

Bettina Eltrop, Claudia Janssen

Das Protevangelium des Jakobus

Die Geschichte Gottes geht weiter

Das Protevangelium des Jakobus (= Protev) wird in der Literatur allgemein zu den apokryphen Kindheitsevangelien gerechnet und ist auch unter dem Namen »Geburt der Maria« bekannt. Es erzählt zum überwiegenden Teil (ca. 3/4 des Textbestands) die Geschichte von der Empfängnis, Geburt und Kindheit bis zur Verheiratung Marias und der jungfräulichen Geburt ihres Sohnes Jesus. Das Interesse dieser Schrift an Maria wird vielfach mit der apologetischen Aussageabsicht des Protev begründet: Es habe »Angriffe von jüdischer Seite aus gegen das Theologumenon von Jesu jungfräulicher Geburt« gegeben, Jesus sei in den Augen der Gegner ein uneheliches Kind gewesen (Rebell 1992, 126; Schaberg 1994, 719f). Auf diese Anschuldigungen reagiere das Protev, indem es die Unbeflecktheit Marias in vielerlei Begebenheiten breit entfalte. Damit gebe es eine Lesart der Evangelien vor, die keinen Zweifel an der Reinheit und Unschuld Marias und der Legitimität der Herkunft ihres Sohnes läßt. In anderen Entwürfen wird die Bewertung als Verteidigungsschrift der Jungfräulichkeit Mariens nach außen kritisch gesehen. Das Protev sei weder in erster Linie christologisch noch mariologisch motiviert, sondern verstehe sich als (Heils-)Geschichtsschreibung (Allen 1991). Wir möchten diese Diskussion aufnehmen und die Schrift in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext, d.h. im Rahmen der Auseinandersetzungen innerhalb des frühen Christentums um die Zugehörigkeit zum Judentum interpretieren, aber auch das Bild, das hier von Maria mit der

Betonung ihrer Jungfräulichkeit gezeichnet wird, kritisch betrachten. Wir bitten die geneigten LeserInnen, bei der Lektüre ihre durch die Mariologie der Kirchengeschichte gefärbte Brille einmal abzusetzen und sich zunächst an der Fülle biblischer Bilder und Traditionen zu erfreuen, die im Protev präsentiert wird.

Im Gespräch mit biblischen Traditionen (1-4)

Das Protev bezeichnet sich selbst als Geschichte der Zwölf Stämme Israels (1,1). Die Anknüpfung an ersttestamentliche Traditionen und die wörtliche Zitation vieler Passagen ist auffällig. Dabei wird mit den Geschichten und Zitaten aus dem Ersten Testament ähnlich umgegangen wie mit Textabschnitten aus den neutestamentlichen Evangelien: Sie werden in freier Form oft nur bruchstückweise zitiert und in neue Erzählzusammenhänge eingefügt. Leerstellen, die innerhalb der überlieferten Traditionen entdeckt wurden und offensichtlich für Fragen Anlaß gaben, werden beim Neuerzählen gefüllt. Die überlieferten Traditionen werden so für die eigene Situation aktualisiert. Dieser Umgang mit den biblischen Traditionen entspricht dem, was in der jüdischen Schriftauslegung unter Midrasch verstanden wird:

Der Midrasch »beruht auf der rabbinischen Überzeugung, daß die Bibel bis auf den heutigen Tag zum Sprechen gebracht werden kann. Wenn sie unser Text ist, dann

kann und muß sie unsere Fragen beantworten und unsere Werte teilen; wenn wir mit ihr ringen, wird sie Sinn preisgeben.« (Plaskow 1992, 82; vgl. Stemberger 1977, 83ff).

