Editionen und Studien zum *Testamentum Salomonis*

Herausgegeben von
FELIX ALBRECHT

Parabiblica

Mohr Siebeck

Parabiblica

Editiones et Studia

Edited by / Herausgegeben von

Felix Albrecht (Göttingen) · Christfried Böttrich (Greifswald)
Jan Dochhorn (Durham) · Nils Arne Pedersen (Aarhus)
Jacques van Ruiten (Groningen) ·Tobias Thum (München)

Managing Editor / Geschäftsführender Herausgeber

Jan Dochhorn

1

Editionen und Studien zum *Testamentum Salomonis*

Herausgegeben von

Felix Albrecht

unter Mitarbeit von

Jan Dochhorn

Mohr Siebeck

Felix Albrecht, geboren 1981; 2017 Promotion; Arbeitsstellenleiter des Langzeitvorhabens „Die *Editio critica maior* des griechischen Psalters“ an der Niedersächsischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
orcid.org/0000-0003-2511-6475

Jan Dochhorn, geboren 1968; 2003 Promotion; 2007–14 Associate Professor für Neues Testament in Aarhus; Senior Lecturer/Associate Professor für Neues Testament in Durham (Vereinigtes Königreich).

Erschließung und Erhalt von historischem
Kulturgut in Schrift- und Bildform

ISBN 978-3-16-162443-8 / eISBN 978-3-16-162444-5
DOI 10.1628/978-3-16-162444-5

ISSN 2941-2609 / eISSN 2941-2617 (Parabiblica)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2023 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Felix Albrecht / SCHRIFT-BILDER.org, gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden. Die Verwendung der Schrifttype Titus Cyberbit Font für das Georgische erfolgt mit freundlicher Genehmigung von Jost Gippert.

Printed in Germany.

Vorwort

Das *Testamentum Salomonis* (TestSal) erzählt die legendäre Geschichte von König Salomo, der unterstützt von Dämonen den Jerusalemer Tempel erbauen ließ. Alles beginnt damit, dass des Königs Lieblingsdiener vom Dämon Ornias befallen wird, woraufhin Salomo Gott um Hilfe bittet. Diese kommt in Gestalt des Erzengels Michael, der dem König einen magischen Siegelring reicht, welcher seinen Träger dazu befähigt, Dämonen zu rufen und zu binden. Salomo übergibt diesen Ring seinem leidenden Diener und trägt ihm auf, den Dämon zu binden und herbeizuführen. Es folgt Ornias Befragung und Bezwingung durch Salomo. Anschließend überlässt Salomo den Ring dem Dämon Ornias mit dem Auftrag, den Dämonenfürsten Beelzebul zu ihm zu bringen. Beelzebul wird bezwungen und gelobt, Salomo alle unreinen Geister vorzuführen. Salomo ruft einzelne Dämonen, befragt diese nach ihrem Namen, ihrem astrologischen Machtbereich und ihren dämonischen Aktivitäten. Schließlich entlockt er den Dämonen den Namen der ihnen zugeordneten Engel als Gegenmacht, bezwingt sie dadurch und macht sie für den Bau seines Tempels dienstbar. Am Ende wird geschildert, wie Salomo in Liebe zu einer Jebusiterin den Göttern Raphas und Moloch Tempel errichtet und damit von Gott abfällt.

Zur Verortung der Grundschrift des *Testamentum Salomonis* werden in der Forschung mehrere Hypothesen vertreten, die sich allesamt mehr oder weniger an Chester Charlton McCown (1877–1958) orientieren:[1] McCown datiert in der Einleitung seiner bislang als maßgeblich geltenden Edition des *Testamentum Salomonis* dessen Entstehung grob in den Zeitraum 100–400 n. Chr. und näherhin in das frühe 3. Jh. n. Chr. Seines Erachtens repräsentiere Rezension A die älteste Textform. Rezension B gehöre in das 4.–5. Jh. n. Chr., und Rezension C stamme aus dem 12.–13. Jh. n. Chr. Ein neuer, McCown unzugänglicher Textzeuge wird von mir im Rahmen des vorliegenden Bandes editorisch erschlossen (»Neue Textzeugen für das *Testamentum Salomonis*. Teil A: *Codex Athos Kutlumusiu* 148«; Teil B soll zu gegebener Zeit folgen). Ein von Rezension A abhängendes Exzerpt, das eine Kompilation von Exorzismen enthält, die dem *Testamentum Salomonis* entnommen sind, bietet Tommaso Braccini (»Un testimone negletto del Testamento di Salomone. Una nuova edizione dell'esorcismo salomonico contenuto nel manoscritto EBE 825, ff. 8v–12v«). Eine neugriechische Version, die von Rezension B abhängt, hat Jan Dochhorn in einer deutschen Erstübersetzung erschlossen (»Testament Salomos B [ngr.] nach Athen, Εθνική Βιβλιοθήκη, gr. 2011 [saec. 18], ff. 19–40«). In einem weiteren Beitrag geht derselbe Forscher auf die Überlieferungsproblematik des *Testamentum*

[1] Chester Charlton McCown: The Testament of Solomon. Edited from Manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna. With Introduction (Untersuchungen zum Neuen Testament 9), Leipzig 1922; Peter Busch: Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 153), Berlin u.a. 2006, 30, verortet das *Testamentum Salomonis* beispielsweise im Jerusalem des 4. Jhs. n. Chr.; vgl. dazu auch ders., Art. Testament Salomos, in: WiBiLex, erstellt: August 2019 (bibelwissenschaft.de/stichwort/54019), letzter Zugriff: 31.01.2023.

Salomonis ein (»The *Testament of Solomon*: Some Preliminary Remarks«). McCown verdanken wir die Scheidung der Überlieferung in jene drei Rezensionen. Der Optimismus, mit dem McCown nun aber meinte, hinter die Rezensionen zurückblicken zu können, ist verflogen: Zunächst bestehen erhebliche Zweifel daran, dass es McCown gelungen ist, mit seiner Edition den ältesten erreichbaren Text herzustellen. Stattdessen bietet er einen eklektischen Text, der mitunter kaum hinter die byzantinische Sprachgestalt zurückreicht. Immerhin gemahnt zur Vorsicht, dass an keiner Stelle der Überlieferung die alte, durchaus anzunehmende Majuskeltradition erkennbar wird.

Das Verdienst McCowns besteht letztlich darin, dass er diese interessante Schrift der Forschung, auf breiterer handschriftlicher Grundlage als es seine Vorgänger vermochten, zugänglich gemacht, und dabei vor allem der neutestamentlichen Wissenschaft als Quelle erschlossen hat.[2] Der Neutestamentler McCown schildert einleitend zu seiner kritischen Edition von 1922, dass er die Anregung zur Beschäftigung mit dem *Testamentum Salomonis* während seiner Studien in Heidelberg von Adolf Deissmann (1866–1937) erhielt.[3] Die Publikation in der von Hans Windisch (1881–1935) herausgegebenen Reihe »Untersuchungen zum Neuen Testament« mag neben dem von McCown vertretenen *terminus a quo* 100 n. Chr. schließlich dazu beigetragen haben, dass Kurt und Barbara Aland in der Überarbeitung des Bauerschen Wörterbuchs zum Neuen Testament das *Testamentum Salomonis* eingehend (immerhin 420-mal) berücksichtigen.[4] *Das Testamentum Salomonis* weist in seiner Grundschrift durchaus Nähe zum Neuen Testament auf. Ein Interesse der neutestamentlichen Wissenschaft an der Schrift ist daher mehr als berechtigt. Dem geht Jan Dochhorn im vorliegenden Band in einem eigenen Beitrag nach (»Warum das Testament Salomos wichtig ist. Ein Beitrag aus neutestamentlicher Sicht«). Schon Wolf Wilhelm von Baudissin (1847–1926) meinte übrigens im Hinblick auf die Datierung McCowns: »Ein vielleicht anzunehmendes jüdisches Grundwerk könnte noch

[2] Die *editio critica* McCowns weist bei allen Verdiensten eine Reihe von Schwachstellen auf, so dass deutlich wird, wie überholt diese Edition ist und dass eine kritische Neuedition des *Testamentum Salomonis* unter Berücksichtigung der neu hinzugetretenen Textzeugen unabdingbar bleibt. Der vorliegende Sammelband ist zugleich als Vorarbeit im Hinblick auf eine solche wünschens- und erstrebenswerte editio critica maior zu verstehen, die bestenfalls eine Synopse der Rezensionen umfassen sollte. Bis dahin aber müssen wir uns mit der Edition McCowns begnügen.

[3] McCown: Testament (wie Anm. 1), vii–ix, bes. viii.

[4] Walter Bauer u.a.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin u.a. ^{6}1988, vi–vii: »[…] Das Gleiche galt für den dritten Bereich, der hier vollständig zu erfassen war, die frühen neutestamentlichen Apokryphen. Hier war die Lage besonders schwierig, denn Bauer hatte sich (wieder in Nachfolge Preuschens) fast ausschließlich auf Preuschens Antilegomena und Klostermanns Ausgabe in den ›Kleinen Texten‹ gestützt, die modernen Funde und Ausgaben waren fast sämtlich unberücksichtigt geblieben. Natürlich kann darüber gestritten werden, ob und welche neutestamentlichen Apokryphen zu ›unserer Literatur‹ – wie Bauer zu sagen pflegte – gehören. Dazu müssen sie griechisch erhalten sein und aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammen oder mindestens darauf zurückgehen. Aber selbst wo das strittig ist und die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts, ja vielleicht sogar der Anfang des 3. Jahrhunderts als Ursprungszeit in Betracht kommt, sollte doch kein Zweifel daran möglich sein, daß die neutestamentlichen Apokryphen schon wegen ihres Stoffes in die vordere Linie der für dieses Wörterbuch über das Neue Testament hinaus zugrundezulegenden Schriften gehören. Das ist in der 6. Auflage zu realisieren versucht worden […].«

älter sein.«[5] In der Tat ist das *Testamentum Salomonis* auch für die Erforschung des (hellenistischen) Judentums von Bedeutung. Auf diesen Themenkomplex geht Matthew Goff mit seinem Beitrag ein (»The Diabolical Wisdom of Solomon. Assessing the Jewishness of the *Testament of Solomon*«), während Blake Jurgens in einer Untersuchung von TestSal 18 die Provenienzfrage zu klären sucht (»Demonic Decans: An Analysis of Chapter 18 of the *Testament of Solomon*«).

Das *Testamentum Salomonis* ist fast ausschließlich in spätbyzantinischen Handschriften überliefert. Der früheste Zeuge stammt aus dem 14. Jh. n. Chr. (*Cod. Vat. gr.* 1700). Eine Ausnahme bildet die bruchstückhaft erhaltene Dekanliste, die mit der TestSal 18 gebotenen Liste der 36 Dekane übereinstimmt (siehe dazu den bereits erwähnten Beitrag von Blake Jurgens). Einige Verse dieser Liste sind in einem fragmentierten Papyrus der Österreichischen Nationalbibliothek überliefert.[6] Dieser um 500 n. Chr. entstandene Papyrus, dessen Text der Rezension B des *Testamentum Salomonis* nahesteht, setzt jedoch nicht zwangsläufig die Existenz des *Testamentum Salomonis* zur Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends voraus. Der Papyrus zeigt im Grunde genommen nur, dass die im Hintergrund stehende astrologische Tradition Jahrhunderte vor dem Einsetzen der uns erhaltenen griechischen Handschriften des *Testamentum Salomonis*, die von wildgewachsener Textüberlieferung und heterogener Textgestalt zeugen, nachweisbar ist. Aufgrund der starken Verwilderung des Textes und angesichts der Tatsache, dass deutlich voneinander abweichende Rezensionen vorliegen, ist die Grundschrift des *Testamentum Salomonis* nicht ohne Weiteres zu erheben. Wenngleich natürlich mit dem Wiener Papyrus ältere Tradition aufscheint, die ein Schlaglicht auf die weit hinter die byzantinische Überlieferung zurückreichende schriftliche, möglicherweise aber auch mündliche Vorgeschichte des *Testamentum Salomonis* wirft, so bleibt die Geschichte des Textes vor der Aufspaltung in die besagten Rezensionen nach wie vor weitestgehend im Dunkeln.[7]

---

[5] Wolf Wilhelm von Baudissin: Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte, hg. v. Otto Eissfeldt. Bd. 2, Die Herkunft des Gottesnamens Kyrios in Septuaginta, Gießen 1929, 216 Anm. 1.

