteswissenschaften erst spät und speziell die Theologie bislang nur ausnahmsweise sich ernsthaft der materialen Kultur zugewendet haben. Zwar haben bedeutende enzyklopädische Projekte wie das *Reallexikon für Antike und Christentum* (in Verbindung mit dem Jahrbuch und seinen Ergänzungsbänden), das *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* und das *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* auch für diesen Bereich eine wertvolle systematische Erschließungsarbeit geleistet. Ein regelrechter neuer Forschungstrend zu Dingen und Orten – der sog. *material turn* – ergab sich jedoch erst aus dem sog. *cultural turn* und speziell der Thematisierung von Erinnerungskulturen.

Nach der Pionierarbeit von HALBWACHS (1941/2003), der die Gesetzmäßigkeiten des kollektiven Gedächtnisses am Heiligen Land als Paradigma einer Erinnerungslandschaft (FLUSIN 2000; YARBROUGH 2008) exemplifiziert hat, dauerte es ein halbes Jahrhundert, bis im Zusammenhang der Forschungen zu Erinnerung und Gedächtnis die Bedeutung von Objekten und Räumen herausgearbeitet wurde. Hervorheben lassen sich im Bereich der Altertumswissenschaften die Arbeiten von HÖLKESKAMP (2001;

2003 und 2006) zur römischen Republik und besonders HARTMANN (2010) zur griechisch-römischen und christlichen Antike.

Wiewohl sich der *return to things* zum Teil als Reaktion auf (überzogen) konstruktivistische Ansätze (DOMANSKA 2006) und aus einer „Sehnsucht nach Evidenz“ (HARRASSER 2009) erklärt, kann doch der naive Glaube an die unmittelbare Aussagekraft von Dingen nach langen Theoriedebatten in den Altertumswissenschaften als grundsätzlich überwunden gelten (JÄGGI 2004; KOLB 2006; weiterführend und grundlegend für die Archäologie: HODDER 2012). Zudem haben ethnologische und soziologische Forschungen die Einsicht gefördert, dass die Bedeutung von Dingen sich erst durch ihren Gebrauch und Handlungskontext sowie durch deutende Texte erschließt bzw. generiert (HAHN 2005; BRÄUNLEIN 2004) – eine Erkenntnis, die nicht zuletzt auch den konzertierten dreifachen Zugriff der Forschungsgruppe begründet.

Neuere Ansätze in den Altertumswissenschaften, der Byzantinistik und der Mediävistik, die Dinge nicht einfach als historische Zeugnisse, sondern als Teil eines auch Texte und Praktiken umfassenden Diskurses verstehen (z.B. BYNUM 2011 zur „Christian materiality“ im Mittelalter; 2016 zur grundsätzlichen Bedeutung von Objekten für die Religionsgeschichte; EASTMAN 2011 zum Apostelkult im lateinischen Westen; KRUEGER 2009; 2010; 2014 zur multiformen liturgischen Exegese von Texten und Objekten), basieren dabei weitgehend auf den *material culture studies*, wie sie seit den späten 1970er Jahren in den USA entwickelt wurden, 1996 mit dem *Journal of Material Culture* auch ein eigenes Publikationsorgan gefunden haben und ein knappes Jahrzehnt später die einschlägige religionswissenschaftliche Zeitschrift *Material Religion* hervorgebracht haben. Vor allem der programmatische Aufsatz von BROWN (2001), der den sprachlich nicht fassbaren Mehrwert von Dingen, ihre Inkommensurabilität mit Texten und Bildern sowie ihr subversives Potential betont (vgl. zur „Dingtheorie“ auch DASTON 2004; MORGAN 2010; ROSLER u.a. 2013 und zu Materialität als religionswissenschaftlichem Thema: HOUTMAN/MEIER 2012), hat auch neuere Arbeiten inspiriert, die die Bedeutung der sinnlichen Begegnung mit dem Materiellen im spätantiken und byzantinischen Christentum hervorheben (MILLER 2009; PEERS 2015; JOHNSON 2016a; speziell zum Riechen: HARVEY 2006; LIMOR 2015). Vereinzelt wird für das 4. und 5. Jh. sogar ein historischer „material turn“ (MILLER 2009) und für die Bibelkunde dieser Zeit ein „rhetorical move from text to material remains“ sowie eine „antiquarian mentality“ konstatiert (JACOBS 2013). Frisch erschienen ist neben einem Sammelband zu *Saints and Sacred Matter* in Byzanz (HAHN/KLEIN 2015) auch ein Konvolut, das punktuelle Bestandsaufnahmen religiös bedeutsamer natürlicher Materialien in einem weiten, geographisch von Georgien bis Belgien und zeitlich von 500 bis 1500 reichenden Horizont bietet (BARTAL/BODNER/KÜHNEL 2017). Während somit in der klassischen Philologie, Kunstgeschichte und Archäologie, Alten Geschichte, Mediävistik und Byzantinistik dingtheoretische Ansätze aufgegriffen wurden, sind derartige Impulse in der Kirchengeschichte bzw. Historischen Theologie bislang noch kaum wirksam geworden.