Das Protev ist um 150 n.Chr. in einer Zeit innerchristlicher Kontroversen entstanden, in der andere Gemeinden und Theologen wie Marcion vehement dafür eintraten, sich von ihren jüdischen Wurzeln zu distanzieren (Material bei Schottroff 1996, 240-242; Allen 1991, 516f). Im Gegensatz zu diesen Richtungen sieht das Protev das Christentum in der jüdischen Tradition verwurzelt, beruft sich auf die gemeinsamen Wurzeln und verknüpft auf kunstvolle Weise alt- und neutestamentliche Traditionen miteinander. Ein heilsgeschichtliches Schema, in dem das Christentum das Judentum als erwähltes Volk ablöst, ist hier ebensowenig wie im Lukasevangelium zu finden (gegen Allen 1991; → Lk). Die Verknüpfung geschieht in erster Linie über die handelnden Personen, in denen Gestalten aus der Hebräischen Bibel und den Evangelien lebendig werden. So verkörpert Joachim Abraham (Protev 1,3), Elija, Mose (Protev 1,4 – Ex 24,18; 34,28; 1 Kön 19,8), Elkana (Protev 1,1-2 – 1 Sam 1,21), Joachim (Dan 13) und Zacharias (Protev 4,2 – Lk 1,13). In Anna werden die unfruchtbare Sara (Protev 2,2-4 – Gen 18) und Elisabet (Lk 1), Hanna (Protev 4,1 – 1 Sam 1-2) und Judit (Protev 2,1-2 – Jdt 8,6; 10) neu gegenwärtig. Marias Übergabe an den Tempel erinnert an die Geschichte Samuels (Protev 7-8 – 1 Sam 1-2), in ihrer Schwangerschaft wiederholt sie die Worte Rebekkas (Protev 17,2 – Gen 25,23). Zacharias Geschichte (Protev 24) zeichnet die des Zacharias aus 2 Chr 24 nach. Diese Liste wäre um ein vielfaches zu ergänzen, die biblischen Bezüge können auf diesem beschränkten Raum nur ansatzweise verdeutlicht werden.

Menschen, die diese Geschichten hörten, hatten sofort die Bilder und Abläufe der

ihnen vertrauten biblischen Erzählungen vor Augen: die Schicksale der unfruchtbaren Stammütter und -väter, die glückliche Wende für Israel in der Juditerzählung, die Susanna-Geschichte, die Hanna/Samueltradition, das Schicksal des Zacharias aus 2 Chr. Sie hören diese Geschichten nicht nur als abgeschlossene Erzählungen der Vergangenheit, sondern beziehen aus ihnen Deutungen und Hoffnungsperspektiven für die eigene Gegenwart. Damit reiht sich das Protev in die Praxis des aktualisierenden Gesprächs mit biblischen Traditionen ein, das schon innerhalb der Hebräischen Bibel selbst belegbar ist (Butting 1994).

Hoffnung auf den Tempel (7-16; 23-24)

Im Protev spielt der Jerusalemer Tempel eine zentrale Rolle. Schon im 1. Kapitel setzt die Erzählung »der Geschichte der zwölf Stämme« damit ein, daß Joachim zum Tempel kommt, um dort ein Opfer zu bringen (vgl. auch Kap 5). Maria wird dem Tempeldienst geweiht und im Alter von drei Jahren dorthin gebracht, wo sie fortan lebt und aufwächst. Auch als sie als Zwölfjährige den Tempel als ihren ständigen Aufenthaltsort verlassen muß, bleibt ihre Bindung an ihn trotzdem bestehen: Sie wird auserwählt, einen Vorhang zu weben.

