Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 6 (1959)

Artikel: Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V

Autor: Perler, Othmar

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761477

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Othmar Perler

Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V

Aus dem kleinen, aber wertvollen Papyrusbestand der Bibliotheca Bodmeriana (Cologny-Genève), die uns vor kurzem ein Johannesevangelium geschenkt hat, veröffentlicht Michel Testuz einen vollständigen Text des sogenannten Protoevangeliums des Jakobus [1]. Auf Grund der Paleographie, Orthographie, Grammatik, der Verwandtschaft mit dem Papyrus des Johannesevangeliums wird ihm das 3. Jahrhundert, näherhin seine Mitte, als Datum zugewiesen. Damit ist ein völlig neuer Ausgangspunkt gewonnen für die Textgeschichte wie für die theologische Auswertung dieses volkstümlichen Buches, das bekanntlich die Liturgie (Fest der Darstellung Mariens, der Empfängnis Annas, Kult der hl. Joachim und Anna), die Ikonographie und Theologie vorab der Ostkirche tief beeinflußt hat.

Der Eigenart dieser Zeitschrift entsprechend beginnen wir mit der Theologie, näherhin mit einem der ältesten Zeugnisse zur

Unbefleckten Empfängnis Mariens

Die legendäre Erzählung der Geburt Mariens ist seit dem 4. Jahrhundert in die theologische Diskussion hereingezogen worden. Unlängst hat M. Jugie [2] das Zeugnis für die unbefleckte Empfängnis Mariens im zustimmenden Sinne beurteilt, während Licinio M. Peretto [3] ihm nüchterner gegenübersteht.

[1] *Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie.* Publié par Michel Testuz, chargé de cours à l'Université de Genève. Bibliotheca Bodmeriana 1958.

[2] Martin Jugie, L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition orientale. Rome 1952, p. 56-63.

[3] Licinio M. Peretto, La mariologia del Protoevangelio di Giacomo. Roma 1955, p. 44-50.

Es ging zunächst um eine textkritische Frage zweier Stellen in *Kapitel 4 § 2 und 4*. Der ob ihrer Unfruchtbarkeit trostlosen Anna verkündet ein Engel : « Anna, Anna, der Herr Gott hat dein Gebet erhört. Du wirst empfangen und gebären » (4,1). Kurz darauf erhält Annas Gatte Joachim, der in der Einöde bei seinen Herden weilt, eine ähnliche Botschaft vom Himmel : « Joachim, Joachim, erhört hat der Herr Gott dein Gebet. Steig hinunter von hier ! Sieh, dein Weib *hat* in ihrem Schoß empfangen » (4, 2). Die Perfektform (εἴληφεν) bringt nun P Bodm, während Tischendorf und die neueren Ausgaben das Futur vorziehen « sie *wird* empfangen » (λήψεται), dies in Übereinstimmung mit den bekannten griechischen Textzeugen, ein einziger ausgenommen (Cod. Venet. Marc. II cl. 363 des 10. Jh.), in Gegensatz zur syrischen und aethiopischen Übersetzung, der lateinischen Bearbeitung, zu Epiphanius, Andreas von Kreta u. a. [4]. Das gleiche gilt für die zweite Stelle. Anna verkündet dem heimkehrenden Gatten : « Jetzt weiß ich, daß der Herr Gott dich (die Ausgaben : mich) reich gesegnet hat ; denn sieh, jene, die Witwe war, ist nicht mehr Witwe und die Kinderlose, sieh, ich *habe* im Schoß empfangen » (4, 4). Perfekt bringt P Bodm mit den oben genannten Zeugen, Futur haben die Ausgaben mit den griechischen Handschriften ausgenommen der erwähnte Codex in Venedig, F^b und L. Die Perfektform ist ohne Zweifel die ursprüngliche. Was, im Gegensatz zu Amann, Jugie und Peretto als wahrscheinlich vermuteten, hat P Bodm 5 bestätigt.

Der gewöhnliche Leser aus dem Volke, für den das Büchlein geschrieben war, wird daher aus der Erzählung folgern, daß Anna nicht von Joachim, sondern auf wunderbare Weise empfangen hat. Schon Epiphanius bemüht sich, diese nach ihm irrige Auslegung bei den Kollyrdianerinnen zu widerlegen [5]. Der Engel hätte vorausgesagt, was sein werde, damit kein Zweifel inbezug auf jene bestehe, die in Wirklichkeit schon hervorgebracht war, weil sie in Gottes Vorsehung bereits vorausbestimmt und für seinen Gerechten geboren war. Im 8. Jahrhundert bekämpft Andreas von Kreta die gleiche Auffassung [6]. Unter dem Einfluß solcher Polemiken werden die Abschreiber die Perfektform in ein Futur abgewandelt haben.

Heute weist man auf die Kompositionstechnik des Verfassers hin [7]. Aus verschiedenen biblischen Erzählungen — hier vorab der Geburt

[4] Vgl. E. Amann, Le Protévangile de Jacques et ses remaniments latins. Paris 1910, p. 17-21. Peretto a. a. O. S. 45 ff. nach P. Vanutelli.