[6] Papyri Erzherzog Rainer G 330, G 29436, G 35939; die erhaltenen Verse entsprechen (fragmentarisch) TestSal 18:27–29. 33–40; die *editio princeps* des Papyrus Erzherzog Rainer G 330 besorgte Karl Preisendanz: Ein Wiener Papyrusfragment zum Testamentum Salomonis, in: Eos. Commentarii Societatis Philologae Polonorum 48 (1956), 161–67; die Papyrusfragmente G 29436 und G 35939 publizierte Robert W. Daniel: The Testament of Solomon XVIII 27–28, 33–40, in: Papyrus Erzherzog Rainer. Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Textband, Wien 1983, 294–304; das weitere Papyrusfragment G 21390 publizierte Robert W. Daniel: Testament of Solomon. Addendum to P.Rain.Cent. 39, in: Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik 28 (2013), 37–39 (+ Tafel 5).

[7] Die früheste *Anspielung* auf das *Testamentum Salomonis* findet sich im »Dialog des Christen Timotheus mit dem Juden Aquila« (CPG 7794). Dieser Dialog wird in der neueren Forschung in das 6. Jh. n. Chr. datiert. Der älteste bislang bekannte Textzeuge ist eine Palimpsesthandschrift des 9. Jhs. n. Chr. in rechtsgeneigter Spitzbogenmajuskel, vgl. dazu Maria Luisa Agati/Paul Canart: Le palimpseste du Vaticanus graecus 770 et du Cryptensis A. δ.VI (gr. 389), in: Νέα Ῥώμη 3 (2006), 131–56. In diesem Dialog findet sich ein Hinweis auf das in *TestSal XXVI,4–5* geschilderte Heuschreckenopfer Salomos und ein expliziter Verweis darauf, dass dies in der parabiblischen Tradition, und zwar im Testament Salomos stehe (ἐν τῇ διαθήκῃ αὐτοῦ); vgl. *Dialogus Timothei et Aquilae*, *versio longior* 9,11–13, ed. Robert Gerald Robertson: The Dialogue of Timothy and Aquila. A Critical Text, Introduction to the Manuscript Evidence, and an Inquiry into the Sources and Literary Relationships, Diss. Th.D., Harvard University, Cambridge 1986, xvi.

Diese dunkle Vorgeschichte vermögen zumindest teilweise die im vorliegenden Band behandelten, unter dem Einfluss des *Testamentum Salomonis* stehenden orientalischen Traditionen zu erhellen: Juan Pedro Monferrer-Sala untersucht die arabische Tradition der »Urteile Salomos« und bietet eine Ausgabe derselben mit erstmaliger englischer Übersetzung (»The Testament of Solomon in Arabic. Edition, Translation and Study«). Slavomír Čéplö, Matthew Scarborough und Alin Suciu analysieren die koptische Überlieferung (»The Legend of Solomon and Thabor in Coptic and Arabic«). Natia Mirotadze stellt summarisch die georgische Salomo-Tradition vor (»King Solomon in the Georgian Tradition«). Ausgangspunkt ihrer Untersuchung war die aus dem 19. Jh. stammende Auskunft, dass eine in Gori befindliche Karabadin-Handschrift eine georgische Version des *Testamentum Salomonis* oder eine diesem nahestehende Tradition enthalte. Doch leider scheint die Handschrift verloren, zumindest war sie nicht auffindbar.

Schließlich ist das *Testamentum Salomonis* auch in methodologischer Hinsicht interessant. Während im Falle biblischer Schriften der überlieferte Text und seine Textzeugen in der Regel das Ergebnis literarischen Wachstums darstellen, das oftmals nur mühsam rekonstruiert oder auch bloß postuliert werden kann, ist es im Falle vieler parabiblischer Schriften möglich, anhand von teilweise deutlich divergierenden Textzeugen den Prozess und die Prozesshaftigkeit literarischen Wachstums zu beobachten. Das *Testamentum Salomonis* ist Paradebeispiel einer solchen parabiblischen Schrift, deren literarische Entwicklungen textkritisch ablesbar sind. Bei der Beschäftigung mit dem *Testamentum Salomonis* sind Literar- und Textkritik also gleichermaßen gefragt, wobei die methodischen Grenzen verschwimmen.[8]

Der vorliegende Band, der zugleich den ersten Band einer neuen Reihe bildet, versammelt ganz im Sinne der von Jan Dochhorn in seinen »Überlegungen zu der neuen Reihe ›Parabiblica‹« beschriebenen Reihenphilosophie sechs editionsphilologisch ausgerichtete Beiträge und vier Studien zum *Testamentum Salomonis*.

Herzlicher Dank gilt in ganz besonderem Maße allen Beitragenden, und zwar insbesondere dafür, dass sie den langjährigen Entstehungsprozess des vorliegenden Bandes geduldig verfolgt und die Verzögerung der Publikation klaglos ertragen haben. Dank gilt überdies der Schrift-Bilder gGmbH (Berlin) für die finanzielle Unterstützung der Drucklegung und schließlich dem Verlag Mohr Siebeck– namentlich vor allem Frau Elena Müller – für die fachkundige Begleitung sowie Herrn Prof. Dr. Dr. Jan Dochhorn für seine Mithilfe bei der Vollendung des vorliegenden Pilotbandes der Reihe *Parabiblica*.

Göttingen im Januar 2023 *Felix Albrecht*

[8] Gerade die Verquickung der damit verbundenen überlieferungsgeschichtlichen Phasen, namentlich der Literar- und Textgeschichte, hat unlängst Reinhard Müller: Was die Textgeschichte über die Entstehung des Alten Testaments lehren kann, in: Theologische Literaturzeitung 142 (2017), 709–24, hier: Sp. 712–13, sehr treffend im Blick auf die alttestamentliche Textüberlieferung umrissen; diesen Zusammenhang thematisieren in aller Ausführlichkeit auch Reinhard Müller/Juha Pakkala: Editorial Techniques in the Hebrew Bible. Toward a Refined Literary Criticism (Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Study 97), Atlanta 2022.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Jan Dochhorn
Überlegungen zu der neuen Reihe »Parabiblica« 1

I. Editionen und Texttraditionen

Felix Albrecht
Neue Textzeugen für das *Testamentum Salomonis*
(Teil A: *Codex Athos Kutlumusiu* 148) 21

Tommaso Braccini
Un testimone negletto del *Testamento di Salomone*: Una nuova edizione
dell'esorcismo salomonico contenuto nel manoscritto EBE 825, ff. 8v–12v 59

Jan Dochhorn
Testament Salomos B (ngr.) nach Athen, Εθνική Βιβλιοθήκη, gr. 2011
(saec. 18), ff. 19–40 81

Juan Pedro Monferrer-Sala
The *Testament of Solomon* in Arabic: Edition, Translation and Study 95

Slavomír Čéplö, Matthew Scarborough, Alin Suciu
Arabic and Coptic Witnesses to the Transmission of the *Testament of Solomon* in
Christian Egypt: *Judgments of Solomon* and the *Legend of Solomon and Thabor* 149

Natia Mirotadze
King Solomon in the Georgian Tradition 171

II. Studien

Jan Dochhorn
The *Testament of Solomon*: Some Preliminary Remarks 183

Blake Jurgens
Demonic Decans: An Analysis of Chapter 18 of the *Testament of Solomon* 195

Matthew Goff
The Diabolical Wisdom of Solomon: Assessing the Jewishness of
the *Testament of Solomon* 239

Jan Dochhorn
Warum das *Testament Salomos* wichtig ist:
Ein Beitrag aus neutestamentlicher Sicht 265

Stellenregister 271
Handschriftenregister 281
Autorenregister 283
Sachregister 285

Liste der Autoren 289

Überlegungen zu der neuen Reihe »Parabiblica«

Jan Dochhorn

Ans Licht der Öffentlichkeit tritt hiermit der erste Band einer neugegründeten Reihe »Parabiblica«, die herausgeberisch betreut wird von Felix Albrecht (Göttingen), Christfried Böttrich (Greifswald), Nils Arne Pedersen (Århus), Tobias Thum (München), Jacques van Ruiten (Groningen) – und von mir, Jan Dochhorn (Durham), als Hauptherausgeber. Die Reihe wird sowohl Sammelbände als auch Monographien umfassen und Raum für editorische Arbeiten sowie religionshistorische und rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen bieten.

I. *Parabiblica* – Was ist das?

Unter *Parabiblica* sollen hier Literaturwerke verstanden werden, die eine bereits vollständig oder mindestens überwiegend bestehende biblische Erzählwelt besiedeln[1], wie sie sich für uns in den je nach Kirche verschiedenen *Corpora* des Alten Testaments bzw. im Tenakh oder aber im Neuen Testament findet: Der Begriff setzt nicht notwendigerweise einen Kanon voraus, wohl aber eine autoritativ verstandene erzählerische Referenzwelt. Zu den *Parabiblica* können damit Schriften gehören, für die es ein Altes oder Neues Testament bereits gab (so etwa das Testament Jakobs, ein Buch aus der koptischen Kirche, das im 10. Jahrhundert nach Christus verfaßt wurde)[2], aber auch solche, die älter sind als mehr oder minder abgeschlossene Kanonisierungsprozesse (etwa die *Assumptio Mosis*, die zur Zeit des Archelaos entstanden sein dürfte).[3] Gemeinsam ist ihnen der Bezug zu einer narrativen Welt, die als biblisch bezeichnet werden kann, in

[1] Der Begriff »Parabiblica« hat seine Vorgeschichte vor allem in der Qumranforschung, und ich verdanke ihn persönlich Mitteilungen von Armin Lange in Seminaren. Zum Begriff »parabiblische Literatur« vgl. z.B. Armin Lange: The Parabiblical Literature of the Qumran Bible and the Canonical History of the Hebrew Bible, in: Shalom M. Paul u.a. (Hg.): Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov (Supplements to Vetus Testamentum 94), Leiden etc. 2003, 305–21; Daniel K. Falk: The Parabiblical Texts. Strategies for Extending the Scriptures in the Dead Sea Scrolls (Companion to the Qumran Scrolls 8; Library of Second Temple Studies 63), London/New York 2007.

[2] Vgl. Jan Dochhorn: Testament Jakobs (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Neue Folge 1/7), Gütersloh 2014.

