

VIII. Orte der Verheißung – Orte der Bewahrung. Ein Versuch zum Raumkonzept im *Protevangelium Jacobi*

KONRAD HUBER

Erzählen kommt nicht ohne die Kategorie des Raumes aus. Die Intensität der Raumin szenierung und der Thematisierung raumbezogener Größen kann zwar ganz unterschiedlich ausfallen, ihre konstitutive, strukturierende und bedeutungsgenerierende Funktion für die Handlung, die Figurenkonstellation und die Themen einer Erzählung ist unbestritten.¹ Spätestens mit dem *spatial* bzw. *topographical turn* erfährt dieses Faktum auch in der Literaturwissenschaft und Erzählforschung verstärkte Aufmerksamkeit. Man fragt nach der im Text realisierten Kategorie des Raumes, nach dem sich aus den konkret erzählten Räumen und dem Gesamt des Raumkonzepts konstituierenden „literarischen Raum“, man fragt nach der Semantik topographischer Gegebenheiten und Ausdrücke und nach deren symbolischer und bedeutungsstiftender Funktion.² Auf Basis und im Rahmen eines derart literaturwissenschaftlich-narrativen Ansatzes möchte ich im

¹ Vgl. dazu z.B. N. Würzbach, 'Erzählter Raum', in J. Helbig (Hg.), *Erzählen und Erzähltheorie im 20. Jahrhundert* (Heidelberg, 2001) 105-29; B. Haupt, 'Zur Analyse des Raums', in P. Wenzel (Hg.), *Einführung in die Erzähltextanalyse* (Trier, 2004) 69-87; K. Dennerlein, *Narratologie des Raumes* (Berlin, 2009); A. Nünning, 'Formen und Funktionen literarischer Raumdarstellung', in W. Hallet und B. Neumann (Hg.), *Raum und Bewegung in der Literatur* (Bielefeld, 2009) 33-52.

² So fungieren für J.M. Lotman, *Die Struktur literarischer Texte* (München, 1993⁴) 311-29, bes. 313, die Phänomene des literarischen Raumes als eine Metasprache zur Beschreibung von kulturellen, sozialen, ethischen, politischen oder religiösen Beziehungen.

Folgenden nach räumlich konnotierten Textelementen im Protevangelium des Jakobus fragen und dabei, wie im Titel angezeigt, zwei ganz spezifische Aspekte des Raumkonzepts dieser frühchristlichen Schrift beleuchten.

Das Protevangelium Jacobi wird im Folgenden also bewusst als Erzählung, als in sich geschlossener Erzähltext in den Blick genommen.³ Die historische Fragestellung bleibt außen vor. Ohnehin begegnen Ortsangaben bzw. Toponyme mit konkreter Referenzialität auf textexterne geographische Größen – abgesehen vom Tempel – äußerst selten im Text.⁴ Das heißt natürlich nicht, dass nicht auch Erkenntnisse aus der Analyse des Raumkonzepts für die historische Frage, etwa für die Frage nach Entstehungsverhältnissen und Verfasserschaft des Werkes, herangezogen werden und vielleicht sogar fruchtbar sein können. Der Text selbst bietet im Epilog von Kapitel 25 dazu jedenfalls lediglich eine fiktive und syntaktisch auch nicht ganz eindeutige⁵ Verortung der Entstehung des pseudepigraphen Werkes: die Stadt Jerusalem, vielleicht aber auch die Wüste, in die sich der als Autor eingeführte „Jakobus“ anlässlich der Unruhen rund um den Tod Herodes' des Großen zurückgezogen hat, vielleicht aber auch irgend ein anderer Ort.⁶

³ Zur Frage der literarischen Gattung vgl. z.B. A. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus* (Münster, 2014) 38-42, 269-88.

⁴ Neben „Judäa“ (PJ 8,3; 17,1; 21,1.2.4), „Bethlehem“ (PJ 17,1; 18,1; 21,1.2) und „Prätorium“ (PJ 21,2) nur einmal in einer Figurenrede auch „Jerusalem“ (PJ 20,4). Nach É. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Brüssel, 1961) 419-21, handelt es sich dabei allerdings kaum um geographische Indikatoren. O. Ehlen, *Leitbilder und romanhafte Züge in apokryphen Evangelientexten* (Stuttgart, 2004) 171, erinnert an das Drama und dessen „notwendige räumliche Beschränkung“.

⁵ Das *Lexem* ἐν Ἱεροσολύμοις in PJ 25,1 kann gegebenenfalls auch zur nachfolgenden Partizipialkonstruktion θορύβου γεναμένου gezogen werden (so z.B. H.R. Smid, *Protevangelium Jacobi* [Assen, 1965] 169; R.F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas* [Santa Rosa/CA, 1995] 77). Dann bleibt der Ort der fiktiven Textabfassung ungenannt.

⁶ Die *Subscriptio* deutet übrigens die Textlektüre (ὁ ἀναγινώσκων) als potenziell intendierten „Erzählraum“ an. Anders als etwa in Offb 1,3 fehlt ein Hinweis auf (Zu-)Hörerschaft, sodass offen bleiben muss, ob eine Lektüre allein in privatem Raum angezeigt ist. Der Segenswunsch in PJ 25,2 führt aufgrund der Anredeform in der dritten Person hier nicht weiter.

Der Blick richtet sich im Folgenden ganz auf die vorfindliche Gestalt der Narration des Protevangeliums. Dabei kann und soll es nicht darum gehen, das Raumkonzept der Gesamterzählung umfassend zu erörtern. Vielmehr soll der Versuch unternommen werden, zwei zentrale semantisch konnotierte Aspekte der narrativen Rauminszenierung auszumachen und inhaltlich zu vertiefen. Als derart sinnbestimmende Aspekte – sicher nicht die einzigen – erweisen sich aus meiner Sicht das Moment der Verheißung und das Moment der Bewahrung. Beide stehen eng mit räumlichen Größen in Verbindung, freilich ohne dass sich diese sinnbestimmenden Aspekte allein auf topographische Bezüge beschränken würden oder gar allein von dorthin generiert sein würden.

Ganz grundsätzlich kann man mit Blick auf das Protevangelium Jacobi natürlich anfragen, ob denn überhaupt so etwas wie ein spezifisches Raumkonzept für die Gesamterzählung erkennbar beabsichtigt und tatsächlich greifbar angelegt ist. Von der vielfach fließenden Überlieferungssituation des Textes einmal abgesehen,⁷ fällt jedenfalls auf, dass im Erzählverlauf und in den einzelnen Szenen der Schauplatz, der Ort der Handlung, zunächst sehr häufig weitgehend unbestimmt bleibt bzw. erst spät und auch dann eher nebenbei und vielfach nur sehr knapp eingeführt und geschildert, geschweige denn breiter ausgestattet ist. Die Handlung selbst spielt, von vereinzelt Nebenschauplätzen abgesehen (Judäa; Haus der Elisabet; Betlehem; Osten), an insgesamt nur wenigen Orten: dem Tempel (samt Altar und Allerheiligstem), der Wüste, dem Haus des Joachim (samt Garten und Schlafgemach), dem Haus Josefs und Marias und der Höhle in der Nähe von Betlehem. Und auch hier verzichtet die Erzählung mehrheitlich auf eine weitergehende räumliche Ausstattung oder Differenzierung. Gerade angesichts dieser latenten Unter- und Unbestimmtheit bleibt, im Einzelnen betrachtet, dann aber die zumindest punktuelle Fokussierung der Erzählung auf topographische Gegebenheiten bemerkenswert; und das insbesondere auffallend dort, wo Verheißung und Bewahrung als inhaltliche Aspekte die Gestimmtheit

⁷ Die Überlieferungssituation zeigt, dass die Textgestalt insgesamt wenig fixiert ist; vgl. dazu z.B. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 16-31. Ich lege im Folgenden die Textausgabe von G. Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha* (Freiburg i.Br., 1995) 97-145, zugrunde, die ihrerseits auf der kritischen Edition von de Strycker, *La forme la plus ancienne*, beruht (vgl. 86).

des erzählten Raumes prägen. Dem Erzählverlauf entlang ergibt sich dabei jedenfalls für die beiden zentralen Gestalten Maria und das Jesuskind eine Abfolge und Korrespondenz von Szenen, in denen es um Verheißung, und solchen, in denen es um Bewahrung geht.

1. *Geburtsverheißung an Anna und Joachim – Garten und Wüste*

Ein erster Erzählbogen im Protevangelium Jacobi erstreckt sich über die Kapitel 1-5, vom Vorwurf der Kinderlosigkeit, dem Joachim und Anna ausgesetzt sind, und der Trauer und Klage der beiden über diesen Umstand bis hin zur Geburt der Maria.

Die räumliche Situierung der geschilderten Handlung bleibt eingangs zunächst merkwürdig unbestimmt. Nur indirekt lässt sich über das Darbringen von Opfern (PJ 1,1.2)⁸ auf den Jerusalemer Tempel als Ort der anfänglichen Konfliktsituation schließen,⁹ an dem sich

⁸ Auch die Zeitangabe, das Fest, das als „der große Tag des Herrn“ eingeführt ist (PJ 1,2; vgl. 2,2.3), bleibt im Grunde unbestimmt. L.C. Vuong, „Let Us Bring Her Up to the Temple of the Lord“, in C. Clivaz u.a. (Hg.), *Infancy Gospels* (Tübingen, 2011) 418-32, 421-24, sieht in der Wendung eine Anspielung auf den Jom Kippur; vgl. L.C. Vuong, *Gender and Purity in the Protevangelium of James* (Tübingen, 2013) 75-9 und passim. So auch Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 51f, der dann für PJ 2,2 aber an das Laubhüttenfest denkt (60-64, 86, 264) und in weiterer Folge Geburt und Tempelgang Marias mit dem Paschafest in Verbindung bringt (93, 99, 110, 264). Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 97, Anm. 4, stellt dazu fest, dass der Verfasser „über das jüdische Milieu der Erzählung [...] wenig orientiert“ ist. Zusammen mit dem Postulat mangelnder geographischer Kenntnis Palästinas führt das in der Forschung gewöhnlich dazu, Nähe und Bezug des Textes zum Judentum für gering zu erachten. Dagegen aber ausführlich Vuong, *Gender and Purity*.