Allerdings ist nur ein kleiner Teil der spätantiken materialen Kultur tatsächlich auch physisch überliefert. Zu den archäologisch erschlossenen religiösen „Dingen“ zählen heilige Steine aus Jerusalem in Georgien (SKHIRTLADZE 2017) und auf dem Garizim (SEG 8,134), der jüngst ergrabene Sitz der Maria (AVNER 2011), Textilien (PILLINGER 2009), Kreuzpartikel (VENESKEY 2017), Ampullen und andere Pilgeregulien (mehrere Beiträge in OUSTERHOUT 1990; LEYERLE 2008) oder Reliquiare (REUDENBACH 2005; NOGA-BANAI 2008; KALINOWSKI 2011; HAHN 2012; demnächst HOSTETLER 2018 zu Byzanz; zur politischen Bedeutung BOZÓKY 2007). Während der Reliquienbestand mancher spätantiker Kirchen nur inschriftlich belegt ist, sind einige spätantik-frühmittelalterliche Reliquiensammlungen erhalten. Neben den Domschätzen in Monza und Bobbio (ELSNER 1997; TROUT 2005; CALZONA 2007; VENESKEY 2017) und dem Inventar von Santa Croce in Gerusalemme, unter anderem mit Kreuzpartikeln und dem Finger des Thomas, sind hier vor allem die Reliquien der Kapelle Sancta sanctorum in Rom zu nennen, die sich seit

der Edition der Zettel mit den Herkunftsangaben (GALLAND 2004) und ihrer Auswertung (LUCHTERHANDT 2017) in Relation zu den literarischen Quellen zum Heiligen Land setzen lassen und zudem ein aufschlussreiches Zeugnis für die Bedeutung der visuellen Inszenierung religiöser Objekte bieten (BURKART 2011). Das dort gegebene Miteinander von Ding, Text und Bild wurde jüngst auch mithilfe ding- und gedächtnistheoretischer wie auch kognitionswissenschaftlicher Einsichten analysiert (GERTSMAN/MITTMAN 2017). Obwohl sich die Bedeutung der meisten dieser „Dinge“ erst aus nichtbiblischen Traditionen erschließt und dies auch in manchen Studien Erwähnung findet, wird in den einschlägigen Publikationen die Relevanz dieser religiösen Objekte für die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem biblischen Kanon und Heterotopien religiöser Autorität nicht wahrgenommen.

Die archäologische Forschung erweist sich auch in einer weiteren Hinsicht als projektrelevant. Gegen die alte, durch zahlreiche literarische Quellen suggerierte These einer zäsurhaften raschen Islamisierung und Arabisierung des Vorderen Orients haben Hunderte von Grabungen in Syrien und Palästina eine weitgehende Kontinuität der byzantinischen Tradition bis ins 8. Jahrhundert erwiesen (für Palästina AVNI 2014; für Syrien GUIDETTI 2016). Dies legt eine Ausweitung des Forschungshorizonts bis in die frühislamische Zeit nahe, wodurch dann auch die transreligiöse Dimension des Themas noch stärker in den Blick kommt (vgl. z.B. die gemeinsame Verehrung heiliger Gegenstände durch Christen und Muslime wie des „apokryph“ bezeugten Sitzes der Maria in der Kathisma-Kirche südlich von Jerusalem: AVNER 2003; 2006/2007; oder sogar durch Heiden, Juden, Christen und Muslime wie im Falle des Mamre-Heiligtums: HEYDEN 2015; zu gemeinsamen heiligen Stätten in Jerusalem: LIMOR 2007).

Das Gros der für die Forschungsgruppe relevanten materialen Kultur ist freilich lediglich literarisch vermittelt. Neben den „Apokryphen“ bilden die hagiographische und die homiletische Literatur besonders ergiebige Quellenbereiche (ein Beispiel für Apokryphen in Predigten: KIM 2013). Für beide Segmente ist einer der Antragsteller durch Forschungen und Publikationen seit den 1990er Jahren speziell ausgewiesen (vgl. schon MERKT 1997; dazu über siebzig Beiträge zur Hagiographie und Predigt unter anderem für theologische, altertumswissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Lexika). Ein gerade abgeschlossenes DFG-Projekt (ME 1876/11), das sich in erster Linie auf hagiographische und homiletische Texte stützt, führt in einem zentralen Abschnitt mit der Untersuchung der Funktion von Reliquien biblischer Figuren in das Thema der Forschungsgruppe hinein. Ein Paradebeispiel für die Bedeutung materialer Kultur in der Verknüpfung biblischer und „apokrypher“ Traditionen bieten die Stephanus-Reliquien, die nach ihrer (als „revelatio“ bezeichneten!) Auffindung in vielfältiger Weise (z.B. antijüdisch: MERKT 2013a, aber auch ökumenisch) eingesetzt wurden (HARTL 2017) und einen Boom an parabiblicher Literatur auslösten (BOVON/BOUVIER 2007 und 2013; SUCIU 2016). Gerade am Beispiel der Stephanus-Literatur, die in nahezu allen patristisch relevanten Sprachen vom Georgischen bis zum Gälischen begegnet, die aber derzeit durch zahlreiche Spezialisten auf breiter Front erschlossen und aufgearbeitet wird, wird deutlich, dass die einschlägige Forschung durch das Zusammenwirken ganz unterschiedlicher Expertisen in ein Stadium eintritt, in dem erstmals fundierte Metaanalysen möglich sind, die das heterogene und polyglotte Material umfassend berücksichtigen.