[3] Vgl. Jan Dochhorn: Zur Krise der Gerechtigkeit im frühen Judentum. Reflexionen über das Entstehungsmilieu des frühen Christentums, Biblische Notizen 155 (2012), 77–111, speziell 88–100. Mit der Datierung unter Archelaos weiche ich nicht stark von einem schon länger existierenden Opinio communis ab, welche die Ass Mos um die Zeitenwende entstanden sein läßt, vgl. etwa Carl Clemen: Die Himmelfahrt Moses, in: Emil Kautzsch: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments (2 Bände), Tübingen 1900, II, 311–31, speziell 313–14.

der sie sich ansiedeln, etwa dahingehend, daß sie sich aus ihr legitimieren (etwa wenn Salomo zum Verfasser von alchemistischen Schriften oder Lithika wird)[4] oder diese neu gestalten – bis hin zur Nichtwiedererkennbarkeit des Gestalteten (etwa wenn Salomo im Testament Salomos überwiegend der Herrscher der Dämonen ist) – oder ihr Reminiszenzen entlehnen, die auch sehr flüchtig sein können (etwa wenn in der *Narratio Zosimi*, einer Mönchsgeschichte, die Rechabiter als nackend lebende Selige erscheinen, die jenseits des Ozeans weilen und vor allem an die Brahmanen aus der Alexandersage in stoisch-kynischer Wahrnehmung erinnern).[5] Der Konnex mit der biblischen Erzählwelt kann eng sein (so etwa im Falle der Apokalypse des Mose, die weitgehend narrative Auslegung von Gen 3 ist[6], oder des Testaments Hiobs, das auf minutiöser Arbeit mit der Rahmenerzählung des Hiobbuches beruht)[7], er kann aber auch sehr locker sein (so im Falle der *Narratio Zosimi*, wo der Anschluß an die Bibelwelt fast ausschließlich in der Identifikation der Seligen mit den Rechabitern besteht). Der Anschluß an Biblisches kann erzählerisch sein (etwa beim Test Hiob), aber auch nicht-erzählerisch (etwa wenn mit Salomo Psalmen oder Oden assoziiert werden). Das Verhältnis zum Biblischen kann das einer mehr oder minder originellen Auslegung sein, von der Bibelnacherzählung (Jubiläenbuch, Pseudo-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum*) bis hin zu Erzählwerken, die auf narrativ-exegetischer Arbeit an einer biblischen Referenzerzählung beruhen und dabei deren Struktur kaum oder nur schwer erkennbar widerspiegeln (Test Hiob, Apc Mos). Vielfach ist die Angst vor der Lücke ein entscheidendes Motiv: Was der Bibeltext offen läßt, füllt späteres Erzählen aus, in *Parabiblica* genauso wie in der Haggada.[8] Der Bibelbezug kann auch korrigierend sein oder zumindest von uns so wahrgenommen werden (beispielsweise, wenn im Jubiläenbuch nicht JHWH, sondern der Fürst der Anfeindung Mose zu töten versucht, vgl. Lib Jub 48,2–3 // Ex 4,24–26), er kann sogar in direktem Widerspruch bestehen (z.B. gegen Moses in der Genesisauslegung des Johan-

[4] Zum salomonischen Schrifttum vgl. Karl Preisendanz: Art. Salomon, Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Supplementband 8 (Stuttgart 1956), 660–704, speziell 699–700 (Alchemistisches); 702 (Lithika). Es gibt hier auch Neues zu entdecken, wie künftig wohl Publikationen von Felix Albrecht zu diesem Forschungsgebiet zu entnehmen sein wird.

[5] Vgl. Jan Dochhorn: Die Narratio Zosimi (CAVT 166): Ein Vorbericht, in: Eibert Tigchelaar (Hg.): Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 170), Leuven 2014, 389–448.

[6] Vgl. Jan Dochhorn: Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar (Texte und Studien zum antiken Judentum 106), Tübingen 2005. Eine meiner Hauptthesen besteht darin, daß in der Apc Mos an hebräischem Bibeltext (und dem Jubiläenbuch) exegetisch gearbeitet, Septuagintaüberlieferung aber zitiert wird.

[7] Vgl. Jan Dochhorn: Das Testament Hiobs als exegetischer Text. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Hiob-Septuaginta, in: W. Kraus/M. Karrer (Hg.): Die Septuaginta – Texte, Theologien, Einflüsse (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 252), Tübingen 2010, 671–88. Das Testament Hiobs beruht auf exegetischer Arbeit an der Septuaginta, nimmt aber auch Traditionen auf, die sich exegetischer Arbeit an hebräischem Bibeltext verdanken.

[8] Zu der Methode des Lückenschließens vgl. Bernhard Heller: Die Scheu vor Unbekanntem, Unbenannten in Agada und Apokryphen, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 83 (1939), 170–84.

nesapokryphons)[9], aber auch in der fast phantasielosen Übernahme von Material (so vielfach im Testament Jakobs).

All dieses begegnet auch außerhalb von Literaturwerken, die als Ganzes parabiblisch angelegt sind, etwa in der bereits erwähnten Bibelhaggada der jüdischen Traditionsliteratur[10], auch bei Kirchenvätern (die ja vielfach Parallelen zur Haggada aufweisen).[11] Vielfach wird es sich als sinnvoll erweisen, eher von Parabiblizität in einem Literaturwerk zu sprechen als von dem Literaturwerk als *Parabiblicum* – eben wenn Parabiblisches eher einen Einschlag darstellt als ein Konstitutivum, vielleicht auch, wenn wie bei der erwähnten salomonischen Literatur nur eine oberflächliche Legitimationsstrategie durch Zuschreibung an biblische Autorschaft vorliegen sollte.

Parabiblica können unterschiedliche religiöse Provenienz haben: Samaritaner, Juden, Christen, Muslime können die Verfasser sein;[12] nicht zu unterschlagen sind die Schriften von Nag Hammadi und ihnen ähnliche koptische Funde (*Pistis Sophia*, Judasevangelium etc.). Auch Manichäer kommen als Autoren in Betracht: Die Mani-Biographie im Kölner Mani-Kodex etwa referiert eine Reihe von Visionen (von Adam, Seth, Enos, Henoch), die einander und den visionären Erlebnissen Manis recht ähnlich scheinen, so daß manichäische Verfasserschaft hier nicht auszuschließen ist.[13] Mit Einschränkungen sind Mandäer zu nennen, wo vielleicht eher von Parabiblizität zu reden wäre[14], mit ähnlichen Vorbe-

---

[9] Vgl. Apcr Joh II,13,20; 22,22; 23,3; 29,6 par nach Michael Waldstein/Frederik Wisse: The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2 (Nag Hammadi and Manichean Studies 33), Leiden 1995, Synopsis 35; 59; 61; 76. Das *Apokryphon Johannis* ist dem Johannes Zebedäus zugeschrieben und somit zunächst einmal ein neutestamentliches *Parabiblicum*, inhaltlich aber ist es zu einem guten Teil narrativ-exegetische Arbeit an der Genesis. Der inhaltliche Bezug zum AT kann wohl am Besten mit dem unten zu erörternden Begriff der Parabiblizität eingefangen werden.

[10] Bibelhaggada arbeitet vielfach auf ähnliche Weise narrativ-exegetisch mit biblischen Texten wie etwa die Apc Mos, das Test Hiob und andere hier erwähnte alttestamentliche *Parabiblica*, vgl. Heller (wie Anm. 8).

[11] Für patristische Parallelen zu jüdischer Bibelhaggada vgl. Émilien Lamirande: Étude bibliographique sur les pères de l'église et l'aggadah, Vigiliae Christianae 21 (1967), 1–11.

[12] Als Beispiel für Parabiblica aus der samaritanischen Literatur vgl. das Buch Asatir und eine Geschichte vom Tod des Mose bei Moses Gaster (Hg.): The Asatir. The Samaritan Book of the »Secrets of Moses« Together with the Pitron or Samaritan Commentary and the Samaritan Story of the Death of Moses, London 1927. Einen speziellen Fall dürfte das samaritanische Buch Josua darstellen, eine Chronik, die Israel-Geschichte abdeckt, welche bei den Samartitanern gerade nicht kanonisch erfaßt ist, vgl. Th. Guil. Joh. Juynboll (Hg.): Chronicon Samaritanum Arabice Conscriptum cui est Titulus Liber Josuae, Leiden 1848; Moses Gaster (Hg.): Das Buch Josua in hebräisch samaritanischer Rezension, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 62 (1908), 209–79; 494–549; Alan D. Crown: The Date and Authenticity of the Samaritan Hebrew Book of Joshua as Seen in its Territorial Allotments, Palestine Exploration Quarterly 96 (1974), 77–100. Vgl. auch die Gebete des Mose und Josua bei Julius Henricus Petermann: Brevis linguae Samaritanae grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario (Porta Linguarum Orientalium 3), Karlsruhe etc. 1873, Chrestomathia, 12–17. Zur Orientierung über die Samaritaner vgl. etwa Ferdinand Dexinger/Reinhard Pummer (Hg.): Die Samaritaner (Wege der Forschung 604), Darmstadt 1992 (dort Literatur und auch der Beitrag von Crown).

[13] Vgl. Ludwig Koenen/Cornelia Römer (Hg.): Der Kölner Mani-Kodex (Papyrologische Texte und Abhandlungen 35), Bonn 1985, 92–143 (f. 47–72 im Kodex).

[14] In der mandäischen Literatur scheinen Bezüge zur biblischen Erzählwelt zuweilen durch, allerdings in starker Verfremdung und überlagert durch eine Vielzahl anderer Akteure. Das erste Buch des Rechten Ginza etwa, dem eine synoptische Parallele im zweiten Buch des Rechten Ginza entspricht, bie-

halten auch mehr oder minder pagane Magier (so etwa im Falle des achten Mosebuchs)[15], Alchemisten und Astrologen[16], und damit sind wohl noch nicht alle Möglichkeiten genannt.

---

tet in chronologischer Reihenfolge immer wieder biblische Einsprengsel; in Ginza r 1,201 wird schließlich von Enôš Uthra in etwa dasjenige berichtet, was Christen von Christus zu erzählen pflegen (er kam zur Zeit des Pilatus, heilte Aussätzige etc.); wenigstens von einer Reminiszenz an parabiblische Literatur, von Parabiblizität, polemischer Parabiblizität wird man hier sprechen können (zum Begriff Parabiblizität siehe unten). Vgl. Mark Lidzbarski: Ginzā. Der Schatz oder Das große Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt (Quellen der Religionsgeschichte, Band 13, Gruppe 4), Göttingen 1978. Speziell Adam ist präsent (wie bei einer gnostischen Glaubensgemeinschaft wohl nicht verwunderlich) – bis in die neueste Zeit, vgl. die neumandäischen Adamerzählungen bei Rudolf Macuch: Neumandäische Chrestomathie mit grammatischer Skizze, kommentierter Übersetzung und Glossar (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie 18), Wiesbaden 1989, 104–47.

[15] Das achte Buch Moses, ein theurgischer Text mit einer (äußerst frei) an den biblischen Schöpfungsgeschichte angelehnten Kosmogonie, ist zusammen mit diversen Zauberrezepten in zwei Rezensionen bezeugt durch den Papyrus Leiden, Rijksmuseum van Oudheden, J 395 (4. Jh. n. Chr.), vgl. Papyrus Nr. 13 bei Karl Preisendanz (Hg.): Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri (2 Bände), Leipzig/Berlin 1928–31 (Nachdruck: Stuttgart 1973–74), II, 86–131, speziell die Zeilen 1–253 und 343–734 (unter den Titeln Βίβλος ἱερὰ ἐπικαλουμένη Μονὰς ἢ Ὁγδοὴ Μωϋσέως [Z. 1] und Μοϋσέως ἱερὰ βίβ⟨λ⟩ος ἀπόκρυφος ἐπικαλουμένη ὀγδοὴ ἢ ἁγία [Z. 343–44]). Der Zauberpapyrus ist nach Preisendanz (S. 86) von derselben Hand geschrieben wie der Papyrus Rijksuseum van Oudheden, J 397 (anno 346 n. Chr.), welcher Rezepte zur Fälschung von Metallen enthält und in die Geschichte der Alchemie gehört, vgl. E. Riess: Art. Alchemie, Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung 1 (Stuttgart 1894), 1338–56, speziell 1341–42. Literatur zum achten Buch Moses: Adolf Jacoby: Entstehungsgeschichte der Kosmopoiie des Leidener Zauberpapyrus, Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 10 (1932–1934), 65–92; Michela Zago: L'emploi des noms divins dans la Kosmopoiia (PGM XIII), Mediterranea 4 (2007), 205–17.