⁹ Das Geschehen spielt jedenfalls in Israel, was anfangs bereits durch ὁ λαός in PJ 1,1 (vgl. 1,3), die Söhne Israels (οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ) als Handlungsträger in PJ 1,2 und den Hinweis Rubels in PJ 1,2, Joachim hätte keine Nachkommenschaft „in Israel“ (ἐν τῷ Ἰσραήλ) geschaffen, angezeigt wird (vgl. dann auch PJ 1,3 und passim). Die zu PJ 1,2 parallele, allerdings von ihr in PJ 3,1 lediglich im Rückblick referierte Zurückweisung der Anna (oder denkt sie an die Zurückweisung des Joachim, die darin zugleich zu ihrer eigenen wird?) hat explizit im „Tempel des Herrn, meines Gottes“ (ναὸς κυρίου τοῦ θεοῦ μου) stattgefunden. Vgl. außerdem PJ 5,1. Nach Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 55f, wird der topographische

vielleicht auch das in der Folge von Joachim konsultierte „Zwölfstammeregister des Volkes“¹⁰ befindet (PJ 1,3).¹¹ Erst in PJ 1,4 ist mit der Wüste (ἐρημος) erstmals ein konkreter Handlungsort benannt: Joachim zieht sich dorthin zu vierzigtäigem Fasten und Gebet zurück (vgl. Ex 24,18; 34,28; 1 Kön 19,8; Mt 4,1-2 parr), sucht dort also die Nähe und die Aufmerksamkeit Gottes.¹² Der Wüste steht als weiterer Handlungsraum dann der Aufenthaltsort der Anna, wohl das Haus des Joachim, gegenüber, das ebenfalls zunächst aber nicht explizit eingeführt ist.¹³ Die Wüste, wo immer sie sich genauerhin befindet, scheint in Relation dazu jedenfalls als höher gelegen vorgestellt: mehrfach ist im Text von „Hinabsteigen“ (καταβαίνω; PJ 1,4; 4,2.3) von der Wüste die Rede.¹⁴

Beide Orte werden in der Erzählung zu Orten der Verheißung. Was für die Wüste erst in PJ 4,2 in Form einer Analepse erzählerisch knapp nachgetragen wird, wird für den Aufenthaltsort der Anna inhaltlich breit ausgeführt. Konkret ist es der (zum Haus gehörige) Garten (ὁ παράδεισος αὐτῆς), in den sich Anna nach der

Bezug Joachims auf Jerusalem auch vor dem Hintergrund von Gal 4,22-25 verständlich.

¹⁰ So die Übersetzung von Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 97, und S. Pellegrini, 'Das Protevangelium des Jakobus', in C. Marksches und J. Schröter (Hg.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II/2* (Tübingen, 2012) 903-29, 915. Wo sich das sonst nicht belegte Register befindet, bleibt offen; jedenfalls nicht unmittelbar an dem Ort der Gabendarbringung und des damit verbundenen Gesprächs mit Rubel (vgl. das ἀπῆλθεν εἰς in PJ 1,3).

¹¹ Vgl. Vuong, "“Let Us Bring Her Up”", 420: „The *Prot. Jas.* establishes the Temple and its sacrificial cult as the heart of all religious activity and as the center-point to which all characters connect and from which all plot development evolves.“

¹² Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 57f, vermutet unter Verweis auf Justin und Irenäus, dass „der in der Wüste fastende und betende Joachim zunächst eine erste Präfiguration der Kirche darstellen“ (58) könnte.

¹³ PJ 1,4 spricht zunächst lediglich davon, dass sich Joachim seiner Frau nicht zeigt, und die Szene in PJ 2-3 kommt, abgesehen vom Garten/παράδεισος (PJ 2,4), ohne konkrete Lokalisierung aus. Erst in PJ 4,4 und 5,1 ist von „seinem [= Joachims] Haus“ die Rede.

¹⁴ In PJ 16,2 wird καταβαίνω auch für das Herabkommen der Maria aus der Wüste nach dem Trinken des Prüfungswassers verwendet (vgl. z.B. aber 1 Makk 2,29.31; Apg 8,26). – In PJ 2,4 geht Anna zudem (aus dem Haus?) hinab (καταβαίνω) in ihren Garten.

Auseinandersetzung mit ihrer Magd¹⁵ zurückzieht (PJ 2,4). Unter einem Lorbeerbaum sitzend (PJ 2,4) stimmt sie – gleichwohl in ihr Brautkleid gehüllt¹⁶ – ein umfangreiches Klagelied, eine mehrstrophige Wehklage über ihre Unfruchtbarkeit, an und imaginiert darin zugleich die gottgefällige Idylle der allorts fruchtbaren Natur (PJ 2,4-3,3). Himmel, Erde und Wasser werden dabei als topographische Größen genannt. Annas Garten erweist sich so als ein üppig ausgestatteter Ort.¹⁷ Im Grunde aber ist hier die Perspektive über das konkrete Garten-Setting hinaus bereits geweitet und in umfassender Weise die Schöpfung insgesamt im Blick.¹⁸

Der Ort des Gartens ist es jedenfalls, an dem unvermittelt¹⁹ ein Engel des Herrn (ἄγγελος κυρίου) erscheint und als Verheißungsträger auftritt: Gott hat Annas Bitte erhört, und – so der Inhalt der Verheißung – Anna wird empfangen und ein Kind gebären, über

¹⁵ Das Gespräch zwischen Anna und der Magd Euthine ist nur sehr indirekt im Inneren des Hauses lokalisiert (Wechsel der Kleider; Waschen des Hauptes). – Ob das Ansinnen der Magd negativ oder positiv zu verstehen ist, ist keineswegs sicher; vgl. dazu Pellegrini, 'Das Protevangelium des Jakobus', 912, unter Verweis auf B. Emmi, 'Tentativo d'interpretazione del dialogo tra Anna e la serva nel Protovangelo di Giacomo (3,11-5,5)', in F.L. Cross (Hg.), *Studia Patristica* 7 (Berlin, 1966) 184-93.

¹⁶ Wenn Pellegrini, 'Das Protevangelium des Jakobus', 913, dazu schreibt: „dort – allein vor Gott – zieht sie sich das Brautkleid an“, dann ist Letzteres zwar unrichtig, das „allein vor Gott“ gilt es aber für die Klage der Anna hervorzuheben (korrekt die Übersetzung auf S. 915).

¹⁷ Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 66-67, unterstreicht Bezugnahmen auf das Paradies (den Lorbeerbaum sieht er als Symbol der Keuschheit) und spricht von „Paradies-Tempel-Typologie [...], die in 3,1 zur Anwendung kommt“ (72). – Demgegenüber bleibt die Wüste durchgehend ohne irgendeine nähere inhaltliche Bestimmung.

¹⁸ Vgl. Smid, *Protevangelium Jacobi*, 34: „The garden was held to represent the entire kosmos, so that the descriptions of gardens is practically always the same (e.g. Longus, Daphnis and Chloe IV,2)“ (vgl. 38); Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 72f: „drei der vier Elemente der klassischen Kosmologie“ (72). Ehlen, *Leitbilder und romanhafte Züge*, 110f, sieht mit der Unfruchtbarkeit Annas ihre Außenseiterposition hervorgehoben. – Die Beschreibung des Gartens, insbesondere die Nennung des Lorbeerbaums (δαφνιδέα), ist für Smid, *Protevangelium Jacobi*, 22, 174-76, u.a. auch ein Argument für Syrien als Entstehungsort des Textes.

¹⁹ Das deiktische ἰδοὺ in PJ 4,1 vermittelt nicht nur das Moment der Unmittelbarkeit, sondern bezieht auch die Leserinnen und Leser direkt mit ein (vgl. PJ 4,2.4).

das auf dem ganzen Erdkreis gesprochen werden wird (PJ 4,1; vgl. Lk 1,26-31). Eben diese Botschaft – dass Anna ein Kind empfangen hat – hat nach PJ 4,2 bereits auch Joachim durch einen Engel des Herrn in der Unwirtlichkeit der Wüste²⁰ übermittelt erhalten,²¹ an einem Ort also, der seinerseits aus der biblischen Tradition heraus in besonderer Weise als Ort der Gottesoffenbarung und der göttlichen Führung konnotiert ist.²²

An der Tür schließlich – sei es am Tor des Hauses oder der Stadt (πρὸς τῆ πύλῃ)²³ –, jedenfalls in einem Raum des Übergangs zwischen Wüste und Garten kommt es am Ende zur freudigen Begegnung des Paares; und die Szene schließt mit der Notiz, dass sich an diesem Tag Joachim erstmals wieder „in seinem Haus“ ausruhte. Die vorausgehende räumliche Trennung der beiden, die jetzt überwunden ist, regt denn auch in der Auslegungsgeschichte neben der in der Textüberlieferung unsicheren Perfektform εἴληφεν (PJ 4,2; vgl. 4,4)²⁴ immer wieder die Vermutung an, dass hier bereits für Anna an eine wunderbare Empfängnis des Kindes gedacht ist bzw. eine solche indirekt angezeigt sein könnte.²⁵ Der Gedanke mag verlockend sein, er

²⁰ Der Ort „Wüste“ wird an dieser Stelle nicht mehr ausdrücklich genannt: es ist lediglich vom „Hinabsteigen“ (PJ 4,2,3) und vom „Kommen“ mit der Herde (PJ 4,2,4) die Rede.