[5] Haer. 79, 5, 4-5 GCS 37, 480.

[6] Migne P. G. 97, 1313 A. [7] Peretto a. a. O. S. 50

Samuels durch Anna (1 Kön. 1), des Täufers durch Elisabeth (Lk. 1) — schachtelt der Autor eine naive Darstellung zusammen, ohne sich dabei um die zeitliche Aufeinanderfolge und die Verarbeitung der verschiedenen Elemente zu einer glaubwürdigen Einheit zu bekümmern. Die Botschaft des Engels « Du wirst empfangen » wäre die erste Nachricht vom Ende der Unfruchtbarkeit. Die Perfektformen spielten an die vor der Entfernung Joachims erfolgte Empfängnis an.

Ob mit diesen alten und neuen Erklärungsversuchen Gedanke und Absicht des Verfassers richtig ermittelt werden, scheint mir fraglich. Ohne Zweifel sind die Geburt Samuels und Johannes' die Vorlage für die Erzählung der Geburt Mariens. Die Ausgaben haben die gedanklichen und wörtlichen Entlehnungen zur Genüge vermerkt. In beiden Fällen war die Empfängnis wegen der Unfruchtbarkeit eine wunderbare. Sie ist dies auch bei der Mutter Mariens ; aber wohl mehr als dies, denn hier wirkt als Vorbild nicht weniger die jungfräuliche Empfängnis Mariens (Lk. 1, 26 ff.), sei es ihre biblische Formulierung, sei es ihre legendarische Ausgestaltung im Protoevangelium (c. 9-13). Dieses borgt den ersten Teil der Botschaft des Engels an Anna der Zacharias-Geschichte (Lk. 1, 13), den zweiten der Verkündigungsszene (Lk. 1, 31) :

Protoev. 4, 1 : Ἄννα, Ἄννα, ἐπήκουσεν κύριος ὁ θεὸς τῆς δεήσεώς σου, συλλήμψεις καὶ γεννήσεις.
Lk. 1, 13 : Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι.
Lk. 1, 31 : Ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν.
Protoev. 4, 2 : Ἰδοὺ ἡ γυνή σου Ἄννα ἐν γαστρὶ εἴληφεν.
Protoev. 4, 4 : Ἰδοὺ... ἡ ἄτεκνος ἔν γαστρὶ εἴληφα.

Aus dem Vergleich der parallelen Texte folgt, daß es dem Verfasser des Protoevangeliums wie bei Lukas 1, 31 um die Empfängnis und ihren Zeitpunkt geht [8]. Die Abänderung des biblischen Vorbildes Lk. 1, 13, der Wechsel von Futur und Perfekt bei der Verwendung der nämlichen Vorlage Lk. 1, 31 in kurz aufeinanderfolgenden Texten kann nicht dem Zufall zugeschrieben werden, umsoweniger als die parallelisierende Technik die Beibehaltung des selben Tempus, Futur oder Perfekt, erforderte.

[8] Bei Anna 1 Kön 1, 20 und bei Elisabeth Lk 1, 24 folgte die Empfängnis der Botschaft des Engels. Dasselbe nehmen Amann und nach ihm Michaelis für Mariens Mutter an, auf Grund des Futurs in 4. 2. 4 und der Ruhe Joachims in 4, 4.

Dazu kommt das gleiche Verhalten Joachims und Josephs. Joachim verläßt Anna vor der Botschaft des Engels und begibt sich in die Einöde (1, 4). Joseph verabschiedet sich von der ihm eben angetrauten Jungfrau und läßt sie allein, während er auswärts seiner Arbeit nachgeht (9, 3). Bei seiner Rückkehr findet er sie gesegneten Leibes (13, 1) [9]. Beiden wird die Nachricht von der erfolgten Empfängnis durch einen Engel gebracht (4, 2 und 14, 2). In beiden Fällen scheint die Absicht die nämliche zu sein, d. h. eine natürliche Empfängnis auszuschließen. Die Chronologie wird dabei unberücksichtigt gelassen, was Kopisten und Übersetzer zu mannigfachen Korrekturen veranlaßte. Dem Verfasser geht es offenbar nur um seinen Zweck, dem auch der Symbolismus der Zahlen dienstbar gemacht wird, wie in den Apokalypsen, denen nach P Bodm das Werk zuzurechnen ist.