[16] Zu Parabiblischem in alchemistischer Literatur vgl. Anm. 4 und Marcellin Berthelot/Charles-Émile Ruelle: Collection des anciens alchimists grecs (3 Bände), Paris 1888 (Nachdruck: Osnabrück 1967), II, 38–39 (ein Rezept des Mose), 39–40 (Labyrinth Salomos), 300–15 (Chemie des Mose); der bibelweltliche Einschlag ist bei diesen Texten eher schwach. In die mittelalterliche Alchemie wage ich mich hier nicht vor. Zu Parabiblischem in den *Astrologica* vgl. allein die Veröffentlichungen im *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* (CCAG), Brüssel 1898–1953 (12 Bände in 20 Faszikeln), etwa 1. ein Selenodromion in Mailand, E 16, 39v–47r (CCAG III [1901], 32–40), das die 30 Tage des Monats mit je unterschiedlichen Ereignissen und Personen überwiegend biblischer Provenienz assoziiert; 2. eine *Epistula Apologetica* des Kaisers Manuel Komnenos aus der Handschrift Rom, Angelicus 17, 1r–9v (CCAG V,1 [1904], 108–25), die interessantes parabiblisches Material enthält; 3. eine kurze Erzählung über Seth, Nimrod und die Astronomie in Codex Paris, gr. 2419, 1r (CCAG VIII,1 [1929], 160); 4. ein Brontologion des Propheten David aus Codex Paris, gr. 2316, 325v (CCAG VIII, 3 [1912], 168–169); 5. eine Danielapokalypse aus Codex Paris, gr. 2316, 380v–418r (CCAG VIII, 3 [1912], 171–179), die astrale Endzeitphänomene betrifft (vgl. Auszüge aus weiteren Textzeugen in CCAG VII, 171; X, 153–55; XII, 153–55); 6. ein Traktat über den Thron Gottes in Codex London, Harleianus 5624, 281r (CCAG IX, 2 [1953], 118–19); 7. eine Ἑρμηνεία τῶν ιβ' σκηπτρῶν τοῦ Σολομῶντος in Codex London, Regius 16 C. II, 50v (CCAG IX, 2 [1953], 127–28); 8. ein Selenodromion des Propheten David und seines Sohnes Salomo in Codex Athen, 1275, 22r–26r (CCAG X [1929], 121–26), das dem von Nr. 1 oben ähnelt; 9. ein Selenodromion aus Codex Madrid, Nationalbibliothek, 4616, 92r–95v (CCAG XI, 2 [1934], 156–62), das die 30 Tage eines Monats ausschließlich mit Personen und Ereignissen aus der biblischen Erzählwelt von Adam bis Samuel assoziiert; 10. ein Exzerpt aus einer Marienapokalypse und ein Dialog zwischen Salomo und Beelzebul (aus dem Testament Salomos?) nach Moskau, Codex Astrologicus 19 (Eigentum von Šangin, dem Verfasser des Katalogs), dort foll. 3r und 35v (CCAG XII [1936], 170–71). Zum astrologischen Schrifttum gehören partiell auch die *Hygromantia Salomonis* (vgl. u.a. CCAG VIII, 2 [1911],

Grundsätzlich ist dabei zu beachten, daß *Parabiblica* in den genannten Tradentenmilieus nicht nur verfaßt, sondern auch von anderswoher übernommen und tradiert und bei der Tradierung vielfach verändert werden. Den größeren Teil dessen, was wir auf das Judentum zurückführen können, haben wir etwa aus christlicher Überlieferung – und dann auch Überformung. Umgekehrt bedeutet dies: Wo wir im christllichen Milieu auf ein *Parabiblicum* des Alten Testaments stoßen, müssen wir uns der Frage stellen, ob hier nicht – vielleicht unter einer dicken Schicht von Christlichem verborgen (aber vielleicht entdeckbar!) – Jüdisches auf uns gekommen ist, mitunter von hohem Quellenwert für die Erschließung des uns vielfach entzogenen vor- und außerrabbinischen Judentums. Die damit verbundene text- und literarkritische Problematik wird noch in § III zur Sprache kommen; sie ist immens und stellt eine der spannendsten Herausforderungen in diesem Forschungsbereich dar.

Und es muß nicht nur *eine* Religion sein, die ein *Parabiblicum* passiert: Das Testament Abrahams etwa dürfte im Judentum entstanden sein, wurde dann von Christen interpoliert und spaltete sich innerhalb des antik-griechischen Christentums in zwei Rezensionen, deren beide Ausläufer im neugriechischen, slavischen und rumänischen Schrifttum finden. Aus der zweiten Rezension heraus entwickelte sich dann auch noch eine koptische Linie, die in die arabische und christlich-äthiopische Überlieferung hinabreichte, um dann schließlich aus der christlich-äthiopischen Überlieferung von den Falascha aufgegriffen zu werden, einer Agaw-Ethnie, die sich als jüdisch verstand und die heute – überwiegend – eine nicht immer heimatliche Heimat in Israel gefunden hat.[17] Über das Buch der Giganten wird man ähnliches erzählen können: In Qumran findet man Fragmente dieser dem Wächterengelbuch im 1 Henoch nahestehenden Komposition, und in Turfan hat man mitteliranische und uigurische Versionen des Gigantenbuches von Mani gefunden, die mit den Qumranfunden zu tun haben. Wie ist Mani an dieses Material gekommen – etwa über die Elchesaiten, bei denen er dem Kölner Mani-Kodex zufolge aufgewachsen ist?[18]

Zur Rezeptionsgeschichte der Parabiblica gehört auch, daß sie in den Handschriften mit hagiographischer oder homiletischer Überlieferung zusammenfließen: Dabei können sich Adhäsionseffekte mit Kirchenvätern ergeben, die eine reiche homiletische Li-

139–65) und das Testament Salomos, wie ja überhaupt Magie und Astrologie miteinander verwoben sind und oft in ein- und demselben Überlieferungszusammenhang begegnen (viele der im CCAG ganz oder in Auszügen veröffentlichten Texte sind schlichtweg magische Rezepte).

[17] Zur Überlieferung des Test Abr bis hin zu den Falascha vgl. Jan Dochhorn: Rezension zu »Martin Heide, Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Version (= Äthiopistische Forschungen 76), Wiesbaden 2012«, Ostkirchliche Studien 65 (2016), 348–62, speziell die Einleitung auf S. 348–53. Die wichtigste Ressource für das Test Abr ist Francis Schmidt: Le Testament grec d'Abraham. Introduction, édition critique des deux recensions grecques, traduction (Texte und Studien zum antiken Judentum 11), Tübingen 1986.

[18] Vgl. die Angaben bei Jean-Claude Haelewyck: Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti (CAVT), Turnhout 1998, § 62 (S. 42–44) und Nils Arne Pedersen: Observations on the Book of the Giants from Coptic and Syriac Sources, in: Samuel N.C. Lieu u.a. (Hg.): Manicheism East and West (Corpus Fontium Manichaeorum; Analecta Manichaica 1), Turnhout 2017, 185–202, der annimmt, daß Henoch-Überlieferungen auch im syrischen Christentum kursierten, jedenfalls in der Frühzeit (ein Indiz könnte das Wort ܥܝܪܐ für »Engel« sein, das im Syrischen vielleicht wegen der Wächterengelüberlieferung Verbreitung fand, vgl. ebenda S. 196); von dort könnte sie zu Mani gelangt sein.

teratur hinterlassen haben bzw. denen eine solche Literatur zugeschrieben wurde, etwa Athanasius, Chrysostomus oder Ephraem Syrus.[19] Vielfach weisen auch diese Schriftsteller oder weisen ihnen zugeschriebene Homilien Eigenschaften von *Parabiblica* auf bzw. sind *Parabiblica*;[20] besonders das reiche bibelerzählerische Schaffen des syrischen Schriftstellers Jakob von Serug, das über die christlich-arabische Literatur bis nach Äthiopien ausstrahlte und dort auch die äthiopischen Juden erreichte, kann unter dieser Perspektive mit Gewinn betrachtet werden.[21] Für die *Parabiblica*-Forschung relevant

[19] Beispiele: 1. Die koptische Sammlung »Testamente der drei Patriarchen« = Test III (bestehend aus dem Testament Abrahams, Testament Isaaks und Testament Jakobs) ist für das Fest der drei Patriarchen am 24. Mesôrê bestimmt und hat somit Affinität zur hagiographischen Literatur. Sie ist dem Kirchenvater Athanasius zugeschrieben, und dies erkennbar sekundär (ihre beiden ersten Bestandteile sind auch außerhalb des Kontextes Test III und ohne Zuschreibung an Athanasius überliefert); wir haben es hier mit Rezipientenpseudepigraphie und mit Kirchenväterpseudepigraphie zu tun, vgl. Dochhorn: Testament Jakobs (wie Anm. 2), 45–46. 2. Die Apokalypse des Mose ist in einem Textzeugen Chrysostomus zugeschrieben worden, vgl. Dochhorn: Apokalypse (wie Anm. 6), 31–32 (über einen Textzeugen der Apc Mos aus der Pariser Nationalbibliothek). 3. Schaller vermutet, daß sich das Testament Hiobs und eine Sammlung von vier pseudochrysostomischen Hiob-Homilien im Laufe der Überlieferungsgeschichte einander beeinflußt haben, vgl. Bernd Schaller: Das Testament Hiobs (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 3/3), Gütersloh 1979, 320 (dort Anm. 154). Zu den pseudochrysostomischen Homilien vgl. Mignes *Patrologia Graeca* (MPG) 56, 563–82. 4. Joseph und Aseneth ist in zahlreichen Textzeugen eine Überlieferungseinheit eingegangen mit einer pseudo-ephraemischen Homilie über Joseph, vgl. Christoph Burchard/Carsten Burfeind/Uta Barbara Fink: Joseph und Aseneth (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 5), Leiden/Boston 2003, 30–32. 5. Die Apokalypse des Sedrach, vollständig überliefert in einem Oxforder Codex und teilweise überliefert in einem aus Athen, erscheint in beiden Textzeugen amalgamiert mit einer pseudo-ephraemischen Homilie über die Liebe; abweichend von anderen Forschern vermute ich, daß hier redaktionelle Absicht vorliegt, vgl. Jan Dochhorn: The Apocalypse of Sedrach, in: Jan N. Bremmer/Veronika Hirschberger/Tobias Nicklas (Hg.): Figures of Ezra (Studies on Early Christian Apocrypha 13), Leuven 2018, 205–25.

[20] Beispiele: 1. Züge parabiblisch-neugestaltenden Erzählens lassen die in der vorhergehenden Anmerkung erwähnten pseudochrysostomischen Hiob-Homilien in MPG 56,563–82 erkennen. Aus einer von ihnen ist ein Hiob-Parabiblicum hervorgegangen, das *uno codice* in Oxford überliefert ist, vgl. Dieter Hagedorn/Ursula Hagedorn (Hg.): Keine Narratio in Iob, in: A. Haltenhoff/F.-H. Mutschler (Hg.), Hortus Litterarum Antiquarum. Festschrift für Hans Armin Gärtner zum 70. Geburtstag, Heidelberg 2000, 211–18; Jan Dochhorn (Hg.): De iusto Job quando venerunt tres amici ut viderent eum (Oxford, Bodleian Library, Holkham 24 [olim 90], 173v–75r), Zeitschrift für antikes Christentum 10 (2007), 187–94. Meines Erachtens ist dieser Text durchaus eine *Narratio in Job*, nur daß sie nicht als Erzählung entstanden ist, sondern im Wesentlichen das Exzerpt einer überwiegend erzählerischen Passage aus einer Homilie darstellt. 2. Nicht gerade wenige der Ephraem dem Syrer zugeschriebenen Homilien (in Griechisch und in anderen Sprachen) haben parabiblischen/haggadischen Einschlag, so etwa die in Anm. 19 erwähnte Homilie über Joseph und Pseudo-Ephraem, *De Commoratione Abrahae et Sarae in Aegypto* nach Haelewyck: CAVT (wie Anm. 18), § 90 (S. 62), die wohl auf arabisch und sicher auf äthiopisch, auch bei den Falascha, überliefert ist, vgl. Dochhorn: Testament Jakobs (wie Anm. 2), 19–20; 24–33 passim. Griechische Ephraem-Homilien, die in diesem Zusammenhang interessant sein könnten, sind: *Sermo in Danielem prophetam, et in sanctos tres pueros; et in eum qui dicit: »Tempora mala sunt, salvari nequeo«; Sermo de Cain, et de Abel caedo; Sermo I in Abraham et Isaac; Sermo II in Abraham et Isaac; Sermo in Abraham.*