²¹ Erzählerisch geht es mit der Analepse (als Teil der direkten Rede?) m.E. darum, die Gleichzeitigkeit der beiden Verheißungen zum Ausdruck zu bringen. Anders Smid, *Protevangelium Jacobi*, 40: „the first appearance is related in the second place“, diese sei aber aufgrund des zeitlichen Vorrangs „more important“.

²² Vgl. Smid, *Protevangelium Jacobi*, 29: „As a result of fasting and prayer a revelation is received“.

²³ Für das Stadttor plädiert aufgrund der Wortwahl Smid, *Protevangelium Jacobi*, 43; vgl. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 82. Ehlen, *Leitbilder und romanhafte Züge*, 119-20, denkt an die Tür des Hauses. – PJ 12,2 spricht demgegenüber von θύρα.

²⁴ So Papyrus Bodmer V als wahrscheinlich ursprüngliche Lesart. Mehrheitlich wird die Futurform bezeugt (vgl. PJ 4,1: συνλήμψεις καὶ γεννήσεις). Die Perfektform kann auch als prophetisches Perfekt verstanden werden.

²⁵ Andernfalls verbirgt sich nach H.-J. Klauck, *Apokryphe Evangelien* (Stuttgart, 2002) 92, die Empfängnis auf natürlichem Weg hinter der Schlussnotiz in PJ 4,4. Für unwahrscheinlich hält das mit Verweis auf PJ 15,1 Hock, *Infancy Gospels of James*, 39. Eine wunderbare Empfängnis, wie beispielsweise von O. Perler, 'Das Protoevangelium des Jakobus nach dem Papyrus Bodmer V', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 6 (1959) 23-35, 23-28, oder G. Kretschmar, "Natus ex Maria virgine",

ist aber keineswegs zwingend und für den Erzählverlauf auch nicht erforderlich.

Wenn Joachim gleich am folgenden Tag die von ihm versprochene Opfergabe im Tempel darbringt, dann schafft diese Szene einen narrativen Bogen zum Texteingang (PJ 5,1; vgl. 1,1), ebenso wie die Erzählung von der Geburt der Maria im siebenten Monat in PJ 5,2 eine Klammer zu Annas Klage über ihre Kinderlosigkeit herstellt (PJ 2,1).

Die Wüste einerseits – so lässt sich festhalten – und der Garten andererseits erweisen sich in der geschilderten Erzählsequenz als Orte der (göttlichen) Verheißung an Anna bzw. an Joachim. Das Moment der vorbildhaften Frömmigkeit der beiden Figuren spielt dabei eine zentrale Rolle. Vergleicht man die beiden Orte, so zeigt sich freilich nicht einfach nur eine kontrastive Parallelisierung. Allein schon die unterschiedliche Gewichtung als Handlungsraum macht deutlich, dass der narrative Fokus für das Verheißungsmotiv auf dem Garten ruht und damit auf jenem Ort, der von vornherein als ein Ort der Fruchtbarkeit inszeniert ist und repräsentativ für den Kosmos steht.²⁶ Beide Orte bleiben also, abgesehen von den Erfordernissen des Geschehensablaufs in der erzählten Welt, weitestgehend in ihrer symbolischen Konnotation relevant. Die Frage etwa, wo sich das Elternhaus der Maria geographisch befindet, bleibt unklar. Man wird (trotz Unsicherheiten²⁷) an die Stadt Jerusalem denken dürfen. Die spätere (Pilger-)

in C. Breytenbach und H. Paulsen (Hg.), *Anfänge der Christologie* (Göttingen, 1991) 417-28, 420, bes. Anm. 8, vertreten, weist Pellegrini, 'Das Protevangelium des Jakobus', 913 (vgl. 916, Anm. 74), mit Blick auf die narrative Struktur des Textes entschieden zurück: Die Schwangerschaft lasse sich zwanglos „als Folge eines intimen Kontaktes vor der Abwesenheit Joachims erklären“ (vgl. auch PJ 1,4 und 5,2). Vgl. auch Smid, *Protevangelium Jacobi*, 41. Anders neuerdings mit einer Reihe von Argumenten wieder Vuong, *Gender and Purity*, 166-70.

²⁶ Vgl. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 74: „Besondere Bedeutung erhält die Botschaft des Engels vor dem Hintergrund, daß sie in dem παράδεισος stattfindet: Die Geburt Mariens, der Mutter Jesu, ist damit Beginn einer neuen Heilsgeschichte, die nicht durch den Sündenfall, sondern den Glauben eines nach dem Vorbild Abrahams und Saras gestalteten Paars bestimmt wird.“

²⁷ Kann sich das Haus in Jerusalem befinden, da doch die Wüste höher gelegen scheint? Zum Tempel wird jedenfalls hinaufgegangen (PJ 5,1), und nach dem Fest im Haus Joachims gehen die Gäste von dort aus hinab (καταβαίω; PJ 6,3). In PJ 16,2 kommt Maria von der Wüste herab

Tradition lokalisiert jedenfalls den Geburtsort Marias in der Krypta der Sankt-Anna-Kirche beim Betesda-Teich in Jerusalem, und dort – aus der Perspektive des weiteren Erzählverlaufs des Protevangeliums vielleicht nicht zufällig – ausgerechnet in einer Grotte.²⁸

2. *Bewahrung Marias – Heiligtum im Schlafgemach, Tempel und Haus des Josef*

Ein zweiter Erzählbogen – die Kapitel 6-9²⁹ – thematisiert die Kindheit Marias bis zu ihrem zwölften Lebensjahr. Das elterliche Haus und der Tempel sind dabei die beiden Hauptorte des erzählten

(καταβαίω) in den Tempel (siehe Anm. 5). – Die „ungewöhnliche Lokalisierung der ‚Wüste‘“ spricht gegen eine Herkunft des Verfassers aus dem palästinischen Judentum; gelegentlich wurde sie – so etwa von de Strycker, *La forme la plus ancienne*, 422f, aufgrund der Beobachtung, für den Verfasser ‘les concepts de désert et de montagne sont strictement équivalents’ (422; vgl. 69, Anm. 9); Smid, *Protevangelium Jacobi*, 21, 29f, vermutet dagegen schlicht Septuagintaeinfluss – „als Argument für eine ägypt. (gegen die sonst angenommene syr.) Herkunft des Verfassers geltend gemacht“ (Pellegrini, ‘Das Protevangelium des Jakobus’, 908; Zitat aus Anm. 22; Pellegrini selbst plädiert für Syrien oder Ägypten als mögliche Entstehungsorte [909]). Für Syrien sprechen nach Vuong, *Gender and Purity*, 40-44, 193-239, vor allem die inhaltlichen Gewichtungen. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 36-38, der eine Entstehung in Ägypten für unwahrscheinlich hält, plädiert mit Smid für „die Entstehung in einer heidenchristlichen, städtischen Umgebung“ (37) in Syrien oder Palästina; eine Lokalisierung „in Jerusalem bzw. in der heidenchristlichen Gemeinde von Aelia Capitolina“ sieht Toepel als eine „verlockende Möglichkeit“ (37). Schließlich Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 89: „an unbekanntem Ort“. – Vgl. dazu auch den Aufsatz von Jan Bremmer in diesem Band.

²⁸ Vgl. dazu M. Küchler, *Jerusalem* (Göttingen, 2007) 339f.

²⁹ Eine etwas andere Gliederung in insgesamt sieben Episoden (PJ 1-5; 6-8; 9-16; 17-20; 21-22; 23-24; 25) bietet Pellegrini, ‘Das Protevangelium des Jakobus’, 912. Dreiteilige Gliederungen ziehen gewöhnlich PJ 1-10; 11-21; 22-24 zusammen; vgl. z.B. Th.R. Karmann, ‘„Rein bin ich und von einem Mann weiß ich nichts!“’, in J.-M. Roessli und T. Nicklas (Hg.), *Christian Apocrypha* (Göttingen, 2014) 61-104, 60. Anders Hock, *Infancy Gospels of James*, 4-8 (1,1-8,1; 8,2-16,3; 17,1-24,4; 25,1-2). – Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 91-144, differenziert für die vorliegende Einheit noch einmal und behandelt PJ 8,2-9,3 („Verlobung mit Josef“) als eigene Einheit; unklar bleibt bei ihm für den vorausgehenden Abschnitt („Geburt und Kindheit Mariens“) die Zuordnung von PJ 5,2 (vgl. 87-90, 91-4).

Geschehens, erst ganz am Ende tritt auch das Haus des Josef in den Blick (PJ 9,3). Das Augenmerk ist aber von Anfang an und nahezu ausschließlich in diesem Abschnitt direkt oder indirekt auf den Tempel gerichtet.