Wie bereits angedeutet (s.o. (a)), setzt sich in der Forschung ohnehin zunehmend die Auffassung durch, dass die hagiographische Literatur der spätantiken und frühbyzantinischen Zeit von den Apokryphen kaum zu trennen ist (so schon CAMERON 1991; zuletzt z.B. NICKLAS 2008; MARKSCHIES 2012). Beide Corpora vereint nicht nur eine breite Schnittfläche, die durch die in den hagiographischen Bibliographien aufgelisteten „Apokryphen“ umschrieben ist (BHL, BHG und BHO); auch diejenigen spätantiken Hagiographica, die Geschichten aus „nachapostolischer“ Zeit präsentieren, sind großenteils den Apokryphen insofern analog, als sie sich oft an biblischen Texten (sei es als Modell oder Gegenmodell, als narrativer oder exegetischer Ausgangspunkt oder wie auch immer) orientieren und sich im Unterschied zu den kanonischen Schriften, die sich in der Überlieferung als einigermaßen stabil

erweisen, als extrem fluid und wandelbar präsentieren (GOULLET 2005). Für die Thematik des Kollegs bildet die hagiographische Literatur auch deshalb ein bedeutsames Forschungsfeld, weil sie, ähnlich wie viele apokryphe Schriften, häufig „karnevaleske“ Erzählungen im Bachtinschen Sinne und damit eine spezielle, narrative und autoritätenrelativierende Form von Theologie bieten (MERKT 2015b), die gelegentlich auch explizit in Konkurrenz zu kanonischer Literatur trat und gesehen wurde (MERKT 2011).

Als für die „Dingforschung“ besonders ertragreiches Feld erweisen sich darüber hinaus die spätantiken Pilgerberichte. In die Serie von Publikationen zur Entstehung einer christlichen Topographie im Zusammenhang der Wallfahrten (FRENCH 1995; BOWMAN 1992 und 1999; LEYERLE 1996; BITTON-ASHKELONY 2005; JOHNSON 2016b; LIMOR 2006; für ähnliche Phänomene bei jüdischen Reisenden: HESZER 2011) haben sich jüngst auch Arbeiten eingereiht, die sich speziell den in den Berichten beschriebenen religiösen Objekten widmen (LIMOR 2017) und die deren geradezu textersetzende Funktion, auch im Verhältnis zu Apokryphen, erörtern (JOHNSON 2016a). Die Fülle weiterer relevanter Einzelstudien kann hier nur beispielhaft und stichwortartig angedeutet werden: Totenkleidung Jesu (FEIERTAG 1999); Silberstücke des Judas (JULLIEN 2013); Kathedra des Jakobus (JULLIEN 2003); Badewasser des Jesuskindes (LANDAU 2010; BILBY 2013); Marienreliquien (KRAUSMÜLLER 2011; SHOEMAKER 2008; BRUBAKER/CUNNINGHAM 2007; WORTLEY 2005); Stein der Himmelfahrt Mariens (AIST 2009; WHARTON 2013); Reliquien mit ihren Translationen (AMSLER 2011 zu Philippus; DE BLAAUW 2015 zu Jerusalem und Rom), Prozessionen (KLEIN 2006) und Auffindungen (z.B. CALZOLARI 1999 zu Thaddäus und Bartholomäus und ihrer Funktion für die armenische Tradition). Im Zusammenhang der Inventio von Reliquien wurde die narrative Rolle jüdischer Figuren untersucht und die Frage nach Spuren spätantiker „Judenchristen“ thematisiert (LIMOR 1996; DRIJVERS/DRIJVERS 1997; JACOBS 2004; HARTL 2017).

Einen besonderen Beitrag zum Thema liefert die sog. *material philology*, die nicht nur die Funktion besonderer Formate apokrypher Literatur wie des Miniaturcodex (LUIJENDIJK 2014) sowie die Bedeutung spezieller Überlieferungsträger (KRAUS 2003) und Sammelhandschriften (KNUST 2017) herausgearbeitet hat, sondern der enormen Fluidität und Varianz apokrypher Texte in vielfältigen Überlieferungen (JOHNSON 2007; GOUNELLE 2012) dadurch Rechnung trägt, dass sie die Suche nach einem Ursprungstext durch die Präsentation und Beschreibung multipler Texte ersetzt und diese jeweils als literarische Produkte eigenen Rechts und als Zeugnisse für ihren jeweiligen Entstehungskontext zu verstehen sucht (HENRY 2017; MIROSHNIKOV 2017; SPITTLER 2017). Für diese „new philology“ erweist sich das Instrument digitaler Edition als fundamental (TEEUWEN 2012).