[21] Zu Jakob von Serug vgl. Anton Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922, 148–58. Jakob von Serug zugeschrieben ist auch eine Erzählung vom Tod Aarons, die bei den Falascha überliefert ist, vgl. Haelewyck: CVAT (wie Anm. 18), § 143 (S. 107), ferner der in Äthiopien weitverbreitete Dersana Sanbat, vgl. Max Wurmbrand: Le »Dersâna Sanbat«. Une homélie attribuée a Jacques de Saroug, L'Orient Syrien 8 (1963), 343–94, von

sind auch große historiographisch angelegte Werke, die zugleich Bibelnacherzählung sind, etwa im griechischen und slavischen Bereich die *Palaia historica* (CVAT [wie Anm. 18], § 277), im slavischen Bereich die Tolkovaja Paleja, in der syrischen Literatur die Schatzhöhle (CVAT 11) oder das Buch der Biene und Kebra Negast in der äthiopischen Literatur (das dort entscheidend relevant wurde für die Legitimation der salomonischen Dynastie ab dem 13. Jahrhundert).[22] Nicht zu vernachlässigen ist auch der Bereich der Folklore: Mündliches Erzählgut über Adam gibt es auch auf Neumandäisch (vgl. Anm. 14), Folkloristisches zu Salomo, das der Salomolegende von Kebra Nagast ähnelt, auch auf Tigre[23], und apokryphische Folklore aus Bessarabien ist gerade kürzlich von Florentina Badalanova Geller dokumentiert worden.[24]

Parabiblica können, wie sich bereits vielfach angedeutet hat, unterschiedlichen Zeiten entstammen: Schon die ältesten Bestandteile des 1 Henoch sind *Parabiblica*, auch wenn die Thora, mit deren Erzählwelt sie sich überlappten, zur Zeit ihrer Entstehung noch kein völlig abgegrenztes Profil erhalten haben mag (aber hat sie das denn je?). Als *Parabiblicum* haben ebenso die biblischen Chronikbücher zu gelten: *Parabiblica* sind nicht notwendigerweise außerkanonisch; das erste Henochbuch ist es ja auch nicht, zumindest nicht in Äthiopien.[25] Zu den *Parabiblica* können aber auch sehr späte Literaturwerke gehören, so etwa Falascha-*Parabiblica*, die auch dann, wenn sie – wie gewöhnlich – aus der christlich-äthiopischen Überlieferung stammen, zumeist nicht weiter zurückreichen als in die zweite Periode der äthiopischen Literatur (nach der Gründung der salomonischen Dynastie im 13./14. Jahrhundert nach Christus).[26]

---

dem in irgendeiner Weise das wohl wichtigste Werk der Falascha, Teezâza Sanbat, abhängen wird, vgl. Steven Kaplan: Te'ezáza Sanbat. A Beta Israel Work Reconsidered, in: Shaul Shaked/David Shulman/Gedaljahu Stroumsa (Hg.): Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions Dedicated to R.J. Zwi Werblowsky, Leiden 1987, 107–24. Teezâza Sanbat ist ein Panoptikum biblischer Halakha und Haggada; rezeptionsgeschichtlich ergibt sich hier klar ein Zusammenhang zwischen *Homiletica* und *Parabiblica* – mit der interssanten Note, daß christliche Homiletik hier in jüdisch-parabiblische Literatur überging.

[22] Zum Buch der Biene des Salomon von Bosra (13. Jh.) vgl. Baumstark: Geschichte (wie Anm. 21), 309, zu Kebra Nagast vgl. Ignazio Guidi: Storia della letteratura etiopica, Rom 1932, 45–47; Paolo Marrassini: Art. Kəbrä nägäśt, Encyclopaedia Aethiopica 3 (Wiesbaden 2007), 364–68.

[23] Vgl. Enno Littmann (Hg.): The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum (Bibliotheca Abessinica 1), Leiden/Princeton 1904. Vgl. das Vorwort auf pp. IX–XI daselbst: Littmann erhielt den Text von R. Sundström, für diesen hat ihn ein »evangelist« vom Stamm der Mensa in Gheleb schriftlich niedergelegt, der sie wiederum von einem Angehörigen der Bet-Dyuk hatte, und dieser will sie in Axum gehört haben. Folkloristische Parallelen, ebenfalls aus Äthiopien, werden auf S. 11 aufgeführt.

[24] Vgl. Florentina Badalanova Geller: Kniga suščaja v ustach. Folklornaja Biblija Bessarabskich i Tavričeskich Bolgar, Moskau 2017 (Hinweis von Christfried Böttrich).

[25] Zum äthiopischen Bibelkanon vgl. Peter Brandt: Geflecht aus 81 Büchern. Zur variantenreichen Gestalt des äthiopischen Bibelkanons, Aethiopica 3 (2000), 79–115. In Kanonverzeichnissen erscheint der 1 Hen selten, wohl aber in Bibelhandschriften (ebenda 100). Er findet sich auch in einer altäthiopisch-amharischen Vollbibel aus dem 20. Jahrhundert (eine Offset-Kopie der ursprünglichen Handschrift ist zugänglich unter »Ethiopian Manuscript Microflim Library« (EMML), Nr. 720; 673; 739; in ihr ist die ursprüngliche Reihenfolge der Bücher rearrangiert – mit der Folge, daß ein separater Apokryphenband mit unter anderem 1 Hen geschaffen wurde (wohl unter westlichem Einfluß), vgl. ebenda 111–12. In der von Haile Selassie veranlaßten amharischen Kaiser-Bibel stehen das Jubiläenbuch und 1 Henoch zwischen den Chronikbüchern und Esra, vgl. ebenda 112.

[26] Zum sekundären Charakter der Falascha-Literatur vgl. Steven Kaplan: The Beta Israel (Falasha)

Der Begriff *Parabiblica* läßt auch eindeutig neuzeitliche Literatur zu, etwa das Buch Mormon, das ja schon äußerlich wie eine Bibel aussieht und auch überwiegend bibelbezogen erzählt. Es wäre ganz sicher auch nicht sinnvoll, das Forschungsinteresse mutmaßlichen oder erwiesenen Fälschungen gegenüber zu verschließen:[27] Der Benanbrief, ein Leben Jesu in deutscher Sprache, dessen koptisches Original verschollen ist, herausgebracht durch Max Ernst Edler von der Planitz, gefällig romanhaft und der Gemütslage eines liberalen Protestantismus mit Bedürfnis nach sicherem (!) historischen Grund unter den Füßen freundlich entgegegenkommend[28], kann hier ebenso genannt werden wie ein fragwürdiger koptische Fetzen, den es tatsächlich gibt und in dem – didaktisch dem Trend zur visuellen Verdeutlichung in der akademischen Lehre vorausgreifend oder entsprechend – der Hinweis auf eine Ehefrau Jesu etwas deutlicher zu erkennen ist als der Rest des Textes; er hat wohlwollende Aufnahme bei Experten, unter anderem in Boston, gefunden und ist auf jeden Fall parabiblisch, wie auch immer die Datierungsfrage zu entscheiden ist.[29] Auch echte Jesus-Erzählungen aus der Forschungsliteratur muß man wohl nicht unberücksichtigt sein lassen; vieles von dem, was in Albert Schweitzers berühmter Darstellung zur Leben-Jesu-Forschung referiert wird, erinnert an »apokryphes« Erzählen oder Haggada; so werden in den Werken von Karl Friedrich Bahrdt über Jesus (1782; 1784–1792) ähnlich wie in der Haggada Lücken gefüllt, wenn etwa beim Brotvermehrungswunder, welches – störend für den Rationalisten – das Woher der Brote offenläßt, dem Heiland die Brote aus einer Höhle angeliefert werden, von Essenern, unsichtbar für die Volksmenge gleichermaßen wie für die Apostel (aber nicht für Bahrdt).[30]

---

in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century, New York/London 1992, 73–77, ferner das Beispiel in Anm. 21 des vorliegenden Artikels.

[27] Zum Verhältnis zwischen Fälschung und Parabiblizität bzw. Apokryphizität (zur Begriffsvielfalt s.u.) vgl. Tony Burke (Hg.): Fakes, Forgery and Fiction. Writing Ancient and Modern Christian Apocrypha. Proceedings from the 2015 York University Christian Apocrypha Symposium. Foreword by Andrew Gregory, Eugene (Oregon) 2017.

[28] Zum Benanbrief vgl. die Dokumentation bei Dochhorn: Testament Jakobs (wie Anm 2), 63 (dort Anm. 87) sowie ferner: Jan Dochhorn: Gefälschte Entdeckungen – ein Werkstattbericht (einsehbar auf meiner Akademia-Seite).

[29] Das umstrittene koptische Fragment ist im Internet mühelos einzusehen, vgl. etwa www.uni-muenster.de/news/view.php?cmdid=2966. Besonders deutlich ist auf ihm das Wort ⲧⲁϩⲓⲙⲉ (»meine Frau«) zu erkennen, mit dem Jesus Maria als seine Frau bezeichnet (wohl Maria Magdalene); dieses war dann auch der Auslöser des mit dem Fragment verbundenen Hypes. Es ist Karen King zugespielt worden, und sie hat es veröffentlicht, vgl. Karen L. King: »Jesus said to them „My Wife…"«: A New Coptic Papyrus Fragment, Harvard Theological Review 107 (2014), 131–59. Sie hat die Authentizität zunächst verteidigt, vgl. Karen L. King: Response to Leo Depuydt, »The Alleged Gospel of Jesus's Wife: Assessment and Evaluation of Authenticity«, Harvard Theological Review 107 (2014), 190–93. Zu den Argumenten gegen die Authentizität vgl. die Aufsätze in New Testament Studies 61, Heft 3 (2015). Vgl. die umfassende Dokumentation bei Wikipedia im Artikel »Evangelium der Frau Jesu«. Zur Provenienz vgl. Ariel Sabar: The Unbelievable Tale of Jesus' Wife, The Atlantic 2016/7 (www.theatlantic.com/magazine/archive/2016/07/the-unbelievable-tale-of-jesus-wife/485573/), der Walter Fritz, einen ehemaligen Ägyptologie-Studenten mit einer bewegten Biographie als den Besitzer des Papyrus identifiziert hat und gute Gründe sieht, ihm auch die Verfasserschaft zu attestieren. King hat ihre Ansichten zur Authentizität des Papyrus offenbar revidiert, vgl. Ariel Sabar: Karen King Responds to the »Unbelievable Tale of Jesus' Wife«, The Atlantic 2016/6 (www.theatlantic.com/politics/archive/2016/06/karen-king-responds-to-the-unbelievable-tale-of-jesus-wife/487484/).

[30] Zu Bahrdt vgl. Albert Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu Forschung, Tübingen ^{9}1984 (Nachdruck der 7. Auflage in einem Band), 79–84, zur Brotvermehrung ebenda 82.

Moderne Bibel-Haggada ist vielfach wohl auch das Leben-Jesu Buch von Ernest Renan, dem Schweitzer den fast schon justitiablen Vorwurf gemacht hat, er habe seinen »charmanten Tischler« aus Galiläa mitsamt den »schönen Marien« »aus den Schaufenstern der christlichen Kunsthandlungen der Place St. Sulpice gestohlen«.[31] Ebenso zu erwähnen ist – immerhin als Dokument einer neuen Religion – das Jesus-Buch des Dr. Otoman Zar-Aduscht Hanish, des Propagandisten der Mazdasnan-Religion, der Jesus mit Zarathustrischem amalgamiert (und mit Elementen zeitgenössischer Religiosität wie zum Beispiel Atemübungen, Diäten etc.).[32] Vielleicht kann auch der Roman des Thomas Mann über Joseph und seine Brüder seinen Platz in der *Parabiblica*-Forschung finden oder gar die Josephslegende von Richard Strauss (der eine Programmskizze des Hugo von Hofmannsthal zugrunde liegt), wenngleich sie überwiegend aus Musik besteht.

Freilich stellt sich spätestens hier die Frage, inwieweit der Begriff Parabiblizität hier nicht eher greift denn die Klassifikation eines Werks als *Parabiblicum*: Parabiblizität liegt vor, wenn Techniken des Bibelbezugs begegnen, während für ein *Parabiblicum* vielleicht auch ein biblisches Moment in Pragmatik und Genre zu erkennen sein muß, indem etwa biblische Techniken der Autorschaftskonstruktion eine Fortsetzung finden (keines der biblischen Bücher hat einen Autor, wie wir es in griechischer und dann westlicher Literaturproduktion kennen; eine interessante Ausnahme bildet das Buch Sirach; s.u. § II,4).