Nachdem Maria bereits mit sechs Monaten stehen kann und ihre ersten Schritte tut, gelobt ihre Mutter, dass das Kind nicht mehr „auf dieser Erde“ (ἐν τῇ γῆ ταύτῃ) umhergehen soll, bis es „in den Tempel des Herrn“ geführt werde (PJ 6,1). Erklärte Absicht ist es, Maria von allem Irdisch-Profanen und allem Unreinen fernzuhalten, sie damit möglichst vor jeglicher Kontaktnahme damit zu bewahren. Dafür steht in der Erzählung allem voran³⁰ ein ganz besonderer Ort, den Anna für das Kind Maria eigens einrichtet: das ἁγίασμα, das „Heiligtum“ in ihrem Schlafgemach (PJ 6,1; vgl. 6,3³¹). Was immer man sich darunter genauer vorstellen mag – der Verfasser gibt keine nähere Beschreibung, scheint kein Interesse am Raum selbst zu haben –, es handelt sich jedenfalls um einen Ort im verborgensten und intimsten Bereich des Hauses, wahrscheinlich im Obergemach,³² charakterisiert allein durch seine Heiligkeit, d.h. seine Zugehörigkeit zum Bereich des Göttlichen, und durch seine Differenz von der profanen Welt.³³ Die profane Welt kann offensichtlich nicht adäquate Umgebung für Maria sein. Der Begriff ἁγίασμα – und allein über den Begriff erfolgt hier eine Näherbestimmung –, begegnet später im Protevangelium als Bezeichnung für das Heiligtum im Tempel (PJ 8,2; 24,2). Das Thema

³⁰ Die „unbefleckten Töchter der Hebräer“ als auserwählte Spielgefährtinnen Marias (PJ 6,1) unterstreichen diese Absicht zusätzlich.

³¹ PJ 6,3 spricht auch vom „Schlafgemach des Heiligtums“: ἐν τῷ κοιτῶνι τοῦ ἁγιάσματος; von Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 109, mit „in dem Schlafgemach mit dem Heiligtum“ übersetzt. Pellegrini, ‘Das Protevangelium des Jakobus’, 917f, spricht für PJ 6 von einem „heiligen Raum“ im Schlafgemach, in PJ 8 und PJ 24 übersetzt sie mit „Heiligtum“. Smid, *Protevangelium Jacobi*, 56, sieht darin „a further ‘technical’ elucidation of the concept hagiaσμα“.

³² Das legt das ἀναπάζω / „hinauftragen“ in PJ 6,3 nahe. – Vgl. 1 Kön 21,30; 2 Kön 6,12; Koh 10,20; Ez 8,12, wo die Septuaginta mit κοιτῶν jenen Raum bezeichnet, bei dem es sich „um den innersten Teil des Hauses handelt“ (Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 97).

³³ Das Interesse liegt nach Smid, *Protevangelium Jacobi*, 50, auf „the principle of isolation“ und ein Leben „in holy seclusion“. Vgl. dazu auch JosAs 2,6-16.

der Reinheit³⁴ und Bezüge zum später berichteten Tempelgang deuten eine Entsprechung der beiden Größen an und lassen das ἁγίασμα im Schlafgemach symbolhaft den Tempel präfigurieren.

Ausgenommen die Segnungen, die Maria im Haus beim Festmahl anlässlich ihres ersten Geburtstags durch die Priester und die Hohenpriester erfährt, scheint ausschließlich dieses Heiligtum der Aufenthaltsort Marias bis zu ihrer Übergabe an den Tempel im Alter von drei Jahren zu sein. Ort der besonderen Bewahrung und exklusiven Betreuung für Maria,³⁵ ist es zugleich auch die Zurückgezogenheit dieses spezifischen Raumes, in der ihre Mutter Anna in PJ 6,3 „ihr eigenes ‚Magnificat‘“³⁶ anstimmt.

Mit Kapitel 7 wechselt der Schauplatz über zum Tempel. Maria wird im Alter von drei Jahren in den Tempel³⁷ hinaufgebracht, ja äußerst feierlich hinaufgeleitet, begleitet von fackeltragenden Jungfrauen³⁸

³⁴ Die Aufrechterhaltung ritueller Reinheit, auch was Speisen und Umgang angeht, steht mit der Vorstellung Marias als (Opfer-)Gabe für den Tempel in engem Zusammenhang; vgl. Vuong, ‘Let Us Bring Her Up’, 426-27 bzw. Vuong, *Gender and Purity*, 60-106; E.M. Vanden Eykel, “*But Their Faces Were All Looking Up*” (London, 2016), 72-77. Auch Hock, *Infancy Gospels of James*, 14-15 und passim, betont die Reinheit Marias als Grundthema im PJ.

³⁵ Gegebenenfalls setzt das Moment der Bewahrung Marias andeutungsweise bereits in PJ 5,2 ein mit dem Hinweis, dass Anna die neugeborene Maria „niederlegt“ (ἀνακλίνω); vgl. Lk 2,7. – Zum ἀναπαύω („zur Ruhe bringen“) in PJ 6,3 und möglichen Verbindungen zu gnostischer Terminologie vgl. P. Vielhauer, ‘ΑΝΑΠΑΥΣΙΣ’, in W. Eltester und F.H. Kettler (Hg.), *Apophoreta* (Berlin, 1964) 281-99. Vgl. dazu Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 104-06; hier wohl „ganz unmythologisch als Zubettbringen eines Kindes aufgefaßt“ (106; vgl. 112, wo Toepel in analogem Zusammenhang davon spricht, dass „ein aus gnostisierenden Texten bekanntes mythisches Konzept in eine historische Erzählung übertragen“ werde).

³⁶ Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 93.

³⁷ Hier stets als „Tempel des Herrn“ (ναὸς κυρίου) bezeichnet (3-mal). – Die Terminologie zur Bezeichnung des Tempels wechselt insgesamt im PJ zwischen ναὸς (18-mal), ἱερόν (PJ 9,1; 15,2) und ἁγίασμα (PJ 8,2; 24,2).

³⁸ R. Stichel, ‘Die Einführung Marias in den Tempel’, in A. von Dobbeler u.a. (Hg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments* (Tübingen, 2000) 379-406, hier 392-95, vermutet im Hintergrund einen „tatsächlich einstmals geübten Brauch christlicher Gemeinden“, wenn es darum geht, in einem nächtlichen Ritual „Kinder in jüngstem Alter in die Obhut asketischer Gruppen zu geben“ (395). Zu hellenistischen Mysterienkulten als Hintergrund vgl. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 110f.

(PJ 7,2).³⁹ Und Maria gelangt von Anfang an in den Nahbereich des Allerheiligsten: Der Priester, der sie herzlich empfängt, setzt sie auf die dritte Stufe des Altars (θυσιαστήριον; vgl. Ez 43,13-17 [anders Ex 20,26]),⁴⁰ wo sie sogleich zu tanzen beginnt – vielleicht als Ausdruck der Freude, so die einen, oder als Zeichen der Geistergriffenheit, wie andere meinen.⁴¹

In der Folge wird der Tempel des Herrn zum Ort, an dem Maria bis zu ihrem zwölften Lebensjahr heranwächst. Wie schon das Heiligtum im Schlafgemach ist der Tempel ein Ort, an dem alles Profane und Unreine von ihr ferngehalten ist, ein besonderer Ort der Bewahrung, der Sorglosigkeit, ja des auf engelgleiche Weise Umsorgt-Werdens.⁴² Sie wird gehegt (νέμομαι) – so heißt es in PJ 8,1 – wie eine Taube⁴³ und erhält ihre Nahrung aus der Hand eines Engels (in

³⁹ Liegt in PJ 6,1 mit ἀπάγω der erzählerische Akzent noch darauf, Maria vom Haus „wegzuführen“, so liegt er in PJ 7,1 mit ἀνάγω darauf, sie zum Tempel „hinaufzuführen“; vgl. Smid, *Protevangelium Jacobi*, 57.

⁴⁰ Wo sich der Altar genauerhin befindet, wird nicht erörtert. Nach PJ 8,2-3 ließe sich vermuten, dass er im Allerheiligsten steht, das an sich nur von Priestern betreten wird. – In der lateinischen Fassung der Handschrift von Hereford erklimmt Maria auf wunderbare Weise selbständig die fünfzehn Stufen des Altars bis zur höchsten Stufe; Stichel, ‘Die Einführung Marias’, 390 (vgl. 396), der die ursprüngliche Gestalt generell in der lateinischen Überlieferung bewahrt sieht, zählt auch diese Passage zum ältesten Textbestand: „Wenn der Priester sie auf die dritte Stufe setzt und sie von dort sogleich bis zur höchsten Stufe emporsteigt, so sollte damit ursprünglich vielleicht zum Ausdruck gebracht werden, daß Maria auf den Autorität verleihenden Stufen des Tempels nicht eine untere, sondern die höchste Stellung zukomme“ (399; vgl. 396-99). Smid, *Protevangelium Jacobi*, 61, sieht schon auf der dritten Stufe Maria „on the top one“.

⁴¹ Von Freude sprechen z.B. Smid, *Protevangelium Jacobi*, 62; Hock, *Infancy Gospels of James*, 45. An Geistergriffenheit denkt Stichel, ‘Die Einführung Marias’, 399-402, vgl. 396. Vanden Eykel, “*But Their Faces*”, 85-99, sieht Maria dadurch gekennzeichnet als „a worshiper of God *par excellence*“ (81, 99).

⁴² Die freundliche Aufnahme (δέχομαι) durch den Priester in PJ 7,2 deutet bereits in diese Richtung. Stichel, ‘Die Einführung Marias’, 399, spricht von Marias „Klausur im Allerheiligsten des Tempels“. Vgl. auch Vanden Eykel, “*But Their Faces*”, 70-72.