Ein ebenso interessantes wie methodisch heikles Forschungsfeld stellt die spätantike Bildkultur dar (zur Problematik und Vielfalt der Zugänge und Auffassungen bes. JENSEN 2000). Die in Frage kommenden, oft in ihrer Deutung umstrittenen Darstellungen apokrypher Motive sind recht gut erschlossen (CARLIDGE/ELLIOTT 2013; DIJKSTRA 2014). Das gilt sowohl für einzelne Regionen wie Armenien (verschiedene Beiträge in CALZOLARI u.a. 1999), Kappadokien (THIERRY 1991; 1996), Ägypten (RASSART-DEBERGH 1996) oder Nubien (ROQUET 1991) als auch für bestimmte apokryphe Motive wie Marienszenen (MAGUIRE 2011; JENSEN 2015; in Elfenbein: CUTLER 2000; auf Textilien: RUTSCHOWSKAYA 2000; in den Katakomben: PARLBY 2008; zur politischen Bedeutung: SCHUBERT 1995 und WARLAND 2003), Apostelerzählungen (EASTMAN 2011; DIJKSTRA 2016); Thekla (DAVIS 2001); Himmelfahrten (KATEUSZ 2015) oder auch Bildkontexten und Gattungen wie Buchmalereien (z.B. GOUNELLE/IZDORCZYK 1997) und Textilien (PILLINGER 2009). In jüngster Zeit wird auch die Frage nach der Rezeption apokrypher Bildmotive im Koran erörtert (SEPÄLLÄ 2011; KOLOSKA 2016). Im Rahmen eines DFG-Projektes (ME 1876/8) am Lehrstuhl Merkt wurden bildliche Darstellungen apokrypher Szenen im Grabkontext erschlossen und erforscht, und zwar speziell auch in ihrer Verbindung mit „kanonischen“ Bildthemen (DRESKEN-WEILAND 2010). Für metaanalytische ikonographische und archäologische Studien bietet Regensburg nicht nur durch die Präsenz mehrerer klassischer und christlicher Archäologen sowie Kunsthistoriker, sondern auch durch die umfassenden Bestände der Universitätsbibliothek und speziell

durch die kürzlich am Lehrstuhl Merkt eingerichtete Dr.-Dorsch-Forschungsbibliothek zur Christlichen Archäologie mit über 4.300 Bänden exzellente Arbeitsbedingungen.

(c) Auch wenn rituelle Vollzüge erst im Gefolge des *ritual turn* breiter ins Bewusstsein der Geistes- und Kulturwissenschaften getreten sind (z.B. KRUEGER 2014), ist die **Liturgie** der Kirche seit der Spätantike der wichtigste Ort der Vergegenwärtigung kanonischer Traditionen einerseits durch wiederholte Lesung, in Gebeten und Gesängen (BUCHINGER/LEONHARD 2018), andererseits durch Feste, die biblischen Ereignissen und Gestalten gewidmet sind (BUCHINGER 2012). Zugleich ist sie aber auch eine bislang weitgehend unterschätzte Heterotopie alternativer Autoritäten: „Apokryphe“ Schriften sind eine wichtige Quelle für die Liturgiegeschichte insbesondere der Frühzeit; zugleich erweisen sich parabiblische Traditionen in der Spätantike als ritensproduktiv. Während ersterer Aspekt, der historische Quellenwert spätantiker christlicher Apokryphen, seit einiger Zeit verstärkte Beachtung findet, wurde ihr ritensproduktives Potential bislang nur ansatzweise zur Kenntnis genommen.

Im Rahmen eines Paradigmenwechsels jüngerer liturgiehistorischer Forschung, welche die etablierte „genetische Methode“ klassischer Liturgiewissenschaft durch eine kritische Hermeneutik und eine Betrachtung ersetzte, die verdrängten Traditionen höhere Aufmerksamkeit schenkte (KRANEMANN 2002; MEßNER 2008), hat die Bedeutung „apokrypher“ Schriften für die Liturgiegeschichte in der jüngeren Forschung eine grundlegende Neubewertung erfahren (BUCHINGER 2015): Vor allem die frühen Apostelakten werden nicht mehr als marginale Zeugnisse womöglich heterodoxer Provenienz, sondern als zentrale Quellen für Gestalt und Deutung der frühchristlichen Liturgie betrachtet. Dabei treten nicht nur Alternativen zu einem angeblich großkirchlichen Mainstream zutage, sondern es zeigt sich eine unhintergehbare Vielfalt liturgischer Traditionen (BRADSHAW 2002) in allen wichtigen Aspekten sakramentlichen Feiern; die Unterschiede betreffen dabei nicht nur Details, sondern die Grundgestalt des Ritus genauso wie den theologischen Grundgehalt. (1) So wird in den Thomasakten Initiation allein durch Ölsalbung und ohne Wasserbad bezeugt (MYERS 2001); aber auch wo eine Taufe mit Wasser erwähnt wird, ist sie der Salbung untergeordnet. Trotz der überragenden Bedeutung dieser Salbung zeigen sich freilich keine Ansätze für einen postbaptismalen Ritus (der späteren Firmung; die sakramententheologischen Implikationen betont schon WINKLER 1995 [1984]; BRADSHAW 2002). Mittlerweile hat sich die Bewertung dieser Grundform als „syrische Tradition“ altkirchlicher Initiation etabliert, die der in Kontinuität zu späterem Standard stehenden „mediterranen Tradition“ ebenbürtig zur Seite gestellt werden kann (MEßNER 2009). In der theologischen Deutung überwiegt die Metaphorik der Wiedergeburt und der Adoption sowie die Typologie der Taufe Jesu bei weitem das paulinische Paradigma des Mitsterbens und -auferstehens mit Christus. (2) Zahlreiche Darstellungen eucharistischer Feiern schildern eine Feiergestalt ganz ohne Kelch, nur mit Wasser und Brot oder gelegentlich auch mit anderer Materie (ROUWHORST 1995; 2010; MCGOWAN 1999); auch das Brotbrechen als zentrales Handlungssymbol ist differenziert zu betrachten (ROUWHORST 2011b). Gattung und Adressat des Eucharistiegebets erscheinen überaus vielfältig, wobei insbesondere an Christus oder den Heiligen Geist gerichtete epikletische Texte hervorstechen (MEßNER 2005; ROUWHORST 2008; MYERS 2010); ein liturgisches Zitat des Einsetzungsberichts ist in der Frühzeit nicht bezeugt (TAFT 2003; die Diskontinuität zur späteren westlichen Auffassung von dessen konsekratorischer Funktion liegt auf der Hand). Religions- und kulturgeschichtliche Parallelen – etwa zu magischen Papyri (eine notorisch problematische Kategorisierung) – wurden erst ansatzweise erforscht (JOHNSON 1999). Nicht nur die berühmte in den Johannesakten überlieferte Passionserzählung bietet überhaupt einen Tanzhymnus als Alternative zum kanonischen Abendmahl – ein demnach keineswegs idiosynkratisches Konzept von erheblicher sakramententheologischer Bedeutung, das nicht durch die problematische Einordnung als „gnostisch“ abzutun ist (PIOVANELLI 2012). (3) Im Übrigen entstammt auch die mutmaßlich früheste Darstellung einer christlichen Paschavigil in der Epistula Apostolorum einer apokryphen Schrift mit