Bei allem Interesse für Neueres: Eine Schwerpunktsetzung auf Antike und Mittelalter wird es bei der neugegründeten Reihe dennoch geben; dies deutet schon der Herausgeberkreis an: Wir sind nicht Experten für liberalen Protestantismus, kreative Archäologie oder Neo-Gnosis. Hervorzuheben ist aber die Flexibilität des Begriffs *Parabiblica*: Es läßt sich unter diesem Leitwort einiges Interessante unternehmen, und man kommt kulturgeschichtlich weit herum.

II. Konkurrierende Begriffe

Die mit dem Begriff *Parabiblica* erfaßte Literatur wird anderswo unter anderen Bezeichnungen verhandelt, und das wird sich wahrscheinlich nicht ändern (terminologischer Pluralismus ist nicht nur ein Problem, sondern ermöglicht auch Multiperspektivität):

---

[31] Zu Renan vgl. Schweitzer (wie Anm. 30) 207–18; zum Vorwurf, er habe sakralen Kitsch gestohlen, ebenda 208. Besondere Freude bereitet Schweitzer das Maultier, auf dem Jesus Renan zufolge nicht nur in Jerusalem ritt, »diese[s] im Orient so sanfte[] und sichere[] Reittier, dessen großes und schwarzes Auge, mit langen Wimpern beschattet, viel Sanftmut hat«. Das »langbewimperte Maultier« taucht im Renan-Referat von Schweitzer immer wieder auf; gegenüber der Vorlage hat es möglicherweise an Gewicht gewonnen, falls diese Konventionsmetapher hier erlaubt sein sollte. Kitsch begegnet mir in den älteren Parabiblica eher selten; sie sind – nach meinem ästhetischen Empfinden – oft eher grotesk als süßlich, was immer solche Wahrnehmungen auch für die Sache selbst bedeuten mögen.

[32] Vgl. Otoman Zar-Adusht Hanish: Yehoshua Nazir. Jesus the Nazarite. The Life of Jesus, Los Angeles (California) 1917, vgl. hierzu Adolf Jülicher/Erich Fascher: Art. Benanbrief und ähnliche Leben-Jesu-Fälschungen, Die Religion in Geschichte und Gegenwart^2 1 (Tübingen 1927), 886–88, speziell 887–88.

1. Nicht selten ist von Apokrypha die Rede, wenn an Biblischem orientierte Erzählungen gemeint sind, oder von Apokryphizität zur Bezeichnung dessen, was hier mit dem Begriff Parabiblizität belegt ist. Dabei wird es sicher bleiben: Es gibt beim Verlag Brepols die Zeitschrift »Apocrypha«, und es erscheint in demselben Verlag die Reihe »Corpus Christianorum. Series Apocryphorum«; beide Publikationsorgane sind parabiblischen Texten gewidmet. Doch der Begriff »apokryph« weist Konnotationen auf, die im gegebenen Zusammenhang stören können und es geraten erscheinen lassen, ihm einen anderen mindestens zur Seite zu stellen, der ohne diese Störungsmomente auskommt: »Apokryph« (ἀπόκρυφος) ist traditionell der Gegensatz zu »kanonisch« (ähnlich wie die griechischen Termini νόθος und ἀντιλεγόμενος)[33], und damit sind kanontheoretische Implikationen gesetzt: Die biblischen Chronikbücher erscheinen exkludiert. Und was sollen wir mit dem 1 Henoch und dem Jubiläenbuch machen, die in der äthiopischen Kirche biblisch sind (vgl. Anm. 25) – oder mit der *Assumptio Mosis*, die bei alexandrinischen Kirchenvätern wahrscheinlich einen ähnlich (proto-)kanonischen Status innehatte wie der Judasbrief?[34] Im protestantischen Bereich überlappt sich der Begriff auch mit der Bezeichnung für Sondergut der Vulgata-Überlieferung, das durch *Hebraica veritas* nicht gedeckt ist und daher von Luther aus dem Kanon exkludiert wurde, aber dennoch für »nützlich und gut zu lesen« befunden wurde; für die neue Lutherbibel von 2017 haben Kirche und Wissenschaft (in Gestalt eines Übersetzerteams) ihnen liebevolle Aufmerksamkeit geschenkt, und es scheint, daß man ihren Wert unter Protestanten neuerdings stärker zu schätzen weiß.[35]

---

[33] Νόθος bedeutet herkömmlich »von falscher Herkunft«, ἀντιλεγόμενος »umstritten« und ἀπόκρυφος »geheim«, womit auch eine positive Charakterisierung verbunden sein kann, vgl. Geoffrey William Hugo Lampe: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961 ([12]1995), 154–55 (s.v. ἀντιλέγω); 198–99 (s.v. ἀπόκρυφος); 918 (s.v. νόθος). Zum Sprachgebrauch bei Euseb ist einschlägig *Historia Ecclesiastica* III,25 (Schwartz/Mommsen I, 250–253), wo mit Bezug auf das Neue Testament als ὡμολογούμενα die kanonischen Bücher bezeichnet werden und als ἀντιλεγόμενα, γνώριμα δὲ οὖν ὅμως τοῖς πολλοῖς (»umstritten, aber gleichwohl der Mehrzahl bekannt«) Jak; 2 Petr; 2–3 Joh; Judas, während es dann heißt, daß unter die νόθα auch die Schrift über die Taten des Paulus, der Hirte etc. gerechnet werden sollten (ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφὴ ὅ τε λεγόμενος Ποιμήν κτλ.). Es sieht so aus, als werde bei den Nicht-Homologumena differenziert zwischen weithin anerkannten, von Euseb aber abgelehnten Schriften, und solchen, die nicht eigens als besonders bekannt bezeichnet werden. Zur Verwendung des Wortes ἀπόκρυφος bei Euseb vgl., Eccl Hist IV,22,9 (Schwartz/Mommsen I,372–373), wo er über Hegesipp berichtet, dieser habe über sogenannte apokryphe Bücher behauptet, es seien einige von ihnen zu seiner Zeit durch Häretiker verfaßt worden. Mit dem Wort »apokryph« kann hier ein positiver Anspruch verbunden sein, den Hegesipp widerlegt. Im engeren Sinne kanontheoretisch verwendet den Begriff die Synopse des Athanasius; vgl. den Text bei Theodor Zahn: Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (2 Bände), Erlangen/Leipzig 1888–90, II, 302–19, speziell 317. Sie unterscheidet mit Blick auf das Alte Testament zwischen Antilegomena (*Sapientia Salomonis*, Sirach etc.) und Apokryphen (Henoch, Patriarchen, Gebet Josephs etc.): Erstere sind Werke, die in Septuagintahandschriften vorkommen, letztere solche, denen in der griechischen Kirche kein Erfolg beschieden war. Beim Neuen Testament grenzt dieselbe Synopse indes ohne Differenzierung Apostelakten, Didache und Klementinen als Antilegomena aus, so daß fraglich bleibt, wieviel dem Autor der Synopse angesichts des Nichtkanonischen an begrifflicher Differenzierung gelegen war.

[34] Zu diesem Thema bereite ich eine Studie vor.

[35] Vgl. hierzu Martin Rösel/Christfried Böttrich (Hg.): Die Apokryphen der Lutherbibel. Einführungen und Bibeltexte, Stuttgart/Leipzig 2017.

2. Beliebt ist – zumal in der angelsächsischen Forschung – mit Hinblick auf alttestamentliche *Parabiblica* immer noch die Rede von Literatur des zweiten Tempels (Second Temple Literature). So sehr ich es schätze, daß ich mich auf entsprechende Stellenausschreibungen habe bewerben können (in Deutschland werden eher Lehrstühle mit Schwerpunktsetzung auf dem *Corpus Johanneum* annonciert), so riskant erscheint der Begriff: Er trifft eine Vorentscheidung mit Hinblick auf die Datierung, die sich oft nicht halten läßt: Das Testament Jakobs, das diesem Feld schon zugeordnet wurde, ist höchstwahrscheinlich eher mittelalterlich-koptisch als ein Produkt aus der Zeit des zweiten Tempels; es ist aber sicher ein *Parabiblicum*. Andere Werke hinwieder, bei denen diese Datierung vermutlich paßt, so nach meiner neueren Sicht etwa die Apokalypse des Mose, lassen wenig Interesse am Tempel erkennen:[36] Der Begriff *Second Temple Literature* konnotiert die Vorstellung von einem Kultzentrum in Jerusalem als Zentralmerkmal einer religionsgeschichtlichen Epoche der Religion Israels, die religionsgeschichtliche Arbeit mit Vorurteilen belasten kann.

3. Prominent ist auch die Rede von »Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit«; in der »Neuen Folge« der gleichnamigen Serie (JSHRZ.NF) ist meine kommentierte Übersetzung des Testament Jakobs erschienen, was wissenschaftsorganisatorisch für mich sinnvoll erschien (das Buch hat eine Auflage, die für Arbeiten zur koptischen Literatur des Mittelalters unüblich ist), aber doch ein wenig irreführend wirkt. Es ist bei der Kategorisierung von Literatur darauf zu achten, daß nicht Schriften von vornherein dem Judentum oder auch dem Christentum und anderen Religionen zugeordnet werden; auch hier sind Vorentscheidungen zu meiden und Begriffe zu bevorzugen, die dem Forschungsdiskurs Offenheit gewährleisten.[37] Zu vermeiden ist nicht zuletzt die Irreführung von Neu- und Alttestamentlern, die anderen Forschungsinteressen nachgehen: Bis heute muß manchmal Kollegen nahegebracht werden, daß es ein jüdisches Martyrium Jesajas wohl nicht gab und die Schrift, aus der man es herausoperierte, die *Ascensio Isaiae*, vermutlich von Anfang an als ein christliches Werk komponiert wurde[38] – mit der Folge, daß Parallelen zwischen der *Ascensio* und den Proto- und Deuteropaulinen eher rezeptionsgeschichtlicher Art sind als Dokumente der religionsgeschichtlichen Voraussetzungen des paulinischen Schrifttums.

---

[36] Bekannt sind Traditionen (bei Rabbinen und Kirchenschriftstellern), die den Tempelberg als Ort der Erschaffung Adams identifizieren; zu diesen vgl. Joachim Jeremias: Golgotha (ΑΓΓΕΛΟΣ. Archiv für neutestamentliche Zeitgeschichte und Kulturkunde 1), Leipzig 1926, 38–39. In der Apc Mos findet sich derartiges nicht, warum auch immer. Sie kennt – wohl aus Lib Jub 3,27 – eine Opferhandlung Adams nach der Vertreibung aus dem Paradies (Apc Mos 27–29), erzählt aber nicht von deren Vollzug und lokalisiert sie auch nicht. Der Ort der Erschaffung Adams ist auch sein Grab (Apc Mos 40,6); ein Grab Adams aber wäre auf dem Tempelberg wohl eher hinderlich gewesen.

[37] Problematisch ist in meinen Augen demnach die Rede von »christlichen Apokryphen«, speziell wenn es um Sammelwerke geht. Dies betrifft das Nachfolgewerk des Hennecke-Schneemelcher von Markschies/Schröter: »Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung«, an dem ich mit mehreren Übersetzungen beteiligt bin. Was christlich ist und was nicht christlich, wird sicher vielfach umstritten bleiben; hier Festlegungen zu treffen, belastet die religionsgeschichtliche Arbeit mehr, als wenn man ein Werk als Parabiblicum bezeichnet, das vielleicht anders besser bezeichnet wäre.

[38] Der Umschwung in der Forschungsdiskussion ereignete sich in den 80ger Jahren; maßgeblich waren und sind hier italienische Forscher (Acerbi, Norelli, Pesce, Perrone etc.); zu meiner Sicht der Dinge vgl. Jan Dochhorn: Die Ascensio Isaiae (JSHRZ II,1: Martyrium Jesajas), in: G.S. Oegema: Unterweisung in erzählender Form. Mit Beiträgen von J. Dochhorn, B. Ego, M. Meiser und O. Merk (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit VI,1,2), Gütersloh 2005, 1–48.