⁴³ Der Vergleich mit einer Taube (ὡς περιστερά) legt entweder eine Analogie zur Opfertgabe nahe oder lässt an ein Symbol für Arglosigkeit und Reinheit denken. – Die Charakterisierung Marias als Tempeljungfrau

PJ 15,3 Plural: „von Engeln“). Erneut geht es dem Erzähler darum, mit dieser knappen Notiz, die immerhin neun Jahre im Leben Marias umspannt und zusammenfasst, die profane Welt als Umfeld Marias gänzlich auszuschließen.⁴⁴ An späterer Stelle wird Josef diesen Umstand mehrfach in Erinnerung rufen (PJ 13,2; vgl. 19,1) und, wie es dann auch der Hohepriester in PJ 15,3 tut, davon sprechen, dass Maria „im Allerheiligsten“ aufgezogen wurde (ἡ ἀνατραφεῖσα εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων).⁴⁵

Mit zwölf Jahren, d.h. mit zu erwartendem Eintreten der Menstruation, besteht freilich Gefahr, dass Maria ihrerseits „das Heiligtum des Herrn, unseres Gottes“, verunreinigt.⁴⁶ Nun gilt es, einen neuen Ort und – wie sich zeigt – wiederum einen Ort der Bewahrung für Maria zu finden. Auf göttliche Weisung, die der Hohepriester Zacharias von einem Engel des Herrn im Allerheiligsten selbst erhält (PJ 8,3), werden die Witwer des Volkes, die Witwer „von ganz Judäa“, darunter auch Josef,⁴⁷ vor dem Tempel zusammengerufen, und Josef erhält, ausgesondert durch ein wundersames Staborakel, Maria zugewiesen (PJ 9,1). Nach anfänglichem Widerstand nimmt er sie schließlich zu sich.

Erneut steht auch hier das bewahrende Moment im Vordergrund. Das macht allein schon die Begrifflichkeit deutlich: Josef wird aufgefordert, die Jungfrau „in seine Obhut“ zu nehmen (PJ 9,1: παραλαμβάνω εἰς τήρησιν αὐτῆς), und er führt das in wortwörtlicher Entsprechung auch aus (PJ 9,3; παραλαμβάνω ist auch in Mt 1,20.24 gebraucht). Ausdrücklich ist hier von τήρησις die Rede, ein Begriff, der profangriechisch neben „Obhut“ auch „Bewahrung“ bedeutet. Erst in der Anrede Josefs an Maria ist dann als Ort konkret sein Haus

bezeichnet Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 93, als einen „Anachronismus, der das spätere christliche Jungfräulichkeitsideal durchscheinen lässt“.

⁴⁴ Vgl. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 120: „Noch einmal erweist der Tempel sich damit als Symbol des Paradieses, in dem Maria als neue Eva lebt“ (vgl. 261, 164). Vgl. auch Kretschmar, 'Natus ex Maria virgine', 424.

⁴⁵ In PJ 15,3 ist zudem davon die Rede, dass Maria im Tempel die Lobgesänge der Engel hören und vor den Engeln tanzen durfte.

⁴⁶ Breit dazu Vuong, *Gender and Purity*, 119-47, die insgesamt für das PJ zwischen „ritual“, „menstrual“ und „sexual purity/impurity“ differenziert.

⁴⁷ Wo sich der in PJ 9,1 unvermittelt eingeführte Josef aufhält, bleibt unerwähnt. Es ist lediglich die Rede davon, dass er seine Axt wegwirft, und damit angedeutet, dass ihn der Aufruf der Boten während seiner Arbeit erreicht.

genannt und deutlich gemacht, dass dieses sein Haus nun zu dem werden soll, was vorher der Tempel war: Er, Josef, werde zwar weggehen und erst später wieder zu ihr zurückkehren,⁴⁸ der Herr, Gott selbst, aber werde Maria „behüten“ (PJ 9,3: διαφυλάσσω; vgl. Dtn 7,12; Ps 40,2).⁴⁹ Im Haus des Josef ist Maria erneut also unter göttlichen Schutz gestellt und letztlich auch hier dem Profanen entzogen.⁵⁰ Maria beschäftigt sich denn auch in der Folge mit ausschließlich „heiligen“, konkret den Tempel betreffenden Dingen.⁵¹ Sie wirkt prominent an der Fertigung eines neuen, kostbaren Tempelvorhangs mit.⁵²

Insgesamt lässt sich also eine gemeinsame Grundlinie für die in dieser Erzähleinheit als Orte der Bewahrung ausgewiesenen Räume festhalten, bei der der Aspekt der Reinheit eine tragende Rolle spielt. Was das Heiligtum im Schlafgemach für das Kleinkind präfiguriert und der Tempel für die Heranwachsende in idealer Form gewährleistet, setzt sich für die erwachsene Maria zumindest der Intention nach fort im Haus des Josef. Wo dieses Haus geographisch zu verorten ist, bleibt in der erzählten Welt zunächst völlig offen und hält

⁴⁸ Bei dieser Aussage zur Distanz zwischen Josef und Maria geht es nicht allein um eine Notiz zum Beruf des Josef, sondern allem voran um das Motiv der Unbeflecktheit Marias und die erzählerische Vorbereitung der jungfräulichen Empfängnis. Es gilt, Maria zwar als Frau aufzunehmen, „aber gleichzeitig als Jungfrau für Gott zu bewahren“ (Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 93). – Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 141f, zieht für die Beschreibung der Tätigkeit des Josef einen typologischen Bezug auf den Tempel und von dort aus eine Zuordnung zum schon mit dem Heiligtum im Schlafgemach verbundenen Motivkomplex in Erwägung.

⁴⁹ In PJ 13,2 spricht Josef Maria zudem als „Von Gott Umsorgte“ (μεμελημένη θεῷ) an. Vgl. auch Smid, *Protevangelium Jacobi*, 18; Vuong, *Gender and Purity*, 145f, 162f, 241f.

⁵⁰ Gilt der Tempel als öffentlicher Raum, so steht das Haus des Josef demgegenüber für ein Dasein in Verborgenheit.

⁵¹ Immerhin vier Jahre lang (!); vgl. PJ 8,2 (Maria ist 12 Jahre alt) mit PJ 12,3 (Maria ist 16 Jahre alt; Lesarten sprechen von 15, 14, 12 oder 10 Jahren). So lange ist auch Josef mit seinen Bau- bzw. Architektenarbeiten außer Haus beschäftigt; vgl. PJ 9,3 mit PJ 13,1.

⁵² Für die Zuteilung des Materials, das sie verarbeiten soll, gelangt Maria in PJ 10,2 zusammen mit sieben anderen Jungfrauen aus dem Stamm Davids noch einmal in den Tempel des Herrn. Ansonsten verrichtet sie ihre Tätigkeit in „Heimarbeit“ (Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 94).

der Erzähler auch später weitgehend unbestimmt.⁵³ Ein Interesse an konkreter Referenzialität des erzählten Raumes ist hier (wie auch im Folgenden) nicht erkennbar.

3. Verkündigung der Geburt Jesu – Haus der Maria

Im Rahmen des dritten Erzählbogens (Kapitel 10-12)⁵⁴ begegnet ein weiteres Mal das Verheißungsmoment in Verbindung mit einer topographischen Größe. Kapitel 11 berichtet von der Verkündigung an Maria, die der Erzähler, abweichend von der lukanischen Vorlage (Lk 1,26-38), in zwei aufeinanderfolgenden Schritten schildert und räumlich zunächst vor dem Haus beim Wasserschöpfen,⁵⁵ im entscheidenden Moment des Dialogs mit dem Engel Gabriel⁵⁶ dann aber im Haus und während der Arbeit am Tempelvorgang lokalisiert. Ähnlich wie schon bei Anna ist damit auch für Maria der Bereich des Hauses jener Ort, an dem sie göttliche Verheißung erfährt: die Zusage des Gesegnet-Seins, die Ankündigung von Empfängnis und Geburt eines Sohnes durch das Wirken des Wortes und der Kraft Gottes, die Errettung des Volkes von seinen Sünden durch dieses

⁵³ PJ 17 lässt vermuten, dass der Verfasser das Haus des Josef und der Maria (PJ 9,2,3; 10,2; 11,1; 12,3; 13,1; 16,3) in Jerusalem verortet; vgl. Smid, *Proteuangelium Jacobi*, 70, 81; Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 94. Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 125, Anm. 118, attestiert dem Verfasser „unzutreffende geographische Vorstellungen“ und weist auf die Spannung zu PJ 17,1 („alle Einwohner von Bethlehem“) hin. Anders als in Lk 1,26 (vgl. 2,39.51) fällt im PJ jedenfalls nirgends die Ortsbezeichnung Nazaret.

⁵⁴ Toepel, *Das Proteuangelium des Jakobus*, 145, sieht darin „inhaltlich und formal das Herzstück des Buches“.

⁵⁵ Vgl. Smid, *Proteuangelium Jacobi*, 81: „It is not clear whether Mary goes to the ‘public’ well, or to a well in the garden. The latter possibility is indicated both by the scene related in 3-4,1 and by the sacred seclusion the author always imagines for Mary.“ Vgl. auch Hock, *Infancy Gospels of James*, 53, mit Verweis auf Dan 13,15-27. – Smid zieht in Erwägung, dass der Verfasser Erzählungen, wie sie Plutarch in *De Iside et Osiride* 12 überliefert (Geburtsankündigung beim Wasserholen), kennt. Anders Toepel, *Das Proteuangelium des Jakobus*, 155f, bes. Anm. 53.