In Kapitel 5, 2 liest unser Papyrus erstmals : « Und es erfüllten sich ihre Monate, wie er sagte (ὡς εἶπεν) sechs, am siebten aber gebar Anna ». Vor dem Wirrwarr der Varianten wählten die Herausgeber die denkbar leichteste, folgerichtige Lösung : « Und als ihre Monate erfüllt waren, gebar Anna im neunten», dies trotz des erprobten Grundsatzes der schwierigen Lesart den Vorzug zu geben, trotz der Handschriften E L, der armenischen Übersetzung und des Zeugnisses eines Andreas von Kreta, der eine jungfräuliche Empfängnis und eine Geburt im siebten Monat, wie einige meinten, ablehnt. Auch die Annahme Testuz', die sechs Monate bezögen sich auf die Zeit der Ankündigung der Empfängnis und Geburt (4, 1), nicht auf die Empfängnis selbst, wird dem Text kaum gerecht. In der Botschaft des Engels ist keine Spur von einer Zeitangabe zu finden. Entsprechend einer in der Schrift üblichen Zitationsformel [10] wird sich ὡς εἶπεν auf Lk. 1, 26 und 36 beziehen : Elisabeth, Annas Vorbild, ist bei der Verkündigung und Heimsuchung in ihrem sechsten Monat. Diese äußere Ähnlichkeit mag den Verfasser zu seiner Angabe verleitet haben, es sei denn, er zitiere eine verschollene Quelle seines Marienlebens, was durchaus möglich ist (Aorist εἶπεν) oder es handle sich um eine Glosse.

[9] Die Chronologie könnte hier eine Schwierigkeit bereiten. Maria ist bei ihrer Verlobung zwölfjährig (8, 2), bei der Verkündigung aber sechzehnjährig (12, 3). Doch schließt sich die Erzählung der Verkündigung ohne Übergang an jene der Verlobung (10), als folgte sie unmittelbar. Ebenso schließt sich, literarisch gesehen, die Rückkehr Josephs (13, 1) an seinen Wegzug (9, 3). Diese literarische Aufmachung und das Schweigen über eine frühere Rückkehr Josephs offenbaren die Absicht, die der Verfasser mit dieser Abwesenheit verfolgt. Auf was für Quellen die Altersangaben Mariens zurückgehen, ist eine andere Frage.

[10] Blass-Debrunner, Neutestamentl. Grammatik § 130, 3.

Dazu kommt der Symbolismus der Zahl sieben. Der Nimbus um Maria wird noch glänzender, wenn dieses Wunderkind im siebten Monat geboren wird. So läßt er das Kind, wie es Anna zum ersten Mal auf die Erde stellen wird, zweimal sieben Schritte tun (6, 1). Sieben sind die Jungfrauen aus dem Stamme Davids, die mit Maria das Los ziehen sollen, wer unter ihnen den Tempelvorhang zu verfertigen habe (10, 1). Auch Joseph kehrt im siebten Monate nach der Verkündigung zurück (13, 1) [11].

Eine jungfräuliche Empfängnis und eine außergewöhnliche (vorzeitige und jungfräuliche, Kap. 19-20) Geburt, wie sie nun P Bodm unverkennbar bestärkt, entsprechen daher durchaus der Arbeitsweise des Verfassers, aber auch seiner Absicht, alles Unreine und Unheilige von Maria zu entfernen, zunächst im rituellen Sinne, jedoch nicht ausschließlich. Sie ist die Jungfrau des Herrn (9, 1), die von Gott Begnadete (7, 3 ; 11, 1), durch welche der Herr den Lösepreis der Söhne Israels offenbaren wird (7, 2) [12]. Sie steht als Mutter des Erlösers mitten im Heilsplan Gottes, wie beim Apologeten Justinus (Dial. 84 100 120, 1), wie bei Irenaeus (Adv. haer. 3, 21, 10 ; 22, 4 ; 5, 1, 3 ; 21, 1 ; Epid. 32). Die Gegenüberstellung des paradiesischen Zustandes und der Wiederherstellung nach dem Sündenfall ist dem Verfasser nicht fremd. Weil die Erde jetzt mit Fluch beladen ist, darf Maria nicht auf ihr wandeln. Sie wird in einem häuslichen Heiligtum (6, 1), später im Allerheiligsten des Tempels (8, 1 ; 13, 2 ; 15, 3) auferzogen. Sie lebt wie eine Taube, empfängt Nahrung von Engelshand (8, 1 ; 13, 2 ; 15, 3). Schon Irenaeus, der Theologe der Rekapitulationslehre, wendet das Bild der Taube auf Maria an : « serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate » (Adv. haer. 5, 19, 1). Tertullian deutet den Sinn des Symbols : « Animal simplicitatis et *innocentiae* » (De bapt. 8, 3). Nach dem apokryphen « Leben Adams und Evas » 4, 2 nährten sich die Ureltern mit Engelsspeise, was wenigstens eine verwandte Vorstellung ist. Joseph frägt sich bei der Feststellung der Mutterschaft Mariens, ob sich an ihm die Geschichte Adams wiederhole (13, 1). Bereits im Brief an Diognet (12, 8) wird ähnlich wie hier Evas Verführung als eine « corruptio » bezeichnet und mit der Jungfrau Bewährung verglichen, ebenso bei Justinus (Dial. 100, 5). Paulus (2 Kor.

[11] Auch die Zahl sechs oder ihr Vielfaches bzw. die Hälfte kommen merkwürdig häufig vor. Maria ist 6 Monate alt, als Anna sie erstmals zur Erde stellt (6, 1). Mit 3 Jahren führt man sie in den Tempel (7, 2). Sie wird auf die 3. Stufe des Altars gestellt (7, 3). Mit 12 Jahren wird sie Joseph angetraut (8, 2). Mit 16 Jahren wird sie Mutter (12, 3). Drei Tage und Nächte dauert die Trauer um Zacharias (24, 3).