4. Nicht eben selten ist von den hier behandelten Werken als den Pseudepigraphen die Rede, wohl vor allem aufgrund von Sammelwerken wie »Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments« von Kautzsch (1900), »The Old Testament Pseudepigrapha« von Charlesworth oder jetzt auch »Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures« von Bauckham/Davila/Panayotov.[39] Auch dieser Begriff hat, vom Vorteil seiner Popularität abgesehen, deutliche Schwächen: Zum einen ist sehr viel anderes in der Weltliteratur pseudepigraph, vom Pseudo-Aristotelicum *De Mundo* über diverse *Hermetica* bis hin zur den pseudepigraphen Paulusbriefen des Neuen Testaments (die wiederum insofern *Parabiblica* sind, als sie sich in einem bereits gesetzten paulinischen und damit autoritativen Referenzrahmen verorten), und zum anderen sind gerade viele sogenannte Pseudepigraphen nicht pseudepigraph. Dies wird oftmals deutlich gerade bei dem, was man die alttestamentlichen Pseudepigraphen nennt: Die *Ascensio Isaiae* hat wie ein kanonisches Prophetenbuch einen anonymen Erzählrahmen; pseudepigraph bzw. pseudo-jesajanisch sind nur die in ihr mitgeteilten Visionen Jesajas (die ca. 70% des Textes ausmachen). Auch das Testament Abrahams ist eine anonyme Erzählung, desgleichen die *Vita Adae et Evae*; gleiches gilt für die *Vitae Prophetarum* (die in der Überlieferung dann vielfach zu Kirchenschriftsteller-Pseudepigraphen wurden).[40] Vielfach führen die sogenannten Pseudepigraphen eher Gattungskonventionen biblischer Literaturproduktion weiter; der Begriff Pseudepigraphen konnotiert demgegenüber eine Diskontinuität, die wahrscheinlich verkehrt ist.

Es wird mit dieser Begrifflichkeit meines Erachtens ein ganz wichtiger Zusammenhang verschleiert, der hier einmal etwas überspitzt zum Ausdruck gebracht werden mag: Die Literatur Israels ist nicht Autorenliteratur, wohl aber um Personen zentrierte Literatur, und das ist sie lange geblieben, in parabiblischem Erzählen und in der Bibelhaggada gleichermaßen wie dann in der um rabbinische Autoritäten zentrierten Literatur; rabbinische und biblische Autoritäten stehen dann nebeneinander in der hebräischen Elia-Apokalypse.[41] Eine frühe Ausnahme ist das Sirachbuch, das erkennbar Autorenliteratur ist; es folgen der Philosoph Aristobul, die Historiographen Eupolemos und Demetrius, der Tragiker Ezechiel und andere griechisch-jüdische Autoren, deren Texte inhaltlich parabiblische Züge tragen, von der Autorenkonstruktion her aber andere Wege gehen als die der herkömmlichen personzentrierten Anonymität.[42] Inwiefern sie damit *Parabiblica* sind, bleibt abzuwägen; im positiven Falle müßte man Josephus und viel-

[39] Vom letztgenannten Werk ist bisher ein Band erschienen, vgl. Richard Bauckham/James R. Davila/Alexander Panayotov (Hg.): Old Testament Pseudepigrapha. More Noncanonical Scriptures, Volume One, Grand Rapids (Michigan)/Cambridge (UK) 2013.

[40] Zu den *Vitae Prophetarum* vgl. Anna Maria Schwemer: Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum (2 Bände) (Texte und Studien zum antiken Judentum 49; 50), Tübingen 1995–96, speziell die Synopse der Rezensionen im Anhang zu Band 1 (die Vit Proph existieren in anonymen Rezensionen, aber auch in Rezensionen des Epiphanius und Dorotheus, von denen mindestens die des Epiphanius kaum orthonym ist).

[41] Vgl. Moses Buttenweiser: Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Litteratur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche. I. Hälfte: Kritische Ausgabe mit Erläuterungen, sprachlichen Untersuchungen, und einer Einleitung, nebst Übersetzung und Untersuchung der Abfassungszeit, Leipzig 1897 (mehr nicht erschienen).

[42] Vgl. die Texte bei Matthew Black: Apocalypsis Henochi Graece/Albert-Marie Denis (Hg.): Fragmenta Pseudepigraphorum quae Supersunt Graeca Una cum Historicorum et Auctorum Judaeorum

leicht sogar Philo einbeziehen, vielleicht überhaupt auch Kommentarliteratur, was die Trennschärfe des Begriffs *Parabiblica* nicht gerade erhöhen und ihm die Flüchtigkeit des Universalen verleihen würde. Es dürfte sich auch hier als sinnvoll erweisen, zwischen *Parabiblica* und Parabiblizität zu differenzieren.

Es zeigt sich, daß über den Begriff *Parabiblica* diskutiert werden kann und muß, gerne auch im Rahmen der neuen Reihe. Die Gefahr der Überdehnung hat sich angedeutet: Innovationen, auch wenn von anderen übernommen, oftmals gerade dann, lösen bei ihren Propagandisten leicht das Phänomen der Inflationierung aus, ein ballonartiges Anschwellen des Intellekts, der neben dem, was ihn neuerdings erfüllt, kaum noch etwas sieht – jenseits seiner selbst bzw. dessen, was ihn erfüllt. Innovation und Inflationierung, Innovation und Imperialismus können im Konnex miteinander stehen, und so soll es hier nicht sein. Gleichwohl, nicht ein Problembewußtsein, das die Grenzen des Aporetischen mühelos streift oder gar überschreitet, ist der hier angestrebte Modus der wissenschaftlichen Kommunikation; eher scheint es erst einmal angebracht, das Potential des Begriffes *Parabiblica* lustvoll auszuschöpfen und dabei lieber mehr zu tun als zu wenig. Man kann so viel mit diesem Begriff machen, gerade weil er so flexibel erscheint: Er benennt Literaturwerke, die sich narrativ in der biblischen Erzählwelt verorten, er umfaßt Werke mit AT-Bezug gleichermaßen wie mit NT-Bezug, er sieht ab von Vorentscheidungen zur Kanonizität, Datierung und religionsgeschichtlichen Zuordnung, ist offen für die Rezeption dieser Werke in unterschiedlichen religiösen und kulturellen Kontexten und vermeidet Festlegungen hinsichtlich der Konstruktion von Autorschaft (im Sinne einer durchgehenden Pseudepigraphizität), auch wenn Werke, die vorrangig als Autorenliteratur zu betrachten sind (Arbeiten von Demetrius dem Chronographen, Josephus, Thomas Mann), wohl ausgegrenzt oder einem weiter verbreiteten Phänomen Parabiblizität zugeordnet werden müssen (letzteres kann dann auch parabiblisches Erzählen innerhalb von Büchern des Neuen Testaments erfassen sowie Bibelhaggada oder Bibelwissen, vielfach auch transformiertes, in der patristischen Literatur).

Nützlich könnte sich der Begriff *Parabiblica* auch darin erweisen, daß er neue Grenzen zieht: Die *Oracula Sibyllina* sind draußen, auch andere von Juden – und Christen? – gefälschte *Pseudohellenica*, etwa Pseudo-Phocylides oder Dichterzitate, die vor allem bei Pseudo-Justin, Clemens von Alexandrien und Euseb begegnen. Für alle diese Werke kann man sich weiter interessieren; sie sind sicher wichtig für die Religionsgeschichte des Judentums, aber es handelt sich nicht um *Parabiblica*; allenfalls Züge von Parabiblizität mögen ihnen eignen (etwa wenn es Dekalogganklänge gibt bei Pseudo-Phokylides). Ich schlage die Sammelbezeichnung »*Pseudo-Auctores Hellenici*« vor.[43]

Mengenmäßig fallen sie nicht so ins Gewicht wie die *Parabiblica*, und damit wird ebenfalls etwas sichtbar, das ohne die terminologische Neujustierung nicht so klar hervortritt: Mag das Judentum der Antike die Erzählwelt der griechischen Dichter und Götter betreten haben, es verblieb doch viel öfter in einer israelitischen Erzählwelt:

Hellenistarum Fragmentis (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece), Leiden 1970, 175–202 (*Historiographi*); 203–28 (*Auctores Judaei Hellenistae*).

[43] Vgl. die Texte bei Denis: Fragmenta Pseudepigraphorum (wie Anm. 42), 148–56 (*Sententiae Phocylidis*); 158–60 (*Epistola Heracliti*); 161–74 (*Pseudo-Auctores Hellenici*) sowie Joh. Geffcken (Hg.): Die Oracula Sibyllina (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, ohne Zählung), Leipzig 1902 (Nachdruck: Leipzig 1967).

Wie hellenistisch war das Judentum wirklich, von dem wir seit Martin Hengel wissen, daß es in Palästina nicht notwendigerweise weniger hellenistisch war als in der Diaspora?[44] Und was bedeutet es, wenn die Christen gerade die parabiblische Literatur zum Alten Testament so stark aufgenommen haben, und bis ins Mittelalter hinein, ja auch danach selber parabiblische Literatur zum Alten Testament verfaßten? Läßt sich das auf die Formel bringen, daß man Literatur produzierte wie das alte Israel, weil man sich selbst als Israel sah, als lebend im Glauben der Patriarchen und Propheten? Es mag sich im Rahmen einer Neujustierung des Verhältnisses von Judentum und Christentum anbieten, heute vorfindliches Christentum als Heidenchristentum zu erfassen, aber wie stark entspricht das einem herkömmlichen christlichen Selbstverständnis?

III. Zum Profil der Reihe

Was will die neue Reihe »Parabiblica« mit dem anfangen, das von diesem Begriff abgedeckt wird – unter Einbeziehung des Begriffs Parabiblizität, der Parallelphänomene außerhalb der *Parabiblica* erfassen kann? Wesentliche Punkte seien hier genannt:

1. Eine entscheidende Erfahrungsgrundlage für die Gründung der neuen Reihe ist meine mehrjährige Zusammenarbeit mit Felix Albrecht, die gerade auch darin bestand, im Rahmen des Projekts »Manuskriptrecherchen zur parabiblischen Literatur« (MaRPL) Textzeugen zu parabiblischen Texten (überwiegend zu AT-*Parabiblica*) zu sammeln, unter anderem auf dem Athos, aber auch in Paris, Rom und Jerusalem. Maßgeblich für diese Aktivitäten war die Erkenntnis, daß textkritische und editorische Arbeit zu den *Parabiblica* dringend vorangetrieben werden müsse, daß die religionshistorische, auch rezeptionsgeschichtliche Erfassung dieser Werke erheblich eingeschränkt sei, weil große Teile des Überlieferungsbestandes nicht erschlossen sind.[45] Bei der *Historia de Melchisedech* etwa ist dies evident, auch bei den *Paralipomena Jeremiae*.[46] Es kommt hinzu, daß viele durchaus materialreiche Texteditionen in ihrer Methodik überprüft werden müssen; dies gilt etwa für die Ausgabe des Testament Abrahams von Francis Schmidt (wie Anm. 17), der seine Edition der Langrezension (den wohl überwiegend archaischeren Text) fast ausschließlich auf einen Leitzeugen aus dem 12. Jahrhundert gründet und dabei an wenigstens einer Stelle einen pseudo-jüdischen Text bietet, dessen scheinbar jüdischer Charakter sich eher der Parablepsis eines mittelalterlichen Kopisten verdankt als einer Autorenintention.[47] Die mit stemmatisch abgesichertem Eklektizismus verbun-

[44] Vgl. Martin Hengel: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), Tübingen ^{3}1988 (Erstauflage: 1973).

[45] Vgl. die Angaben zum MaRPL-Projekt unter http://www.marpl.uni-goettingen.de/.