⁵⁶ Der Name „Gabriel“ fällt erst nachträglich in PJ 12,2.

besondere Kind sind Inhalte dieser Verheißung.⁵⁷ Stärker noch als bei Anna ist es der jedweder Öffentlichkeit entzogene Innenbereich des Hauses, in dem sich die eigentliche Verheißung an Maria ereignet.⁵⁸ Das Geheimnisvolle des Geschehens wird damit wohl zusätzlich unterstrichen (vgl. PJ 12,2: τὰ μυστήρια). Dass Maria zudem im Haus – anders als draußen beim Wasserholen – nicht etwa mit einer „gewöhnlichen“, profanen Tätigkeit beschäftigt ist, sondern kostbarste Materialien zur Herstellung des Vorhangs für den Tempel verarbeitet, verleiht dem Innenbereich des Hauses zusätzlich besondere Gestimmtheit.⁵⁹ Und es ist vielleicht auch bemerkenswert, dass in der gesamten Erzählsequenz das Haus, bei dem es sich ja eigentlich um das Haus des Josef handelt (PJ 9,3), jetzt stets einfach nur als „ihr Haus“, das Haus der Maria also, bezeichnet wird (bereits PJ 10,2; dann PJ 11,1; 12,3).⁶⁰ Erst deutlich später, in PJ 14,2, erhält dann auch Josef die Geburtsverheißung des Jesuskindes zugesagt: in einem nächtlichen Traum, durch einen Engel

⁵⁷ Elemente der mt und der lk Verkündigung von Empfängnis und Geburt werden miteinander verbunden; vgl. Lk 1,28.42; Lk 1,30f; Lk 1,32.35; Mt 1,21; vgl. auch PJ 14,2. – In PJ 12,1 setzt sich das Verheißungsmoment fort im Segen des Priesters über Maria. Der Ort ist dabei, wenn auch nicht ausdrücklich genannt, wieder der Tempel.

⁵⁸ Damit verbunden begegnet das Furchtmotiv (Maria blickt umher; erbebt): „Mary takes refuge in the safe enclosure of the house“ (Smid, *Protevangelium Jacobi*, 82). Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 157f, sieht außerdem das Haus als Ort der Empfängnis in analoger Funktion zum Mysterienhaus bzw. der Idee des „Brautgemachs“.

⁵⁹ Dass in diesem Zusammenhang von ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ θρόνου die Rede ist, versteht Karmann, „Rein bin ich“, 76, Anm. 77, wörtlich als „auf einem Thron sitzen“; er sieht darin einen indirekten Hinweis auf Marias „königlich-davidische Herkunft“. Vgl. auch Smid, *Protevangelium Jacobi*, 82; Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 158. Kretschmar, 'Natus ex Maria virgine', 425, spricht aufgrund der Maria zugeteilten Werkstoffe von Teilhabe an Adams „Paradieseskönigtum in priesterlicher Sphäre“. Ehlen, *Leitbilder und romanhafte Züge*, 132, betont das Paradoxon vom „Arbeiten einer Magd im königlichen Ambiente“. Insgesamt zum Motiv des Spinnens des Tempelvorhangs und möglichen Konnotationen vgl. auch Vanden Eykel, „But Their Faces“, 103-34.

⁶⁰ In PJ 13,1 ist dann zunächst neutral von „dem Haus“ und nur in der direkten Rede des Josef von „meinem Haus“ die Rede. Erst PJ 16,3 spricht davon, dass Josef Maria (wieder) zu sich nimmt und in „sein Haus“ geht.

des Herrn und das – so darf man vom Textverlauf her wohl zu Recht vermuten – ebenfalls im Innenbereich eben dieses Hauses.⁶¹

Eine freudige Begegnung an einer Tür – zweimal fällt dabei ausdrücklich der Begriff *θύρα* – steht schließlich am Ende auch dieser Erzählsequenz (vgl. PJ 4,4): die Begegnung zwischen Maria und Elisabet (PJ 12,2). Erneut fehlt jede konkrete Lokalisierung (vgl. dagegen Lk 1,39f.) oder eine präzisere räumliche Ausgestaltung.⁶² Der Dialog zwischen den beiden Frauen und mit ihm die Themen Segen und Seligpreisung stehen im Zentrum des Erzählinteresses. Am Ende findet sich der Hinweis, dass Maria drei Monate lang bei Elisabet bleibt, sich dann aber aus Furcht wieder in den Schutz „ihres“ Hauses zurückzieht und sich dort „vor einer potentiell feindlich gesinnten Öffentlichkeit“⁶³, vor den „Söhnen Israels“, „verbirgt“ (*κρύβω/κρύπτω*; vgl. Lk 1,24).

Als Folge der Geburtsverheißung bekommt der Raum des Hauses in der anschließenden Erzählsequenz (PJ 13-16) übrigens zunehmend ambivalente oder besser vielleicht brüchige Züge. Josef stellt angesichts der Schwangerschaft Marias das ursprüngliche Ziel ihrer Bewahrung im Haus in Frage (PJ 13,1: *οὐκ ἐφύλαξα αὐτήν*).⁶⁴

⁶¹ Das vorwurfsvolle Gespräch mit Maria in PJ 13 spielt jedenfalls ausdrücklich im Haus. In PJ 14,1 ist dann zwar die Rede davon, dass Josef sich von Maria „entfernt“ (*ἠρέμησεν ἐξ αὐτῆς*), die Ereignisse im Anschluss dürften aber dennoch im Haus spielen. Nach W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (Berlin, 1988) 705-06, ist die Bedeutung in PJ 14,1 allerdings unsicher und vielleicht mit „Joseph ließ ab von ihr (machte der Maria keine Vorwürfe mehr)“ (706), d.h. von vornherein nicht lokal konnotiert, wiederzugeben. Vgl. Smid, *Protevangeliu[m] Jacobi*, 99.

⁶² Toepel, *Das Protevangeliu[m] des Jakobus*, 164f, wertet die Nennung der Tür als „Element der Erzähltechnik [...], das durch Detailschilderung Anschaulichkeit erzeugen will“. – Aus PJ 22,3 legt sich für Karmann, „Rein bin ich“, 91, Anm. 148, die Vermutung nahe, dass „Elisabet als Verwandte der Davididin Maria in der Nähe Betlehems wohnt“. Smid, *Protevangeliu[m] Jacobi*, 89, vermutet unter Verweis auf Jos 21,11 Hebron als Wohnort Elisabets; im Kontext von PJ 22,3 spricht er allerdings von Betlehem (ebd. 154).

⁶³ Toepel, *Das Protevangeliu[m] des Jakobus*, 169 (vgl. 182).

⁶⁴ Wenn Josef dabei an das Geschick Adams erinnert (vgl. Gen 3,1-20; ApkMos 7,2; 2 Kor 11,3; 1 Tim 2,14), klingt damit wieder die Parallelität von Haus bzw. Tempel (wiederholt wird in diesem Abschnitt der Aufenthalt Marias im Tempel angesprochen) und dem Paradies an.

Verdächtigung, Distanzierung und Anfeindung nehmen am Ort des Hauses ihren Ausgang (PJ 14,1; 15,1), räumlich angezeigt unter anderem auch dadurch, dass Josef sich entfernt (ἠρέμησεν ἐξ αὐτῆς)⁶⁵ und Maria entlassen möchte (αὐτὴν ἀπολύσω ἀπ' ἐμοῦ; PJ 14,1) und dass der Hohepriester die Rückgabe der Jungfrau (!) fordert (ἀπόδος τὴν παρθένον; PJ 16,1). Und es müssen schon – zusätzlich zur Engelsbotschaft im Traum (PJ 14,2) – der Tempel und die Wüste als Orte des Gerichts und der Prüfung⁶⁶, der Rechtfertigung und des Erweises ihrer Unschuld erzählerisch bemüht werden (PJ 15,2-16,3), um das Haus des Josef am Ende wieder als einen Ort der Obhut und des fürsorglichen Schutzes und, damit verbunden, als Ort der Freude und des Gotteslobes begreifen zu können (PJ 14,2: ἐφύλασσε τὴν παῖδα; 16,3: παρέλαβεν ... ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ [vgl. 13,1; 15,2; 16,1]).

4. *Wunderbare Geburt Jesu und Bewahrung des Kindes – Höhle bei Betlehem*

Die Kapitel 17-20 bilden mit der eigentlichen Geburtsgeschichte einen nächsten Erzählbogen. Unter räumlichen Gesichtspunkten dominiert die erzählte Handlung in diesen Kapiteln (und weiter dann bis PJ 22,2) ein ganz bestimmter Ort: die Höhle (σπηλαίον) in der Nähe von Betlehem – ein, verglichen mit der neutestamentlichen Tradition, neuer Topos, der gleichwohl große Wirkungsgeschichte entfaltet hat.⁶⁷

⁶⁵ Vgl. dazu Anm. 61.

⁶⁶ Zum „Wasser der Überführung“ vgl. das sog. Eifersuchtsordal in Num 5,11-31. Das Motiv der Wüste begegnet dort allerdings nicht (vgl. vielleicht Philo, *SpecLeg* III,62). Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 193, erwägt diesbezüglich eine Verbindung zum Ritus des Versöhnungstags (vgl. Lev 16,10). Nach Ehlen, *Leitbilder und romanhafte Züge*, 156, Anm. 138, wird für ἔρημος hier mit den beiden Bedeutungen „Wüste“ und „Einsamkeit“ (im Sinne eines abgeschiedenen Platzes „im oder in der Nähe des Tempels“) gespielt.

⁶⁷ Zur Höhle als Geburtsort Jesu Christi vgl. auch Justin, *Dial* 78,5-6 (unter Berufung auf Jes 33,16 LXX) und Origenes, *Contra Celsum* 1,51. In Ps-Mt 13,2 ist sogar von einer „unterirdischen“ Höhle (*in speluncam subterraneanam*) die Rede. Lk 2,7 erwähnt demgegenüber lediglich die Krippe (φάτνη; vgl. PJ 22,2), Mt 2,11 gar ein Haus (οἰκία). Ursprung und Hintergrund der Tradition sind unklar.