[12] Vgl. 11, 3 ; 14,2 ; 17, 2 ; Röm. 8, 32 ; I Tim. 2, 6 ; Diogn. 9, 2.

11, 2-3) wendet den Typus bereits auf die Unversehrtheit im Glauben an. In dieser Sicht wird der Verfasser des Protoevangeliums die natürliche Empfängnis und Geburt als Folge der Sünde beurteilt haben (vgl. Gen. 3, 16), als Makel, die der Mutter des Erlösers nicht anhaften darf, weder durch einen Ursprung aus Joachim, noch durch eine natürliche Empfängnis und Geburt des Gottessohnes. In ihrer Unversehrtheit und Heiligkeit scheint der paradiesische Zustand bereits wiederhergestellt zu sein [13].

Die unmittelbare biblische Grundlage muß die Versicherung Gabriels an die Jungfrau sein Lk. 1, 35 : Weil durch göttliches Eingreifen empfangen, « deshalb auch wird das Geborene *heilig*, Sohn Gottes genannt sein ». So, ohne das « *aus dir* » Geborene, in Übereinstimmung mit den besten Lukas Handschriften, bringt P Bodm den Text in Kapitel 11, 3. Der Syrer fügt sinngemäß hinzu « ist heilig ». Irenaeus (Adv. haer. 3, 21, 4) : « Quapropter quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei ». Noch klarer (ebd. 5, 1, 3) : « Quapropter et quod generatum est, sanctum est, et filius Altissimi Dei Patris omnium ». Daher 3, 19, 1 : « Incarnationem *purae* generationis.

In diesen Zusammenhang muß auch der zweite Text in *Kapitel 6, 3* gestellt werden. Am ersten Jahrestag der Geburt Mariens veranstaltet Joachim ein Fest, an dem der Hohe Priester das Kind segnet « mit dem höchsten Segen, der seinesgleichen nicht hat » (6, 2). Darauf stimmt Anna einen Dankeshymnus an :

> « Ich will singen ein heilig Lied dem Herrn meinem Gott ;
> denn er schaute hernieder auf mich
> und nahm hinweg von mir die Schmähung meiner Feinde.
> Und es schenkte mir der Herr mein Gott eine Frucht *seiner* Gerechtigkeit,
> *alleinheilig, überreich* vor seinem Antlitz » (6. 3).

Καρπὸν δικαιοσύνης αὐτοῦ, μονόσιον πολυπλούσιον. So hat erstmals P Bodm.

Καρπὸν δικαιοσύνης, ohne αὐτοῦ, wählte, gestützt auf verschiedene Handschriften und den Syrer, E. Amann, gegen Tischendorf, Ch. Michel und neuere Übersetzer.

[13] JUSTINUS (Dial. 84, 2) führt die Bildung Evas aus der Rippe Adams als Vorbild der jungfräulichen Empfängnis Jesu an. Eine Anwendung auf Maria kenne ich nicht. Zur Übung der Askese und Jungfräulichkeit aus eschatologischen Anschauungen und Erwartungen in ihrer Beziehung zum Urzustand vergleiche E. PETERSON, Der Ursprung der christl. Askese. Zeitschr. f. Religions-u. Geisteswissenschaft 2, 1949/50, S. 197-206.

Μονοούσιος haben mit Tischendorf sämtliche Ausgaben und Übersetzungen, ich nehme an in Übereinstimmung mit sämtlichen benutzten Handschriften. Also « einwesig », d. h. aus einer einzigen Wesenheit bestehend. Unrichtig scheint die Übersetzung « einzig in seiner Art ». Testuz glaubt in seinem Apparat μονόσιος als eine Verderbnis aus μονοούσιος erklären zu müssen, was bei den vielen Verschreibungen möglich wäre.

Πολυπλάσιος « vielfach gestaltet » wählten gegen die Handschriften F^b K L und Tischendorf neuere Herausgeber (Amann, Michel, Testuz) und Übersetzer.

Ohne Zweifel bietet P Bodm den besten Text. Μονόσιος ist zwar, so weit ich sehe, bis jetzt einmalig, aber eine jener vielen Wortbildungen, die in der patristischen Literatur, vor allem in einem poetischen Erguß nicht überraschen. Wegen seiner Seltenheit und phonetischen Ähnlichkeit lasen oder verstanden die Kopisten μονοούσιος, ein auch nicht häufiges, vor allem nicht volkstümliches, sondern philosophisch-theologisches Wort, das schon deshalb dem Verfasser des Protoevangelium nicht zuzumuten ist. Erstmals taucht es in Hippolyts Widerlegung der Häresien auf [14] : Gott bildete die Dinge, nachdem er die vier Elemente geschaffen hatte, die einen aus einem einzigen Element als μονοούσια, die andern aus zwei usw. Im 4. Jahrhundert gebraucht es Athanasius im Kampf gegen die trinitarischen Irrlehren : Die Sabellianer nennen Gott nicht ὁμοούσιος, sondern μονοούσιος [15]. Was « eine Frucht aus einer einzigen Wesenheit » in unserem Zusammenhange, auf Maria übertragen, bedeuten soll, ist nicht ersichtlich. Hingegen gibt die Variante des P Bodm einen unvergleichlich besseren, einleuchtenden Sinn. Für die Wortverbindung kann man auf Klemens von Alexandrien hinweisen : Μόνος ὁ σοφὸς ὅσιος [16]. Inhaltlich ist das von P Bodm Maria gegebene Beiwort durch die älteste Form des *Sub tuum praesidium* ge-