komplexer Hermeneutik, in der eine die kanonische Erzählung von Apg 12 ergänzende narrative Ebene nicht nur durch die Eintragung der zeitgenössischen kirchlichen Liturgie überlagert wird; als Rest einer liturgiekritischen Tradition wird darüber hinaus als dritter Strang des Textes die fundamentalliturgische Frage nach Notwendigkeit und Bedeutung kirchlicher Liturgie überhaupt gestellt und mit der Autorität des Auferstandenen beantwortet (ROUWHORST 2004; 2006; BUCHINGER 2014b). Gerade diese liturgie- und kultkritische Dimension, die in spätantiken Apokryphen immer wieder erkennbar wird (weitere Beispiele s. u.), wurde von der älteren Forschung fast völlig übersehen.

Die Forschungsgruppe kann demnach zwar auf einem bedeutenden Paradigmenwechsel und einem signifikanten Fortschritt der letzten Jahrzehnte in der Erforschung der frühesten nichtkanonischen Quellen für die Feiargestalt christlicher Liturgie aufbauen; zugleich besteht aber erhebliches Potential und dringender Bedarf für weiterführende Forschungen. Spätere Apokryphen, die nicht minder aufschlussreiche Einblicke in die altkirchliche Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte erlauben (etwa die spätantiken Apostelerzählungen), wurden bislang genauso erst ansatzweise beachtet wie der reiche Ertrag nichtkanonischer Traditionen nicht nur für die Feiargestalt, sondern auch für den Feiergehalt, also für Verständnis und Deutung des altkirchlichen Gottesdienstes. So sind zum Beispiel die langen und inhaltsreichen Gebete der Apostelakten im Umfeld liturgischer Narrative liturgiehistorisch noch überhaupt nicht ausgewertet, obwohl sie den aus den liturgischen Szenen zu erhebenden Feiergehalt beträchtlich ergänzen. In Apokryphen überlieferte Schilderungen bieten immer wieder Ätiologien liturgischer Praktiken, die durch ihren normativen Anspruch hindurch grundsätzlichen Rechtfertigungsbedarf und abweichende, nicht selten später verdrängte Traditionen erkennen lassen (z. B. die in zahlreichen Versionen verbreitete Paulus-Apokalypse für kanonische Psalmodie, hinter der vielleicht die in der Frühzeit auch sonst belegte liturgische Verwendung nicht-kanonischer Texte steht; BUCHINGER 2017); theologisch vielleicht noch bedeutsamer sind aber auch gelegentliche Konter-Narrative zu großkirchlichen Entwicklungen: So lässt das texthistorisch in der Spätantike greifbare Judasevangelium vermutlich eine drastische Kritik an der sakrifiziellen Deutung der Eucharistie und der Sacerdotalisierung des christlichen Amtes erkennen (ROUWHORST 2011a; 2017; BUCHINGER 2015). Das nicht kanonisch gewordene Evangelienfragment auf P. Oxy. V 840 dokumentiert vermutlich eine drastische Auseinandersetzung um die Wirksamkeit der Taufe und stellt damit ebenfalls eine fundamentalliturgische Frage von größter Reichweite für die Sakramententheologie der im Werden befindlichen Mehrheitskirche als solche (BUCHINGER/ HERNITSCHKE 2014). Die Quellen jenseits der Sakramentenliturgien sind noch weitgehend unerschlossen: Als überaus ertragreiches Forschungsfeld erweist sich die Verehrung biblischer Heiliger, die auch in mehrheitskirchlichen Kontexten und in späteren Jahrhunderten in bemerkenswertem Ausmaß aus außerkanonischen Traditionen schöpft (BUCHINGER 2005; ROSE 2009). Diese prägen aber auch Elemente der Herrenfeste von den apokryphen Kindheitsevangelien im Geburtszyklus (VERHELST 2001; BUCHINGER 2014a) bis zu den Pilatusakten in der Osterfeier (DUBOIS 1990). Besondere Bedeutung kommt ihnen im Pilgerwesen und in der Reliquienverehrung zu (s.o. (a) und (b)), weshalb der innovativen interdisziplinären Zusammenschau komplementärer Zugänge in der Kolleg-Forschungsgruppe hohes Potential zuzumessen ist. Zum Niederschlag nichtkanonischer Motive in hymnographischen Traditionen bestehen erst einzelne Studien (OLKINUORA 2015); die Rezeption im Westen wurde stichprobenartig mit großem Gewinn erforscht (ROSE 2009). Unter anderem die durchaus bemerkenswerte Bedeutung nichtbiblischer Traditionen in generell weitgehend von kanonischen Texten geprägten Gesangscorpora nicht zuletzt der römischen Liturgie wurde noch kaum erhoben (BUCHINGER 2009).