Mit der Nennung Betlehems (PJ 17,1; 18,1; vgl. 21,1.2) und zweier Streckenangaben (PJ 17,2.3) wird dabei – trotz damit verbundener Schwierigkeiten im Detail⁶⁸ – zumindest grob auch eine (konkrete) textexterne geographische Verortung vorgenommen.⁶⁹

Dass es bei der Höhle erneut um einen Ort der Bewahrung geht, macht die erzählerische Hinführung in PJ 17,3 deutlich. Nachdem bei Maria mitten auf dem Weg die Wehen einsetzen, steht die Frage im Raum, wo (ποῦ) Josef sie hinbringen kann, um sie in ihrer misslichen Lage „zu beschützen“ (σκεπάζω),⁷⁰ denn – so die Begründung Josefs – ὁ τόπος ἔρημὸς ἐστίν, „der Ort“, ihr momentaner Aufenthaltsort, „ist einsam“, ist wüst, unwirtlich und lebensfeindlich. Die Höhle, die Josef schließlich findet und in die er Maria hinführt (PJ 18,1), schafft diesbezüglich Abhilfe, bietet Schutz,⁷¹ Abgeschiedenheit und Intimität für das folgende Geschehen der Geburt des Kindes, das letztlich ohne die Mithilfe des Josef und auch ohne die Unterstützung der Hebamme, die er sich anschickt, in der Umgebung von Betlehem zu suchen,⁷² vonstatten geht. Dass dieser

⁶⁸ Vgl. dazu z.B. Smid, *Protevangelium Jacobi*, 120f., 123f, der die Ereignisse auf halbem Weg zwischen Jerusalem und Betlehem beim Grab Rahels lokalisiert.

⁶⁹ Während der Text sonst eher zurückhaltend mit derartigen Referenzen ist, ist diese für den Geburtsort Jesu erzählerisch erforderlich (vgl. PJ 21,2 mit Bezug auf Mi 5,1-3) und traditionell vorgegeben (vgl. Mt 2,1.5-6.8.16; Lk 2,4.11.15; Joh 7,42). Im PJ befindet sich der Geburtsort aber nicht direkt in Betlehem: PJ 17,2 nennt eine Nähe von drei Meilen, PJ 17,3 spricht vom „halben Weg“, den sie zurückgelegt hatten. Konzentration auf Betlehem lässt sich schon für den Radius der Zensusaktion feststellen (PJ 17,1). – Zur Lage der Geburtsgrotte vgl. z.B. C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien* (Regensburg, 1964²) 30f. Zur Tradition und Lokalisierung des Kathisma vgl. z.B. R. Avner, 'The Initial Tradition of the Theotokos at the Kathisma', in L. Brubaker und M.B. Cunningham (Hg.), *The Cult of the Mother of God in Byzantium* (Farnham, 2011) 9-29.

⁷⁰ So auch die Übersetzung von Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 127. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 1506, schlägt hingegen als Übersetzung vor: „wo soll ich deine Unschicklichkeit verbergen“; ähnlich auch Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 202-03, nach dem die Übersetzung von Schneider die Stelle glättet.

⁷¹ Dass Josef seine Söhne bei ihr zurücklässt (PJ 18,1), kann wohl ebenfalls als eine Schutzmaßnahme gewertet werden.

⁷² Die Suche des Josef, die zumindest nach späteren Textzeugen mit einer Naturvision als Ich-Erzählung und dem Dialog mit der Hebamme

spezifische Geburtsort vielleicht sogar von Seiten des Kindes aktiv und mit Bedacht gewählt ist, könnte die Ausdrucksweise im Zusammenhang mit den plötzlich auftretenden Wehen anzeigen (PJ 17,3: τὸ ἐν ἐμοὶ ἐπιίγει με προελθεῖν / „das [Kind] in mir bedrängt mich und will herauskommen“). „Die Geburt“ – so Alexander Toepel dazu – „muß gerade hier, nirgendwo anders, stattfinden.“⁷³

Der „Ort der Höhle“ (PJ 19,2) – mehrfach wird das topographische Moment erzählerisch hervorgehoben – wird Schauplatz wunderbarer kosmischer, ja himmlischer Ereignisse,⁷⁴ die unweigerlich Theophanienmotive in Erinnerung rufen. Eine Wolke überschattet die Höhle zunächst, dann strahlt ein überaus grelles Licht in der Höhle auf, bis schließlich das Kind „erscheint“ (ἐφάνη). Die Geburt selbst, die Epiphanie des Kindes am Ende dieser einem Sonnenaufgang vergleichbaren Kette von Dunkel zu Hell, bleibt so ganz im Innenbereich des Göttlichen verortet und auch den Augen des Josef und der Hebamme, die untätig in der Höhle stehen,⁷⁵ entzogen (vgl. PJ 19,1.3).⁷⁶ Die Nähe des Göttlichen – als Faszinosum ebenso wie

(PJ 18,2-19,1) breit ausgestaltet ist, ist auch unter räumlichem Aspekt interessant, kann hier aber nicht weiter behandelt werden. Die kürzere Fassung in Papyrus Bodmer V, der ältesten Handschrift (frühes 4. Jh.), kennt diese Passagen (und damit auch den Perspektivenwechsel der Erzählstimme) nicht. Vgl. insgesamt dazu z.B. Smid, *Proteuangelium Jacobi*, 127-33; Toepel, *Das Proteuangelium des Jakobus*, 205-11.

⁷³ Toepel, *Das Proteuangelium des Jakobus*, 202: „Der Ort der Geburt wird auf diese Weise nochmals betont und scheint daher eine besondere Bedeutung zu haben.“

⁷⁴ Die Hebamme spricht von παράδοξα und – bezogen auf die Geburt – von (τὸ) καινὸν θέαμα (PJ 19,2) und deutet diese bzw. die jungfräuliche Geburt des Kindes sogleich soteriologisch („Heil für Israel“).

⁷⁵ Josef und der Hebamme kommt die Rolle als Zeugen zu. Nach Toepel, *Das Proteuangelium des Jakobus*, 211 (vgl. auch 216), haben sie allerdings die Höhle noch nicht betreten, sondern befinden sich in ihrer Nähe; so auch Smid, *Proteuangelium Jacobi*, 134, der betont: „as Mary was alone for the annunciation, so she is now too for the birth“ (127). Vgl. aber PJ 19,3. – Wo sich die Söhne des Josef, darunter auch Jakobus (!), befinden, wird nicht erzählt.

⁷⁶ Zur Diskussion um doketische bzw. gnostische Elemente bzw. Einflüsse vgl. z.B. Toepel, *Das Proteuangelium des Jakobus*, 34f, 214f. Vgl. dazu auch den Aufsatz von Gregor Emmenegger in diesem Band. – PJ 19,2 wäre die einzige diesbezüglich verwertbare Stelle im Text. Vgl. aber PJ 12,3, wo ausdrücklich das Heranwachsen des Kindes thematisiert wird.

als Tremendum – bestimmt die Szene völlig; nicht zuletzt auch im Kontext der sinnenfälligen Untersuchung der Jungfräulichkeit Mariens durch die unvermittelt anwesende Salome und der wunderbaren Heilung ihrer dabei wie von Feuer verzehrten Hand in PJ 20.⁷⁷

Topographisch lässt sich für das zentrale Geschehen rund um die Höhle ein mehrfacher Schauplatzwechsel beobachten: zwischen Begebenheiten außerhalb der Höhle (PJ 19,1.3; 20,4b), bestimmt durch Figurenrede, und Begebenheiten im Inneren der Höhle (PJ 19,2; 20,1-4a), bestimmt durch Wunder und Reaktion darauf.⁷⁸ Insgesamt tritt so auch strukturell der Innenraum der Höhle mit den Geschehnissen dort, der wunderbaren Geburt des Kindes aus der Jungfrau Maria, in den Mittelpunkt der erzählerischen Aufmerksamkeit.

Auf dieses Zentrum hin, d.h. letztlich auf das Kind und seine Mutter in der Höhle, streben in der Folge auch die Magier aus dem Osten⁷⁹ im anschließenden Kapitel 21. Als entscheidende Frage erweist sich die Frage nach dem „Wo“ (ποῦ), die nicht nur die Magier, sondern auch Herodes umtreibt (PJ 21,1.2). Der Stern weist

⁷⁷ Das abschließende Schweigegebot, das eine himmlische Stimme bzw. der plötzlich auftretende Engel des Herrn an Salome richtet, enthält im Übrigen eine topographisch konnotierte Prolepse, die auf das Kommen Jesu nach Jerusalem, vielleicht die Darstellung im Tempel (vgl. Lk 2,22-38; auch PJ 24,4), so Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 135, Anm. 144, oder das Auftreten des zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41-51), so Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 224f, vorausverweist – Geschehnisse und damit auch Orte, die in der Erzählung selbst nicht mehr realisiert werden. Vgl. auch das ähnlich lautende Schweigegebot in Mk 9,9 par Mt 17,9 mit Blick auf Tod und Auferstehung Jesu; Vanden Eykel, „*But Their Faces*“, 165f, erwägt von daher auch einen Bezug auf „Jesus’ final journey to Jerusalem, the one that culminates in his death“ (166).

⁷⁸ Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 262, konstatiert ebenfalls eine Struktur „in konzentrischen Kreisen“. Vgl. dazu auch die Tabelle in M. Berghorn, „Schmücke dich, Höhle, denn die Jungfrau kommt, um zu gebären“ (Wunderbare Geburt), in R. Zimmermann u.a. (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen 1* (Gütersloh, 2013) 793-98, 794, der insgesamt aber den Dialog von Hebamme und Salome bezüglich der Jungfrauengeburt (PJ 19,3) als Zentrum ausweist.