[14] Elenchos X 32, 2 GCS 26, 288, 15.

[15] Expos. fid. 2 Migne PG 25, 204 A.

[16] Strom. I, xxv, 168, 4 GCS Klemens Al. II 105, 6. Vgl. auch Apok. 15, 4. Von dieser Aussage ist der Schritt zum Kompositum nicht weit, zumal im Hinblick auf die Häufigkeit der Wortzusammensetzungen in der Koine. Es bliebe noch die durchaus ernstlich in Betracht zuziehende Möglichkeit der Umgestaltung, bewußten oder irrtümlichen, eines ursprünglichen μόνον ὅσιον zu einem μονόσιον sowohl wie μονοούσιον. Beispiele von ähnlichen Haplographien führt Abel an (Grammaire du grec bibl. P. 1927 § 5, c). Die Verwilderung des Textes bereits im P Bodm ist augenscheinlich. Wesentlich sind die im Text namhaft gemachten inhaltlichen Gründe. Die philologischen Bedenken scheinen uns so oder anders zerstreubar.

stützt, die uns vor kurzem ein Papyrus der John Rylands Library in Manchester geschenkt hat. Maria wird hier als μόνη ἁγνὴ καὶ εὐλογημένη angesprochen. Der Herausgeber datiert den Papyrus spätestens in das 4., Lobel spätestens in das 3. Jahrhundert, O. Stegmüller auf Grund der Paleographie frühestens an den Anfang des 4., wegen inhaltlicher Erwägungen (die vielleicht doch zu überprüfen sind) nicht vor das Ende desselben Jahrhunderts [17].

Dieses überraschende Zeugnis zur Heiligkeit Mariens ist im Grunde nur eine Umschreibung der Worte Gabriels Lk. 1, 28 : « Sei gegrüßt, du Begnadete » und des Grußes Elisabeths Lk. 1, 42 : « Du bist gesegnet unter den Frauen ». Das Protoevangelium stellt beide bereits zusammen 11, 1 : « Sei gegrüßt, du Begnadete unter den Frauen ! » Es folgt auch logisch aus der Anwendung des oben behandelten Textes Lk. 1, 35, d. h. aus der unbefleckten (jungfräulichen) Empfängnis Mariens, die der Verfasser anzunehmen scheint.

Bei der Darstellung im Tempel schreibt dieser : « Und es sandte der Herr Gott Gnade auf sie hernieder » (7, 3 χάριν ἐπ' αὐτήν). Das ist eine Übernahme von Lk. 2, 40 : « καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό d. h. über dem zwölfjährigen Jesus. Damit zu vergleichen ist auch der höchste Segen des Priesters, der seinesgleichen nicht hat » (6, 2). Während jedoch hier die zukünftige Begnadigung durch die Gottesmutterschaft gemeint ist, wird dort Maria auf Grund ihres Ursprunges, von Anfang an als « alleinheilig » bezeichnet, also in einer Weise, die sie aus der dem Sündenfluch verhafteten Menschheit durch göttliche Huld heraushebt. Trotz geringen Einflusses der paulinischen Briefe wird der Verfasser des Protoevangeliums Lukas nicht mißverstanden haben.

Obwohl hier nicht der Ort ist, die ganze Anthropologie und Soteriologie des Frühchristentums aufzurollen, sei auf die ungefähr gleichzeitige, dem Volksempfinden angepaßte Passa-Homilie Melitons [18] von Sardes hingewiesen. Sie schildert in den düstersten Farben das allgemeine Verderben an Leib und Seele als eine Folge der Paradiesessünde

[17] Vgl. P. F. Mercenier, L'antienne mariale grecque la plus ancienne. Le Muséon 52, 1939, S. 229-233. Otto Stegmüller, Sub tuum praesidium. ZKT 74 (1952) 76-82. Zum sinnverwandten, Maria gegebenen Attribut παναγία bei Hippolyt, Origenes, Methodius vgl. P. Franz Faessler. Der Hagiosbegriff bei Origenes. Freiburg Schw. 1958, S. 47-50 (Paradosis 13).

[18] Ausgabe B. Lohse, Leiden 1958, S. 21-23, 47-56. Zum Text und seiner Deutung vgl. Al. Grillmeier, « Das Erbe der Söhne Adams » in der Homilia de Passione Melitos. Scholastik 20/24. 1949, 481-502 bes. 492 f.