Das Protev endet ebenfalls im Tempel und knüpft dabei wiederum an biblische Traditionen an. Die Erzählung des Martyriums des Zacharias und die Hoffnung, wieder nach Jerusalem heraufzuziehen (23-24), erinnert an den Abschluß der Hebräischen Bibel (Allen 1991, 513). Nach der Kanonbildung nach 70 n.Chr stellt diese das Martyrium des Zacharias an den Schluß der Schriften und daran anschließend die Hoffnung auf Rückkehr nach Jerusalem und die Wiederaufrichtung des Tempels (2 Chr 36,23). Diese Hoffnung auf

Rückkehr nach Jerusalem wird auch in der Abschlußnotiz des Protev (25,1) ausgedrückt: »Ich aber, Jakobus, der ich diese Geschichte aufgeschrieben habe, begab mich, als in Jerusalem bei Herodes Tod ein Aufruhr entstand, in die Wüste, bis der Aufstand in Jerusalem sich gelegt hatte.« Es ist sicherlich nicht zu weit gegriffen, in diesen Worten einen wichtigen Hinweis auf die Situation und die Hoffnungen der Erzählgemeinschaft des Protev zu sehen: Sie befindet sich in der Diaspora (Ägypten ist als Abfassungsort sehr wahrscheinlich, aber auch Syrien wird diskutiert), hält aber an der Hoffnung auf Jerusalem und den Tempel fest. An diesen knüpft sie ihre Sehnsüchte und Hoffnungen, ihre Befreiungsgeschichten und die Klage um den Verlust.

Erzähltraditionen um Maria (5-6; 17-20)

Im Protev steht mit Maria ein Mädchen/eine Frau im Mittelpunkt des Erzählinteresses, um die herum weitere Frauengeschichten erzählt oder wiedererzählt werden. Ein Großteil des Textbestands berichtet von ihrem Leben: von ihren Eltern und deren Kinderwunsch, ihrer Empfängnis, Geburt und Kindheit, dem Aufwachsen als Tempeljungfrau und der Zeit in Josefs Haus nach ihrem 12. Lebensjahr. Maria selbst wird von Anbeginn an als ein Wunder- und makelloser Wunschkind gezeichnet, ihre Eltern als fromme Juden. Sie wächst rein auf – bis zum Alter von drei Jahren zu Hause in einem »Heiligtum«, nur umgeben von ebenfalls jungfräulichen Töchtern der Hebräer (vgl. JosAs), danach im Jerusalemer Tempel. Bei der Geburt Marias steht Anna eine Hebamme zur Seite. Die Beschreibung gibt Frauenwissen um den Bereich der Geburt wieder (vgl. Gen 25,19-16; 35,16-19; Rut 4,13-17; Lk 1; Soranus, Gynäkologie 26,70; vgl. Janssen 1998). So wird erwähnt, daß Maria unter

Frauen ihr Name gegeben wird und Anna ein halbes Jahr lang selbst stillte. Auch bei der Geburt Jesu spielen zwei Hebammen eine wichtige Rolle. In Kapitel 18-19 wird beschrieben, wie Josef in Betlehem eine hebräische Hebamme sucht, weil die Niederkunft Marias kurz bevorsteht. Sie ist bei der Geburt anwesend und spricht einen Lobpreis. Es wird selbstverständlich angenommen, daß sie anschließend das Erlebte verkünden wird, ohne daß sie einen besonderen Auftrag dazu erhält.

Die Vielzahl von Frauengeschichten läßt die Annahme zu, daß in hohem Maße Frauenwissen und Frauenerzähltraditionen in diese Schrift aufgenommen wurden. Ein Beispiel soll das näher verdeutlichen: Mit dem Motiv der unfruchtbaren Frau werden die Geschichten der Vormütter Sara, Rahel und Lea, Rebekka, Hanna und Elisabet mit dem Schicksal Annas (Protev) verbunden. Das Wissen um die Kontinuität von Gottes Beistand in der Geschichte seines Volkes und seine Parteilichkeit für Frauen findet hier einen Ausdruck (→ Lk; Janssen 1998). Einzigartig innerhalb dieses Erzählmotivs ist es allerdings, daß im Protev die unfruchtbare Frau (Anna) ein Mädchen (Maria) zur Welt bringt.