2.3 Leitfragen und Ziele

Wie deutlich wurde, lässt sich das als Heterotopien verstandene Phänomen alternativer Autoritäten im spätantiken Christentum nicht durch einen der formulierten Zugänge alleine angemessen erfassen;

erst ihr Zueinander, Miteinander und Ineinander erschließt die Komplexität des literarische, materiale und rituelle Dimensionen umfassenden Diskursraums, in dem sich nicht-kanonische Traditionen, deren Ausdrucksgestalt und Kommunikationszusammenhänge als „wirksame Orte“ erweisen.

(a) Der erste Zugang der Forschungsgruppe geht von den oben beschriebenen literarischen Traditionen – mit einem vorläufigen Fokus auf den in 2.2 (a) differenzierten Schriftengruppen (1) bis (3) – aus, die vor dem Hintergrund des Formulierten als Heterotopien „jenseits des Kanons“, aber in unterschiedlichen Beziehungen zum Kanon bzw. zu kanonischen Schriften stehend verstanden werden. Es ergeben sich folgende Leitfragen: Inwiefern lassen sich die genannten außerkanonischen Schriften bzw. „christlichen Apokryphen“ im oben definierten weiten Sinne als Autoritäten jenseits des biblischen Kanons deuten? Welche Funktion kommt ihnen in ihren Entstehungskontexten zu? Welche Funktionen lassen sich in Formen ihrer greifbaren Rezeption erkennen? 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? Gleichzeitig zeigen sich Verschränkungen mit den beiden anderen Zugängen: Inwiefern konstruieren die genannten Schriften Zusammenhänge zu Gegenständen und Orten materialer Kultur? Und inwiefern bezeugen oder generieren sie rituelle Praktiken der Verehrung dieser Gegenstände und Orte?

(b) Der zweite Zugang setzt bei der materialen Kultur und hier primär bei Objekten an, durch deren Präsenz, Gebrauch und Bezug zu literarischen Traditionen wie auch zu rituellen Vollzügen sich apokryphe Überlieferungsbestände als Heterotopien manifestieren. Dabei stehen folgende Fragen im Mittelpunkt: In welchem Verhältnis stehen Objekte, aber auch Bilder, zu biblischen und außerkanonischen Texten? Welche Bedeutung kommt dabei den archäologischen Kontexten und der Kollokation von biblischen und nichtbiblischen Motiven zu? In welchen Funktionen erscheinen in den literarischen Quellen materiale Objekte als parabiblische Bedeutungsträger? Inwiefern entfalten „Dinge“ ihr Bedeutungspotential insbesondere auch in der Performanz ritueller Vollzüge?

(c) Die Liturgie der Kirche ist eine dritte, bislang unterschätzte Heterotopie alternativer Autoritäten im spätantiken Christentum. Der dritte Zugang geht folgenden Leitfragen nach: Welche nichtkanonischen Schriften erwiesen sich als ritensproduktiv und, umgekehrt, welche sind aus liturgischen Traditionen generiert? Welche materialen Ausdrucksformen, Ausgangspunkte und Kommunikationselemente sind darin von Bedeutung? Wie verschränken sich in der monumental gestalteten oder auch nur in der Performanz des Ritus evozierten Sakraltopographie und in den Rhythmen liturgischer Feiern kanonische und alternative Traditionen?

Neben Schwerpunkten auf großen stilbildenden Zentren (v.a. Jerusalem und Palästina) und Regionen von großer Traditionsdichte (Kleinasien) bietet das Format der Kolleg-Forschungsgruppe die Chance, einerseits auf bislang vernachlässigte Forschungsfelder in Ost und West auszugreifen, andererseits das kritische Methodenrepertoire nach den jüngsten Paradigmenwechseln der beteiligten Disziplinen im interdisziplinären Dialog substantiell weiterzuentwickeln.

Die Kolleg-Forschungsgruppe zielt also nicht nur auf eine materiale Erweiterung disziplinärer Diskurse, sondern auf einen kategorialen Forschungsfortschritt durch Integration der verschiedenen Zugänge. Nicht nur der Umfang des Quellenmaterials, das durch EinzelforscherInnen nicht erfasst werden kann, sondern gerade auch die Komplexität der innovativen Fragestellungen erfordert die integrale Einbindung externer Fellows mit ihrer interdisziplinären Expertise und ihrer Erfahrung in unterschiedlichen internationalen Wissenschaftskulturen. Im Gegenzug schaffen Forschungsdesign und Organisation der Kolleg-Forschungsgruppe Strukturen für die Entfaltung und Vernetzung der durch die Fellows eingebrachten Forschungsanliegen. Der so entstehende Diskursraum soll für die

Bedeutung alternativer religiöser Autoritäten im spätantiken Christentum sensibilisieren und deren Verständnis auf eine qualitativ neue Ebene heben.

2.4 Eigenprojekte der Antragsteller

Jeder der Antragsteller plant eine wissenschaftliche Monographie; daneben sollen Beiträge in Aufsatzform entstehen, die z.T. aus Vorträgen in den geplanten Symposien und Workshops hervorgehen. Für einige dieser Beiträge ist an Co-Autorschaft mit den Mit Antragstellern, in einigen Fällen auch an Co-Autorschaft mit Fellows gedacht.