[46] Zur Überlieferungssituation der Hist Melch vgl. Jan Dochhorn: Die Historia de Melchisedech (Hist Melch) – Einführung, editorischer Vorbericht und Editiones praeliminares, Le Muséon 117 (2004), 7–48, speziell das Repertorium auf S. 16–27. Zu den *Paralipomena Jeremiae* bzw. dem 4. Baruch vgl. Robert A. Kraft/Ann-Elizabeth Purintun (Hg.): Paraleipomena Jeremiou (Society of Biblical Literature. Texts and Translations 1; Pseudepigrapha Series 1), Missoula (Montana) 1973, speziell die Liste der Textzeugen 2–5 (von denen die meisten unediert sind).

[47] Vgl. hierzu Jan Dochhorn: Abel and the Three Stages of Postmortal Judgement. A Text-Critical and Redaction-Critical Study of the Christian Elements in T.Ab. 13, 2–8, in: I. Henderson/G. Oegema

denen Chancen darf sich editorische Arbeit zu den *Parabiblica* also auf keinen Fall entgehen lassen, wo immer die Rekonstruktion eines Stemmas denn wenigstens ansatzweise möglich ist. Gleichermaßen müssen neue Strategien diplomatischer oder kontrolliert semidiplomatischer Edition einzelner Textzeugen erprobt werden, nicht zuletzt damit so das reale Leben von *Parabiblica* in ihren Rezeptionskontexten sichtbar gemacht werden kann. Dies leisten Urtexteditionen mit Apparat nämlich vielfach nicht. Denn diese müssen eher oft als selten stemmatisch irrelevante Varianten ausblenden. Aber eben dies Irrelevante – dümmste Fehler und sprachliche Grausamkeiten nicht ausgeschlossen – prägt oft das Bild in den konkreten Textzeugen (das Konkrete, das Gemischte und als gemischtes auch schlechtes ist ja das, was wir eigentlich nur zur Hand haben). Vielfach frage ich mich, wenn ich etwa *Parabiblica* in Falascha-Handschriften lese, ob nur ich es bin, der das Gelesene nicht versteht; bin ich der erste, der diesem Schriftstück so etwas wie einen Sinn zu entlocken versucht? Auch dieses Phänomen muß sichtbar gemacht werden, und Perspektiven der sogenannten neuen bzw. materiellen Philologie mit ihrem Interesse am konkreten Textzeugen und seinem Lebenskontext sind hier einzubeziehen, nicht so sehr anhand imposanter Artefakte aus der Antike, sondern wesentlich häufiger anhand von Papierhandschriften aus Zeiten, in denen es den Buchdruck schon lange gab.[48] Editionen werden das Bild der neuen Reihe erheblich prägen, und es werden dabei sowohl Archetyp und Urtext im Blick sein als auch Rezeptionsprofile, und hier der konkrete Lebenskontext von Textzeugen gleichermaßen wie die Identifikation transmissionsgeschichtlich bedingter Sedimente (etwa von christlichen Zutaten, die nicht in allem Handschriften bezeugt sind, aber auch von archetypischen wie in den Test XII).

2. Die Aufmerksamkeit für spätes Material ist in der Forschung zu den *Parabiblica*/Apokryphen gestiegen[49], und dieser Trend soll hier durchaus aufgenommen werden: Ein *Parabiblicum* aus dem Mittelalter ist nicht irrelevant, sondern unter anderem ein kulturhistorisches Zeugnis, das auch an der Antike Interessierte zur Kenntnis nehmen müssen, unter anderem, um tatsächlich Antikes sicher zu identifizieren.

(Hg.): The Changing Faces of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Religions in Antiquity (Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2), Gütersloh 2006, 410–27.

[48] Wie neu die Neuphilologie ist, scheint eine schon ältere Frage zu sein; maßgeblich für diese Forschungsrichtung ist jedenfalls ein Heft aus Speculum 65 (1990); sie hat ihren Ausgangspunkt in der Mediävistik genommen. Zu neueren Entwicklungen vgl. Liv Ingeborg Lied/Hugo Lundhaug (Hg.): Snapshots of Evolving Traditions. Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity, and New Philology (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 175), Berlin etc. 2017. Die hier angesprochene Fragerichtung eignet sich meines Erachtens besonders gut bei Literaturkomplexen, in denen individuelle Einheiten schwer abzugrenzen sind, weil Überlieferungen ineinander verschwimmen, etwa in der Hekhalotliteratur, vgl. hierzu James R. Davila: Translating the Hekhalot Literature. Insights from New Philology, in: Lied/Ludhaug (s.o.), 323–46. Es ist damit nicht gesagt, daß sie überall Anspruch auf Alleinvertretung in der Textkritik erheben kann; vielfach sind Urtexte rekonstruierbar, mindestens aber spätere Varianten auszuschließen, und dies ist für die historische Auswertung der Texte entscheidend – und oft auch wichtig für die Analyse der konkreten Textzeugen (»Konkret« ist »gemischt«; woraus aber besteht die Mischung? Ein Wissen darum ergibt sich aus der Frage nach der Vorgeschichte des Mischvorgangs).

[49] Rezente Sammlungen nehmen immer mehr Material aus nachantiker Zeit auf. Dies läßt sich etwa beobachten an den »More Noncanonical Scriptures« von Bauckham/Davila/Panayotov (wie Anm. 39), ebenso an dem Nachfolgeprojekt zum neuen »Hennecke-Schneemelcher« von Christoph Markschies und Jens Schröter (»Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung«), vgl. Anm. 37.

3. *Parabiblica*, solche antiker Herkunft wie auch in Spät- und Nachantike verfaßte Werke, begegnen in sprachlich und religiös unterschiedlich konturierten Kontexten, in denen sie entweder produziert oder rezipiert und dann oftmals überformt werden (vgl. § I). Es gibt griechische und byzantinische *Parabiblica*, auch viele auf neugriechisch (bekannt sind etwa neugriechische Textzeugen zur *Narratio Zosimi*, zum Testament Abrahams, zu Joseph und Aseneth und zu den Testamenten der zwölf Patriarchen);[50] es gibt eine schier unüberschaubare Menge an *Parabiblica* im kirchenslavischen und rumänischen Bereich;[51] reichhaltig ausgestattet sind auch die äthiopische Kirche[52] und etwa das irische Christentum.[53] Und eher selten beachtet wurde bisher, daß es auch jüdische *Parabiblica* gibt: Nicht gerade wenige der sogenannten kleineren Midraschim, etwa die von Jellinek im Beth Ha-Midrasch herausgegebenen Schriften, sind *Parabiblica* oder vertragen es mindestens, unter dem Aspekt der Parabiblizität untersucht zu werden.[54] Es kann interessant sein, diesen Rezeptions- und Produktionskontexten besondere Aufmerksamkeit zu widmen, und entsprechende Aktivitäten sind schon in Planung (ich gebe gerne zu, daß es speziell der in Anm. 51 genannte Sammelband von DiTommaso und Böttrich ist, der mich zur Nachahmung anregt): Es wird einen Band zu *Parabiblica* der Falascha geben (womit wir in sehr später Zeit sind), und ebenso zu *Parabiblica* sowie Parabiblizität in der äthiopischen Christenheit. Je mehr dabei Originalsprachliches sichtbar wird, möglichst in ansprechenden Schrifttypen, desto mehr ist dabei Gutes für eine Forschungsöffentlichkeit geleistet und Neugiede geweckt auf noch mehr und noch Schöneres.

4. Religions- und rezeptionsgeschichtliche Studien sind hochwillkommen, auch die Einbeziehung von Parabiblizität außerhalb von *Parabiblica*. Angestrebt sind dabei Diversifizierung und Emanzipation des Forschungsbereiches: *Parabiblica*-Forschung ist, sosehr sie auf Biblisches bezogen ist, nicht eine Unterabteilung der Bibelwissenschaft,

[50] Einen neugriechischen Text zu Narr Zos scheint Panteleêmôn 299, 375v–82r zu bieten, vgl. zu diesem Textzeugen Dochhorn: Narratio Zosimi (wie Anm. 5), 396 (dort Nr. 10); zu Test Abr (ngr.) listet Schmidt (wie Anm. 17) vier Textzeugen auf; zu Jos As (ngr) vgl. Burchardt: Joseph und Aseneth (wie Anm. 19), 7; eine neugriechische Version der Test XII ist in Bukarest, Biblioteca Academiei Române, gr. 580, 7r–120r bezeugt, vgl. Christoph Burchardt: Neues zur Überlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen. Eine unbeachtete griechische Handschrift (Athos, Laura I 48) und eine unbekannte neugriechische Fassung (Bukarest, Bibl Acad, 580 [341], New Testament Studies 12 (1956–1966), 245–58; Burchard gibt den Text des Testaments Benjamins wieder (S. 253–58).

[51] Vgl. hierzu Émile Turdeanu: Apocryphes slaves et roumains (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 5), Leiden 1981. Als Beispiel für eine Errungenschaft auf diesem Gebiet vgl. Nicolae Roddy: The Romanian Version of the Testament of Abraham. Text, Translation, and Cultural Context (Society of Biblical Literature; Early Judaism and its Literature 19), Atlanta (Georgia) 2001. Vgl. auch Lorenzo DiTommaso/Christfried Böttrich (Hg.): The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity (Texte und Studien zum antiken Judentum 140), Tübingen 2011. Für slavische Apokryphen ist besonders auf die Arbeiten von Christfried Böttrich und Andrej Orlov zu verweisen.

[52] Vgl. Pierluigi Piovanelli: Les Aventures des Apocryphes en Èthiopie, Apocrypha 4 (1993), 197–224; Ted Erho: New Ethiopic Witnesses to Some Old Testament Pseudepigrapha, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 2013, 1–23.

[53] Vgl. Martin McNamara: The Apocrypha in the Irish Church. Collected Essays (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 66), Turnhout 2015; idem: The Apocrypha in the Irish Church, Dublin 1975.

[54] Vgl. Adolph Jellinek: Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim (in 6 Teilen), Leipzig 1853–1857 (Teil 1–4); Wien 1873–77 (Teil 5–6); Neudruck: Jerusalem 1967 (2 Bände); vgl. die meisten der bei Günter Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch, München ^{8}1992, 319–31 aufgeführten Schriften. Zu beachten sind auch die Literaturangaben ebenda 348–49.

etwa dahingehend, daß sie primär nach der Rezeption von AT/Tenakh oder NT fragte bzw. nach der Relevanz des Materials für die alttestamentliche oder neutestamentliche Wissenschaft oder für das mit dem frühen Christentum kontemporäre Judentum. Es geht auch um die Erschließung ganz anderer religiöser Welten: Es kann die Kirchengeschichte Irlands betroffen sein, die Formierung der altkirchenslavischen Literatur, das Fortleben von christlicher und paganisierter Gnosis bei den Kopten (wie es unter anderem die Nag Hammadi-*Codices* bezeugen), das Zusammenfließen koptischer und syrischer Tradition im arabischen Christentum, die Rezeption jüdischen und christlichen Bibelerzählens in einer mehr oder minder paganen griechischen Magie, in einer wohl überwiegend christlichen Magie der Kopten und Äthiopier, und es kann auch um die Geschichte von Astrologie, Alchemie und Naturkunde gehen, alles Bereiche, in der Kenntnisse nicht nur des Hermes, sondern auch biblischer Protagonisten eine Rolle spielten. Horizonterweiterung tut gut, hat es im Übrigen ja auch schon länger gegeben; wir setzen hier nicht etwas komplett Neues in die Welt. Horizonterweiterung soll dabei indes nicht verstanden werden im Sinne einer doktrinären »Offenheit«, die ein eher gewohntes Fragen im postmodernen Sinne der Zensur unterwirft: Es ist völlig legitim, im klassisch-neutestamentlichen Sinne beispielsweise zu fragen, was ein *Parabiblicum* für die Erforschung der Paulusbriefe austrägt; auch ich erlaube mir das, unter anderem im vorliegenden Band. Emanzipation bedeutet nicht Abgrenzung vom Überkommenen, sondern ein Darüber Hinausgehen, unter Einbeziehung des Überkommenen.

I. Editionen und Texttraditionen