(270-334). « Auf jede Seele drückte die Sünde ihre Spur und belastete sie in gleicher (gerechter ?) Weise » (53 f. 325 f.). Deswegen sei das Passa-Mysterium am Leibe des Herrn vollzogen worden.

« Überreich » wird die Frucht der Gerechtigkeit Gottes genannt, weil Maria die Gnade in Überfülle erhalten hat, nicht bloß für sich (vgl. 7, 3 ; 8, 1 Ende ; 11, 2 ; 13, 2 Gegenstand der Fürsorge Gottes μεμελημένη), sondern auch für andere, als Mutter des kommenden Erlösers (vgl. 6, 2 ; 7, 2 ; 11, 3 ; 12, 2 ; 14, 2). Dieser metaphorische Sinn des Reichtums ist dem Neuen Testament geläufig (vgl. Röm. 9, 23 ; 11, 12 ; 1 Kor. 1, 5 ; Eph. 1, 7 ; Apoc. 2, 9 usw.). Er paßt ebenso gut zur « Gerechtigkeit Gottes » wie das « alleinheilig ». Der Pleonasmus πολυπλούσιος, Wortantithese zu μονόσιος und zugleich Klangfigur (Parechese), ist in seiner Volkstümlichkeit dem platten πολυπλάσιος durchaus vorzuziehen, mag das Wort auch spät bezeugt sein. Klar dürfte sein, daß πολυπλάσιος durch das μονοούσιος bedingt ist. Πολυπλούσιος seinerseits aber ist gut bezeugt.

Der neue Text 6, 3 besagt also dogmatisch gewertet, daß Maria eine Frucht nicht irdischer Gerechtigkeit oder menschlichen Bemühens ist, sondern göttlicher Gerechtigkeit und Huld, deswegen « alleinheilig, überreich in seinen Augen » und dies von Anfang an. Einzigkeit der Heiligkeit und Übermaß des Gnadenreichtums in den Augen Gottes, nicht der Menschen, sind die Frucht ihrer göttlichen Wurzel [19].

So ist denn die dogmatische Ernte des P Bodm V nicht unbedeutend. Das apokryphe Büchlein, dem ein ungeahnter Erfolg beschieden sein sollte, offenbart unüberhörbar das Ziel, dem die Volksfrömmigkeit zusteuerte, ebenso seine biblischen Grundlagen. Kein Theologe wird in Zukunft am naiven Versuche, Mariens Sonderstellung zu erklären, achtlos vorbeigehen dürfen. Allein die literarische Gattung und die mangelhafte theologische Bildung des Verfassers legen eine gewisse Zurückhaltung auf. Wir stehen mit dem Zeugnis im zweiten Jahrhundert [20].

[19] Obwohl M. Jugie unsere Varianten nicht kennen konnte, hat auch er diese Beziehung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Heiligkeit Mariens gesehen a. a. O. S. 62 f. Unnütz auszuführen, daß der neue Zeuge für die Heiligkeit Mariens nicht außerhalb der Entwicklung der Erbsündelehre gestellt werden darf.

[20] Im Lichte des neuen Textes ist nun auch die Heortologie (Fest der Empfängnis Mariens) zu beurteilen. Vgl. K. A. H. Kellner, Heortologie. 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1911, S. 182-192.

Textkritisches

Eine ausführliche textkritische Beurteilung des P Bodm V muß einer Neuausgabe vorbehalten bleiben. Von den sehr zahlreichen vollständigen griechischen Handschriften reicht die älteste vielleicht in das 10. Jahrhundert (Cod. Venet. Marcianus II cl. 42), ein Pergamentfragment (c. 7, 2-10, 1) der Bodleiana in Oxford in das 5./6. Jahrhundert [21], ein sehr lückenhafter Papyrus von Uchmunen mit Bruchstücken der Kapitel 13-22 in das 4. Jahrhundert [22]. Von den Übersetzungen bringt die älteste Handschrift syrischer Sprache Kapitel 9 bis Ende. Die koptischen, armenischen und aethiopischen Versionen sind entweder lückenhaft oder haben den Urtext weitgehend überarbeitet. Letzteres gilt auch für die lateinische Bearbeitung, den sogenannten Pseudo-Matthaeus, dessen lateinische Vorlage noch zu finden ist. Daraus mag die Bedeutung des Genferfundes ermessen werden.

Der Herausgeber beschränkt sich auf die Transkription des Textes mit Korrekturen in den Anmerkungen, die man nicht immer teilen wird. Gegenüber steht eine französische Übersetzung. In der Einleitung befaßt sich Kapitel 4 (S. 23-26) mit der Entstehung des Buches, das im Laufe der Zeit aus verschiedenen Quellen zusammengestellt wurde. Der Herausgeber geht dabei von der Voraussetzung aus, daß P Bodm ein zuverlässiger Zeuge sei. Er überläßt den Vergleich mit den übrigen Textzeugen und die kritische Auswahl einem zukünftigen Bearbeiter.