2.4.1

Tobias Nicklas plant im beantragten Zeitraum die Erarbeitung einer Monographie, die thematisch am ersten Zugang über literarische Traditionen ansetzt und dabei vor allem die oben genannte Textgruppe (1) in den Fokus nimmt. Die Monographie geht der Frage nach, inwiefern bestimmte Apokryphen die Entstehung antiker christlicher Erinnerungslandschaften im oben beschriebenen Sinne spiegeln und generieren. Aufbauend auf Detailvorarbeiten des Autors soll nach einer forschungsgeschichtlichen Einleitung zur grundlegenden These der Forschungsgruppe vorstoßen werden, dass auch da, wo der biblische Kanon definiert ist, „andere Räume“ bleiben, die nicht durch die Autorität kanonischer Schriften alleine besetzt werden können. Die Hauptteile des Bandes erschließen, exemplarisch anhand von konkreten Textbeispielen vorgehend, Dimensionen solcher durch außerkanonische Literaturen bestimmten Heterotopien. Anhand verschiedener Beispiele von spätantiken, in der bisherigen Forschung wenig berücksichtigten Apostelerzählungen (in einem weiten Sinne) einerseits (vgl. dazu aber die sich deutlich zeigende Verschiebung ihrer Bedeutung zwischen DE SANTOS OTERO 1997, GEOLTRAIN/KAESTLI 2005 und BURKE/LANDAU 2016b) und Pilgerliteraturen andererseits soll die Bedeutung apokrypher Erzählungen für die Entstehung und Dynamik christlicher Erinnerungslandschaften illustriert werden, welche wiederum auf unterschiedliche Weisen Selbstverständnis, Ansprüche, Ordnungen und Selbstvollzüge der regionalen Teil- und Ortskirchen, die sich auf sie beziehen, spiegeln. Die Teilkapitel beziehen sich auf Schriften, welche sich wenigstens grob Regionen der Alten Kirche zuordnen lassen. Zu denken ist an den lateinischen Westen, in dem neben Rom auch Gallien und Spanien wenigstens knapp anzusprechen sind, Kleinasien (mit einem Fokus auf Johannes- und Marien-traditionen), Syrien und Palästina, Griechenland, Alexandria und Ägypten sowie (in Zusammenarbeit mit Fellows) womöglich Regionen des Kaukasus (Armenien, eventuell Georgien).

Über die geplante wissenschaftliche Monographie hinaus entsteht in Kooperation mit Mitgliedern des Ostbayerischen Schriftstellerverbands unter Federführung von Carola Kupfer eine Publikation für ein breiteres nichtwissenschaftliches Publikum, in der Apokryphen, die in unterschiedlicher Weise Aspekte der Geburt und Kindheit Jesu thematisieren, vorgestellt, neu erzählt und in ihrer kulturellen Bedeutung seit der Antike beleuchtet werden.

2.4.2

Die von **Andreas Merkt** im Diskursraum des Kollegs zu leistende Forschungsarbeit soll ebenfalls primär in die Erstellung einer Monographie münden. Dabei geht es einerseits darum, die Forschung in einzelnen Punkten weiterzuführen, die zahlreichen disparaten Ergebnisse von Einzelstudien metaanalytisch auszuwerten und einen grundlegenden Beitrag zur Bedeutung materialer Kultur im spätantiken Christentum und darüber hinaus für das Verständnis religiöser Kommunikation überhaupt zu leisten. Es soll gezeigt werden, dass religiöse Objekte, so oberflächlich und nebensächlich sie

erscheinen mögen, als Repräsentationsmittel zentraler religiöser Ideen und Kristallisationspunkte grundlegender theologischer Diskurse fungierten. Gleichzeitig eignet sich das Thema in besonderer Weise dazu, für ein breiteres Publikum aufbereitet zu werden und einer auch in der Spätantike schon nachweisbaren, in der Gegenwart aber verstärkten Entfremdung der Theologie von der medial vermittelten Religion entgegenzuwirken. Unter dem Arbeitstitel „Gottes Dinge: Religiöse Sachgeschichten von den Windeln Jesu bis zu den Schlüsseln des Himmelreiches“ sollen nach einer Einleitung zu „Heiligen Dingen und Orten – Zeichen und Riten – Bibel und ‚Apokryphen‘“ einzelne religiöse Objekte der spätantiken Christenheit in ihren historischen, narrativen und rituellen Kontexten beschrieben und ihre Funktion in theologischen und kulturellen, sozialen und politischen Diskursen aufgezeigt werden. Ein provisorischer Aufriss umfasst folgende Einzelstudien:

- 1) Der Finger des Thomas und der Gürtel Mariens: Glaube und Zweifel – Körper und Geist
- 2) Wunderwindeln und Präputium: Jesus – Gott und Mensch, Kind und Jugendlicher, Jude
- 3) Brief und Bild: Jesus als Autor und Ikone. Eine nicht nur syrische Geschichte
- 4) Die Tinte des Pilatus und die Passion des Kaisers: Macht und Demut
- 5) Das Kreuz: Transformationen eines Symbols, Mobilität und Universalität
- 6) Ketten, Schlüssel und Thron: Macht und Martyrium, Apostelsitz und Bischofsstuhl
- 7) Translationen und Transfer – Mobilität und Mission: Die Reliquien des Stephanus
- 8) Thekla und Maria: Weibliche Stimmen?