Das Protev erzählt in Lücken hinein, die in den Kindheitsgeschichten des Lk- und Mt-Evangeliums festzustellen sind und wahrscheinlich zu vielen Fragen und differierenden Deutungen Anlaß gegeben haben: Wie ist es vorstellbar, daß Jesus von Gott bzw. vom Heiligen Geist stammt? Was hat es mit der wundersamen Empfängnis auf sich – ist Maria tatsächlich über den Vorwurf des Ehebruchs erhaben? Wie sah die Geburt aus – hatte Maria Schmerzen wie alle Frauen? Zweifel in bezug auf die wundersame Empfängnis können als Reaktion auf Angriffe von außen (vgl. Origenes, Contra Celsum 1,39), aber auch schon allein durch Mt 1,18-25 und Differenzen zwischen den beiden Erzählungen in den

Evangelien motiviert sein. Mittels eigener Interpretationen und einer Neuzusammenstellung des Materials aus den ihnen vorliegenden Texten versuchen die VerfasserInnen, sich selbst und ihrer Gemeinschaft zu erklären, wie die schwer verständlichen Zusammenhänge zu deuten sind. Ein gutes Beispiel für diese Vorgehensweise findet sich in 11,2-3. Hier verkündet der Engel Maria, daß sie durch Gottes Wort empfangen werde. »Als sie das hörte, dachte sie bei sich nach und sagte: ›Ich sollte empfangen vom Herrn, dem lebendigen Gott (und gebären) wie jede Frau gebiert?‹« Daraufhin erklärt es ihr der Engel genauer: »Nicht so, Maria. Denn die Kraft Gottes wird dich überschatten ...« Anfragen und Richtigstellungen werden hier miteinander verknüpft und die »richtige« Lesart vorgegeben.

Die Empfängnis geschieht nach dem Verständnis der VerfasserInnen durch das Wort und die Kraft Gottes und bietet keine Hinweise auf eine mögliche Illegitimität der Herkunft Jesu (vgl. Schaberg 1994, 718). Um ganz deutlich zu machen, daß Maria tatsächlich keinen Ehebruch begangen hat, werden die Abläufe der Empfängnis Jesu, des Ehebruchverfahrens nach Num 5 und der wundersamen Geburt breit ausgemalt. Bereits der Beginn des Protev mit zahlreichen Anklängen an die Susannaerzählung (Dan 13) signalisiert: Im folgenden geht es um den Verdacht des Ehebruchs, dem eine unschuldige junge Frau ausgesetzt ist. Marias »Unbeflecktheit« wird sogar bis hin zur gynäkologischen Untersuchung durch eine Hebamme namens Salome nach der Geburt »bewiesen«. Diese stellt die Unverletztheit des Hymens und damit die andauernde Jungfräulichkeit Marias fest. Damit wird der letzte Zweifel an einem möglichen Geschlechtsverkehr ausgeräumt und sogar unter göttliche Strafe gestellt: Die Hand der Hebamme wird von Feuer verzehrt, als sie nicht an die andauernde Jungfräulichkeit glauben will und diese nachprüft. »Die

entflammte Hand warnt den/die Leser/in: Es ist gefährlich, an Marias Jungfräulichkeit zu zweifeln.« (Schaberg 1994, 723, aus dem Eng. übers. v. C.J.). Als Salome zu Gott betet, wird sie wieder geheilt.

Wie die Tradition weitergeschrieben wird

Auch wenn das Protev sich in die Geschichte Israels stellt, ist doch festzustellen, daß viele Schilderungen von uns bekannter jüdischer Praxis abweichen. Es ist z.B. in Frage zu stellen, ob Maria wie in der geschilderten Weise im Tempel hätte aufwachsen können. Das frühzeitige Laufen Marias und die Siebenzahl ihrer Schritte weisen sie als Wunderkind aus. Auch hier scheinen wie bei der Schilderung des Geburtstags hellenistische Bräuche und Motive Eingang gefunden zu haben. Es ist interessant zu sehen, wie unbefangen diese in die Erzählung eingeflochten werden. Daß in der jüdischen Tradition der Geburtstag nicht gefeiert wurde, wird nicht problematisiert.