Neu ist zunächst in seiner Kürze und durch die Einreihung des Buches in die Gattung der Apokalypsen der Titel: Γένεσις Μαρίας, Ἀποκάλυψις Ἰακώβ. Die späteren Abschriften und Übersetzungen stehen unter dem Einfluß der mariologischen Entwicklung, indem sie fast durchwegs « Theotokos » beifügen. Keine weist die Schrift den Apokalypsen zu.

Der Genferpapyrus enthält bereits die drei Teile des heutigen Textes, nämlich die Geburt und Jugendgeschichte Mariens (für sie allein paßt der Titel), die Geburt Jesu in der Höhle zu Bethlehem, das Martyrium des Zacharias (ebenso die von den meisten als Interpolation ausgeschiedene Zachariasstelle in Kap. 10, 2). Berendts, Harnack, Peeters, Amann, Michel u. a. ließen das Martyrium kurz vor dem 6., frühestens

[21] Herausgegeben von B. P. Grenfell, An Alexandrian erotic fragment and other Greek papyri, chiefly Ptolemaic. Oxford 1896, 13-19.

[22] 1912 in Florenz veröffentlicht, darnach von C. Wessely in der Patrologia Orientalis 18 (1924) 485-487.

im 4. Jahrhundert entstehen, bzw. anfügen, eine Auffassung, die außer Vätertexten der Papyrus von Uchmunen erschüttert hatte. Jüngst findet von Campenhausen eine Verwendung des Martyriums bereits im Brief der Gemeinden von Vienna und Lugdunum über die dortigen Märtyrer aus der Verfolgung Mark Aurels [23].

Noch deutlicher als dies bereits war, ist die frühe Verwilderung des Textes offenbar geworden. Im Sinne einer volkstümlicheren, weniger gefeilten Darstellung geht der Genferpapyrus bisweilen mit dem Papyrus von Uchmunen (13, 1 ; 16, 1 ; 19, 2 ; 22, 3 seltene mediale Form λαβομένη gegen λαβοῦσα der Hs), um sich an andern von ihm zu trennen. Dieser hat im besonderen Fragmente von Kapitel 18, 2, d. h. von der Lücke in P Bodm.

Klar zutage tritt die Vorzüglichkeit der alten syrischen Übersetzung und die Übereinstimmung mit dem syrischen Bibeltext z. B. in 11, 1 (Verkündigung an Maria Lk. 1, 28) : χαῖρε χαριτωμένη σὺ ἐν γυναιξίν (der Wegfall der Reduplikation ist wohl einem Versehen zuzuschreiben) ändern die Ausgaben mit den griechischen Handschriften folgendermaßen : χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. Sie harmonisieren also wie an andern Stellen mit dem Bibeltext. P Bodm dürfte der älteste griechische Zeuge für die Verbindung von Lk. 1, 28 und 42 (ohne εὐλογημένη) sein, die bereits Tatian, die syrische Bibel, einige griechische und lateinische Handschriften, sowie die Vulgata aufweisen. Weitere mit dem Syrer gemeinsame Varianten sind in 11, 3 ; 13, 1 Ende ; 14, 2 : τέξεταί σοι = Matth. 1, 21, nur in zwei alten syrischen Bibelhandschriften sy^{sc} bezeugt ; 15, 3 : ἀκούσασα τὸν ὕμνον αὐτῶν (d. Akkusativ scheint besser als der Genitiv) ; 17, 2 usw. Diese Verwandtschaft dürfte das Protoevangelium jenem Kulturkreis zuweisen, dem der syrische Bibeltext und Tatian nahestehen.

In Kapitel 3, 3 lassen Tischendorf und die neueren Ausgaben nach P Bodm zu Unrecht, gegen ältere Ausgaben und eine verwirrende Fülle von Varianten der Handschriften, zwei Linien aus : ὅτι καὶ τὰ ὕδατα ταῦτα γαληνιῶντα καὶ σκιρτῶντα καὶ οἱ ἰχθύες αὐτῶν σε εὐλογοῦσιν κύριε.

Außer den im theologischen Teil behandelten Varianten sei jene in Kapitel 17, 2 erwähnt, wo die Reise nach Bethlehem geschildert wird. P Bodm bringt den allein von Cod. 1468 der Bibliothèque Nationale in Paris (von Tischendorf mit E bezeichnet) überlieferten Text : « Und er

[23] H. von Campenhausen, Das Martyrium des Zacharias. Seine früheste Bezeugung im zweiten Jahrhundert. Historisches Jahrbuch 77 (1958) 383-386.

(Joseph) sattelte den Esel und er setzte sie (Maria darauf) und es zog (den Esel) am Zügel sein Sohn und es folgte Samuel ». Tischendorf und die neueren : « Und es zog den Zügel sein Sohn und es folgte Joseph ». Wer dieser Samuel ist, bleibt noch abzuklären. Sofern keine Textverderbnis vorliegt, scheint der Verfasser wieder an seine uns unbekannte, von ihm nicht genügend verarbeitete Quelle anzuspielen. Jedenfalls ist schon vorausgehend (9, 2 ; 17, 1) und später wieder (18, 1) die Rede von mehreren Söhnen Josephs aus erster Ehe.