Ein abschließendes Resümee soll dann grundlegende und übergreifende Themen wie Spiel und Ernst, Logik und Paradoxie, Autorität und Freiheit, Idee und Materialität erörtern.

2.4.3

Harald Buchinger plant eine Monographie zur Jerusalemer Liturgie der Spätantike, wo einerseits die Verschränkung kanonischer und nichtkanonischer Traditionen besonders gut zu beobachten ist und in der andererseits literarische Überlieferung, rituelle Aktualisierung und materiale Kultur in ein außerordentlich intensives Wechselspiel treten. Gemeinsam mit dem einschlägig ausgewiesenen Fellow Daniel Galadza (GALADZA 2017) sollen gleichzeitig eine umfassende deutschsprachige Gesamtdarstellung der Jerusalemer Liturgie mit erschöpfendem Apparat und ein für ein breiteres Publikum zugängliches englisches Buch entstehen; die Kolleg-Forschungsgruppe bietet dafür einzigartige Rahmenbedingungen.

Unter dem Einfluss der Pilgerspiritualität entstanden in Jerusalem und seiner Umgebung im dritten Viertel des vierten Jahrhunderts jene Feiern „passend zu Zeit und Ort“ (Egeria), die als Grundstock des liturgischen Jahres in Ost und West rasch so gut wie universale Verbreitung fanden. Auch wenn diese Festzyklen generell nicht zu Unrecht als biblische Gestaltung liturgischer Zeit verstanden werden, zeigt sich bei näherer Betrachtung ein erheblicher Einfluss außerbiblischer Traditionen sowohl in der ersten formativen Phase vor den erhaltenen liturgischen Quellen als auch in der weiteren Entfaltung des liturgischen Jahres: So steht hinter dem Theotokosfest am 15. August vermutlich eine zum Weihnachtsfest in Betlehem konkurrierende, vom Protevangelium Jakobi inspirierte Lokaltradition der Geburt Christi am dritten Meilenstein (VERHELST 2001; AVNER 2016); auch die Höhle der Jüngerbelehrung am Ölberg – Ort einer der drei konstantinischen Kirchenstiftungen – ist zunächst aus apokryphen Traditionen bekannt (Johannesakten). Bemerkenswert ist die Deposition von Reliquien alttestamentlicher Heiliger schon in der ältesten Schicht des Jerusalemer Sanktorale (BUCHINGER 2005),

die wohl nicht ohne die *Vitae Prophetarum* zu verstehen ist (SATRAN 1995). Auch in der späteren Ausdifferenzierung der Sakraltopographie verbinden sich kanonische und apokryphe Traditionen (z.B. in der Kirche am Schafsteich Joh 5, Verkündigung an Maria und Geburt Mariens); besonders prominent sind die apokryphen Überlieferungen über Mariä Entschlafung in Topographie und Liturgie produktiv (nach MIMOUNI 2011 zuletzt SHOEMAKER 2015). Ritualität und Monumentalisierung literarischer Traditionen sowie die Materialisierung der Frömmigkeit in Reliquienkult und Pilgerandenken sind in Jerusalem exemplarisch zu beobachten, in der Rezeption der Feiern außerhalb Jerusalems darüber hinaus die Konstitution einer virtuellen Sakraltopographie in der Performanz der liturgischen Riten.

Trotz der überragenden Bedeutung der Jerusalemer Liturgie für die Entfaltung des liturgischen Jahres fehlt eine wissenschaftlich befriedigende Gesamtdarstellung, die der Vielfalt biblischer und außerbiblischer Traditionen Rechnung trägt; diese Lücke soll im Rahmen der Kolleg-Forschungsgruppe geschlossen werden, wobei unter Rückgriff auf umfangreiche Vorstudien (u.a. BUCHINGER 2005; 2012; zwei internationale Handbuchbeiträge sind im Druck) besondere Synergien in der Zusammenarbeit mit Daniel Galadza (GALADZA 2017), Ute Versteegen (unpublizierte Habilitationsschrift zur Sakralisierung Jerusalems), aber auch mit Stephen Shoemaker (zuletzt SHOEMAKER 2015) und Jerusalemer Kollegen (BITTON-ASHKELONY, IRSHAI, LIMOR) genutzt werden sollen.

2.5 Ergebnispräsentation und Transfer

Entscheidend für die Präsentation der Ergebnisse sind zunächst die geplanten Monographien der drei Antragsteller. Hinzu treten die Publikationen der Fellows, die sich mit eigenen, an die Thematik der Forschungsgruppe angeschlossenen Projekten einbringen. Auch hier sollen Monographien, aber auch Publikationen in Aufsatzform entstehen. Die Ergebnisse der großen Tagungen (wie auch z.T. der kleineren Workshops) sind in entsprechenden Sammelbänden oder als Einzelbeiträge in wissenschaftlichen Zeitschriften (eventuell thematischen Sonderheften) zu publizieren. Initiatoren und Fellows präsentieren Ergebnisse ihrer Arbeit außerdem auf großen internationalen Fachtagungen (z.B. Oxford Patristics Conference, SNTS Jahrestagung, Society of Biblical Literature International und Annual Meetings) und tragen so zur internationalen Sichtbarkeit und interdisziplinären Vernetzung der Kolleg-Forschungsgruppe bei. Darüber hinaus ist es ein besonderes Anliegen, mit allgemein zugänglichen Publikationen ein breites Publikum zu erreichen (konkret s.o. 2.4.).