Im Vergleich zu den Evangelientexten, aus denen das Protev sein Material schöpft, fällt weiterhin auf, daß prophetische Traditionen weitgehend fehlen. Maria stammt nach Angaben des Protev aus einer reichen Familie. Ihre Parteinahme für die Armen im Lukasevangelium wird aufgegeben. Das Magnificat, der Lobgesang der Maria, fehlt völlig und damit auch dessen politische Vision vom Niedergang der Reichen und Mächtigen und der Erhöhung der Erniedrigten. Auch die Anbetung der Hirten wird nicht erwähnt. Der mangelnde Platz in der Herberge als Zeichen der Armut Jesu wird umgedeutet: Im Protev kommt er lediglich deshalb in einer Höhle zur Welt, weil die Familie unterwegs ist – nicht, weil sie keinen Platz in der Herberge findet. Jesus wird auch nicht aus Gründen der Armut in die Krippe gelegt, sondern dort

vor den mordenden Soldaten des Herodes versteckt. Das Protev hat vor allem an kultischen Themen Interesse. Fragen der Reinheit und Ereignisse im Umfeld des Tempels werden breit diskutiert. Die Vermischung hellenistischer und jüdischer Traditionen hinterläßt zusätzlichen Eindruck, daß der Widerstand gegen römisch-hellenistische Traditionen und Bräuche in verschiedenen Bereichen aufgegeben wurde (vgl. dagegen z.B. die Namensgebung des Johannes in Lk 1,57-66 als bewußter Widerstand gegen eine röm.-hell. Sitte, vgl. Eltrop 1996; 1997).

Unbefleckt und unter Kontrolle – Frauen im Protevangelium

Die Veränderungen, die das Protev vornimmt, beinhalten durchaus Verluste gegenüber der neutestamentlichen Überlieferung. Auch die Aufnahme von Frauenerzähltraditionen und die Vielzahl der erwähnten weiblichen Hauptfiguren machen das Protev nicht zu einer frauenfreundlichen Schrift. Im Gegenteil! An dem Leben von Frauen, das nicht in direktem Zusammenhang mit ihrer Reproduktionsfähigkeit und Fragen ihrer Sexualität steht, hat es kein Interesse. Die Betonung der Jungfräulichkeit eröffnet Frauen anders als in asketisch ausgerichteten Strömungen des frühen Christentums auch keine Perspektive auf ein eigenständiges und unabhängiges Leben (aus vielen zeitgleich zum Protev entstandenen ApostelInnenakten und Berichten über christliche Märtyrerinnen wird deutlich, daß die praktizierte Ehefreiheit Frauen eine Lebensform außerhalb der patriarchalen Lebensordnung ermöglichte, die ihnen Freiheit und Unabhängigkeit sicherte, vgl. Sutter Rehmann, 1994). Daß im Protev das Magnificat nicht aufgenommen wurde, weist darauf hin, daß es ein Frauenbild vermitteln möchte, das prophetisch-politisches Reden nicht mehr

bei Frauen/Mädchen ansiedelt. Anders als im Lk-Ev erscheinen Maria und Elisabet nicht als Jüngerinnen, die kraftvoll die gute Botschaft verkünden.