Wie vorsichtig die Varianten zumal bei Eigennamen beurteilt werden müssen, zeigt die Bezeichnung der Magd Annas (2, 2-3). Während die griechischen Handschriften Ἰούθ, Ἰουθί, Ἰουθήν, Ἰουθίνη, Οὐθένη (B = Venet. Marc. 363), der Syrer « Yonathim » schreiben, bringt P Bodm den gut griechischen Namen Εὐθίνη (für Εὐθοίνα) [24]. Die modernen Herausgeber und Übersetzer wählten wieder den leichtesten Weg, indem sie den biblischen Namen « Judith » einsetzten. Der ihre Herrin schmähenden Magd gut angepaßte Name (εὔθοινος, d. h. die Gut- bzw. Vielesserin, Schmauserin) beweist die griechische (nicht semitische) Umwelt des Verfassers. Ob dieser Name und Figur der profanen Literatur entlehnte ?

Im allgemeinen zeichnet sich der neugefundene Text durch eine volkstümlichere, lebendigere, dramatischere Sprache aus. Die späteren Überarbeitungen haben stilistisch gefeilt, ihre Vorlage mit dem geläufigen Bibeltext in Einklang gebracht. Als Beispiele seien genannt :

Kap. 3, 1-2 : « Und *es stöhnte auf* (Ausg. « aufblickend ») gen Himmel *Anna und* (ausgelassen von den Ausgaben) sie sah ein Sperlingsnest in einem Lorbeerbaum und *alsogleich* (Ausg. ausgelassen) erhob *Anna* (Ausg. « sie ») ein Klagelied ». Dann geht die volkstümliche Aneinanderreihung mit der Partikel « und » weiter, deren Eintönigkeit die Späteren durch Partizipalformen gebrochen haben.

Kap. 9, 1 : « Und es sprach der Priester : Joseph, Joseph (gleiche Wiederholung des Namens in 4, 1-2 ; 8, 3 ; 19, 3 ; 20, 3) du hast die Jungfrau des Herrn durch das Los erhalten. Nimm du sie dir zur Obsorge ». Diese lebendige Ausdrucksweise wird folgendermaßen abgeschwächt : « Und es sprach der Priester zu Joseph : Du hast erkoren durch das Los die Jungfrau des Herrn, um sie für dich zu nehmen (Infinitiv) zur Obsorge ». Ähnliche Wiederholung des Namens als Ausdruck der Erregung in Kap. 15, 2 : « Joseph, Joseph hat dies getan ? ».

[24] Vgl. PAPE, Wörterbuch der griechischen Eigennamen³. I, 1884, 407. STEPHANUS, Thesaurus IV 2274.

Das will nicht heißen, daß P Bodm den Urtext fehlerfrei überliefert hat. Er selbst weist die Einträge zweier Korrektoren auf. Der Herausgeber hat im kritischen Apparat zahlreiche andere Verschreibungen vermerkt. Man darf sich füglich fragen, ob dieser seinen Text nicht überschätzt hat, wenn er aus ihm die Entstehungsgeschichte des apokryphen Buches ableitet (S. 23-26) : Ende des 2. Jahrhunderts getrennte Abfassung der « Geburt Mariens » und der apokryphen Zachariasgeschichte. Anfang des 3. Jahrhunderts wäre der zweite Teil entstanden, bestehend aus der Erzählung der Reise nach Bethlehem und der Geburt Jesu in der Grotte. Für sie werden zwei verschiedene Quellen angenommen. Gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts wäre das Martyrium des Zacharias als dritter Teil angehängt worden. Diesem Entwicklungsstadium entspräche P Bodm. Weil in diesem das Gespräch Josephs über das Stillestehen der Natur bei der Geburt Jesu (18, 2-19, 1), ebenso das Gebet Salomes (20, 2) fehlten, wäre das « Apocryphum Josephi » (c. 18, 2-19, 1) später hinzugekommen ; und das « Apocryphum Zachariae » wäre überarbeitet worden (S. 26). Daß man indessen auch P Bodm mit kritischem Blick gegenüberstehen muß, beweisen offensichtliche Lücken z. B. in Kapitel 6, 3 : « Höret, höret ihr zwölf Stämme Israels, Anna nährt wirklich ! » entspricht durchaus der Eigenart des Verfassers. Ähnliches gilt von der Lücke in Kapitel 8, 3 : « Und sie sollen herbeitragen einen Stab ». Der Papyrus von Uchmunen bringt jedenfalls einen Teil der Lücke des P Bodm in Kapitel 18-19.

Aus diesen kurzen Hinweisen, die sich leicht vermehren ließen, ist die Dringlichkeit einer Neuausgabe ersichtlich. Sie hätte nicht nur die seit Tischendorf namhaft gemachten, zahlreichen griechischen Handschriften zu benutzen, sondern auch die alten Übersetzungen heranzuziehen.