Visionen einer Ermächtigung von Frauen gibt es im Protev nicht. Sie leben zurückgezogen als Ehefrauen oder »unbefleckte« Töchter und Jungfrauen, deren Sexualität kontrollierbar ist. Sie treten anders als die Männer nicht in der Öffentlichkeit auf. Der einzige scheinbar außerhalb der gesellschaftlich-religiösen Bahnen verlaufende Fall Marias wird so dargestellt, daß schnell deutlich wird, daß auch sie sich innerhalb der Ordnung bewegt. Sie wirkt insgesamt passiv und wenig selbstbewußt. Aus dem Schutz der Eltern geht Maria in den der Priester am Tempel und anschließend in den Josefs über. Bereitwillig fügt sie sich in ihr Schicksal und erfüllt die ihr aufgetragenen Aufgaben. Das im Protev dargestellte Bild Marias ist zur Grundlage für viele spätere mariologische Entwürfe geworden, die von der lebenslangen Jungfräulichkeit und Unbeflecktheit Marias ausgehen (auch wenn es selbst noch nicht davon spricht). Besonders durch den Verweis auf Eva, die nach Protev 13,1 im Einklang mit 1 Tim 2,14 und gegen Gen 3 als einzig verführt dargestellt (und Adam entschuldet) wird, hat das Protev entscheidenden Anteil an der Entwicklung einer Tradition, die Maria über alle anderen Frauen und deren Sexualität erhebt.

Abschließend möchten wir das Protev vor allem als wichtiges Dokument innerhalb des Diskussionsprozesses um die Identität des frühen Christentums in der Umbruchzeit nach dem Bar-Kochba-Aufstand wertschätzen. Es kommt ihm das große Verdienst zu, die Erinnerung an die Matriarchinnen und Patriarchen und die anderen biblischen Frauenditionen lebendig gehalten zu haben, in denen sich die Erzählgemeinschaft des Protevangeliums verwurzelt fühlte.

Literatur:

EDGAR HENNECKE/WILHELM SCHNEEMELCHER (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, I. Band Evangelien, 3. völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 1959 - GERHARD SCHNEIDER (Hg.), *Evangelia infantiae apocrypha*: (griechisch, lateinisch, deutsch) = Apokryphe Kindheitsevangelien, Freiburg i. Br. u.a. 1995.

JOHN L. JR. ALLEN, *The Protoevangelium of James as an Historia: The Insufficiency of the Infancy Gospel Category*, SBL Seminar Papers 1991, 508-517 - A. BERENDTS, *Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden*, 1895 - KLARA BUTTING, *Die Buchstaben werden sich noch wundern. Innerbiblische Kritik als Wegweisung feministischer Hermeneutik*, Berlin 1994 - BETTINA ELTROP, *Denn solchen gehört das Himmelreich. Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung*, Stuttgart 1996 - DIES., *Die Niedrigen werden erhöht. Die Vorgeschichte im Lukasevangelium*, in: *Katholisches Bibelwerk* (Hg.), *Lukas entdecken. Arbeits- und Lesebuch zum Lukasevangelium*, Stuttgart 1997, 22-23 - CLAUDIA JANSSEN, *Elisabet und Hanna - zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozial-*

geschichtliche Untersuchung, Mainz 1998 - JUDITH PLASKOW, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992 - WALTER REBELL, *Neutestamentliche Apokryphen und apostolische Väter*, München 1992 - JANE SCHABERG, *The Infancy of Mary of Nazareth*, in: *SSc II*, New York 1994, 708-727 - EVA SCHIRMER, *Eva - Maria: Rollenbilder von Männern für Frauen*, Offenbach a.M. 1988 - LUISE SCHOTTROFF, *»Gesetzesfreies Heidenchristentum« - und die Frauen? Feministische Analysen und Alternativen*, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden/New York/Köln 1996, 227-245 - GÜNTER STEMBERGER, *Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung*, München 1977 - LUZIA SUTTER REHMANN, *»Und ihr werdet ohne Sorge sein ...« Gedanken zum Phänomen der Ehefreiheit im frühen Christentum*, in: Dorothee Sölle (Hg.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt*, FS für Luise Schottroff, Gütersloh 1994, 88-95 - PHILIPP VIELHAUER, *Art. Kindheitsevangelien*, in: *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die apostolischen Väter*, Berlin/New York 1978, 665-679.