⁷⁹ Die in PJ 21,1.2 in der direkten Rede der Magier („wir haben ... gesehen ...“) und in PJ 21,3 auch in einem Nebensatz auf der Erzählebene („den sie ... gesehen hatten“) eingespielte Analepse verweist topographisch auf ein Geschehen in der ἀνατολή, der Heimat der Magier (PJ 21,4: ἡ χώρα αὐτῶν). Papyrus Bodmer V bietet an dieser Stelle wieder eine deutlich kürzere Variante.

den Magiern den Weg von Jerusalem⁸⁰ bzw. Betlehem und von Herodes weg direkt zur Höhle, ja in die Höhle hinein und er bleibt schließlich als Zeichen königlich-messianischer Identität⁸¹ über dem Haupt⁸² des Jesuskinds stehen. Einmal mehr wird dabei die Höhle nicht nur zu einem Ort epiphanen Geschehens, sondern auch zu einem Ort göttlicher Bewahrung und besonderen Schutzes.⁸³ Die Magier kehren auf Weisung eines Engels ja bekanntlich nicht über Judäa⁸⁴ in ihre Heimat zurück, sodass Herodes der Geburtsort verborgen bleibt und er des Kindes nicht habhaft werden kann (PJ 21,4). Als Reaktion auf den von Herodes daraufhin veranlassten Kindermord⁸⁵ schildert der Text

⁸⁰ Jerusalem ist allerdings nicht explizit erwähnt. PJ 21,2 nennt als Ort das Prätorium, in das Herodes die Hohenpriester zur Befragung kommen lässt. Smid, *Protevangeliium Jacobi*, 148, hält diese Ortsangabe für sekundär.

⁸¹ Christologisch ist die Rede von ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (PJ 21,1), ὁ χριστός und βασιλεὺς τῷ Ἰσραήλ (PJ 21,2). Das Königsmotiv dominiert in PJ 21 (vgl. auch 23,3).

⁸² Textvarianten schreiben „über der Tür“ bzw. „über (dem Kind)“; vgl. Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 138, Anm. 151. Mt 2,9 formuliert unbestimmter ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.

⁸³ Als Versteck dienen Höhlen des Öfteren auch schon in der biblischen Literatur (Jos 10,18; Ri 6,2; 1 Sam 22,1; Offb 6,15). Vielleicht lässt sich auch ein Bezug zu Hebr 11,38 herstellen (vgl. 1 Makk 2,28; 2 Makk 5,27; 6,11). – Berghorn, ‘Schmücke dich, Höhle’, 796, betont insbesondere die Funktion der Höhle im Mithraskult und evtl. auch als Ort der Geburt des einem Felsen entspringenden Mithras und hält eine Bezugnahme bzw. (überbietende) Rezeption für „durchaus möglich“. Vgl. auch E. Benz, ‘Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche’, *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953) 365-432, bes. 372-79. Dagegen Smid, *Protevangeliium Jacobi*, 125, allein schon, weil weitere Bezüge im Text fehlen. Toepel, *Das Protevangeliium des Jakobus*, 204, denkt für das Höhlenmotiv im PJ an „die Ausdeutung einer bestehenden Örtlichkeit [...], die zur Zeit seiner Entstehung bereits als Geburtsstätte Christi galt“. Vgl. insgesamt auch Vanden Eykel, ‘*But Their Faces*’, 149-66, und seine Vermutung, „that the location and circumstances of Jesus’ birth foreshadow (paradoxically) his own death and interment“ (158).

⁸⁴ Nach Karmann, ‘„Rein bin ich“’, 89-90, Anm. 137 und 143, ist hier wie in PJ 21,1 Jerusalem gemeint; vgl. Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 135, Anm. 145. Toepel, *Das Protevangeliium des Jakobus*, 227, denkt an das umliegende Land von Betlehem bzw. der Geburtsgrötte.

⁸⁵ Anders als in Mt 2,16 ist die Aktion in PJ 22,1 lokal nicht auf Betlehem und Umgebung eingegrenzt.

nicht etwa die Flucht der Familie nach Ägypten (vgl. Mt 2,13-15),⁸⁶ sondern erzählt in PJ 22,1-2, dass Maria aus Furcht das Kind nimmt, es in Windeln wickelt und in eine Ochsenkrippe (πάθνη βοῶν) legt (vgl. Lk 2,7).⁸⁷ Ist die Höhle an sich schon Ort der Bewahrung, so vermittelt die Krippe inmitten der Höhle als Versteck für das Kind noch einmal verstärkt das Moment von Geborgenheit und Sicherheit.⁸⁸

5. Schutz vor tödlicher Nachstellung – Berg Gottes

Das mörderische Vorgehen des Herodes bestimmt das gesamte weitere Erzählgeschehen. Die finale Erzählsequenz (PJ 22,3-24,4)⁸⁹ wirft dabei inhaltlich ein Schlaglicht auf Figuren, die bislang eher eine Nebenrolle hatten: Elisabet und Zacharias und deren Kind Johannes (vgl. PJ 12,2).⁹⁰ In einer Deutlichkeit, die zumindest auf der Ebene der gebrauchten Begriffe das Bisherige übertrifft, präsentiert der Text darin noch einmal einen besonderen Ort der Bewahrung. Während nämlich der Tempel und selbst das Allerheiligste⁹¹

⁸⁶ So aber ein Teil der Handschriften; vgl. Smid, *Protevangeliu[m] Jacobi*, 154; Karmann, „Rein bin ich“, 91, Anm. 145.

⁸⁷ Anders, als in der Überschrift zum Textabschnitt bei Pellegrini, 'Das Protevangeliu[m] des Jakobus', 923 (vgl. 912), angezeigt, findet nicht die Geburt selbst „in der Krippe“ statt. – Das Motiv aus Lk 2,7 wird in PJ 22,2 jedenfalls völlig anders interpretiert. Vgl. Karmann, „Rein bin ich“, 91: „Die Krippe dient in dem Apokryphon als Versteck, sie ist nicht wie im *Lukasevangeliu[m]* Kennzeichen von Platzmangel und Armut“; vgl. Smid, *Protevangeliu[m] Jacobi*, 154. Nach Toepel, *Das Protevangeliu[m] des Jakobus*, 234, dient auch das angedeutete Motiv der Windeln dazu, das Kind zu verbergen. Die Krippe sieht er zudem in Analogie zum Binsenkorbchen bei Mose.

⁸⁸ In Ps-Mt 14,1 geht dem Das-Kind-in-eine-Krippe-Legen eine Übersiedelung Marias von der Höhle in einen Stall (*stabulum*) am dritten Tag voraus.

⁸⁹ Mit der unvermittelten Einführung des Johannes beginnt nach Toepel, *Das Protevangeliu[m] des Jakobus*, 235, in PJ 22,3 „der eigentliche Schlußteil des Buches“.

⁹⁰ Zur Frage eines eigenständig überlieferten Zachariasmartyriums vgl. z.B. Smid, *Protevangeliu[m] Jacobi*, 178-80; Toepel, *Das Protevangeliu[m] des Jakobus*, 235f.

⁹¹ Die Ortsangaben sind nicht ganz eindeutig: in PJ 23,1 wird Zacharias am Altar (θυσιαστήριον) von Gesandten des Herodes befragt und spricht

– wie die Erzählung zeigt – keine Sicherheit bieten und in der Folge zum Ort der Ermordung, des blutigen Martyriums des Hohenpriesters Zacharias werden,⁹² weil dieser auf zweifache Anfrage hin keine Auskunft über den Verbleib seines Sohnes Johannes geben kann (PJ 23,1-24,3),⁹³ erweist sich der Ort, den Elisabet auf ihrer Flucht ins Gebirge (ἐν τῇ ὄρεινῃ) erfleht und für sich und ihr Kind auf wunderbare Weise auch tatsächlich erhält, explizit als ein Ort göttlichen Schutzes.

Erzählerisch ist auf diesen Aspekt ein deutlicher Akzent gelegt. Elisabet – so heißt es in PJ 23,1 – blickt umher, wo sie das Kind „verbergen“, „verstecken“ könnte (ποῦ αὐτὸν ἀποκρύψῃ), doch es scheint keinen τόπος ἀπόκρυφος, keinen „Ort zum Versteck“⁹⁴ zu geben. Auf ihre verzweifelte Bitte hin aber spaltet sich⁹⁵ ein von ihr wörtlich als „Berg Gottes“ (ὄρος θεοῦ) angerufener Berg.⁹⁶ Der Berg

davon, dass er sich ständig im Tempel Gottes (ναός) aufhält; in PJ 23,3 spricht er vom Vergießen unschuldigen Blutes im Vorraum des Tempels des Herrn (τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ); nach PJ 24,2 ist Zacharias im Heiligtum (ἀγίασμα) beim Altar des Herrn (θυσιαστήριον κυρίου) „wahrscheinlich sogar im Allerheiligsten“ (so Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 244; nach Klauck, *Apokryphe Evangelien*, 97: „fälschlich ins Tempelinnere verlegt“) ermordet worden. – Wenn eine (Himmels-)Stimme im Tempel konstatiert, dass Zacharias ermordet wurde, aber sein Blut nicht abgewaschen werde, „bis der Rächer kommt“ (PJ 24,2), dann steckt darin freilich auch ein Moment der Verheißung. Wer mit dem Rächer gemeint ist, bleibt offen: Gott; Christus bei der Parusie; der römische Feldherr Titus (Tempelzerstörung)?

⁹² Der Text stellt hier eine Verbindung der Tradition von Mt 23,35 (Zacharias, Barachias' Sohn) und 2 Chr 24,20-22 (Secharja, Sohn des Jojada) her. Vgl. auch Josephus, *Bell.* 4,333-34 (Sacharja ben Bareis).

⁹³ Erneut geht es um die Frage nach dem „Wo?“ (3-maliges ποῦ in PJ 23,1-2) des Aufenthalts (in PJ 23,1 mit ἀποκρύπτω / verstecken; vgl. 22,3), auch für Johannes verbunden mit der Frage königlich-messianischer Identität (PJ 23,2: ὁ υἱὸς αὐτοῦ μέλλει βασιλεύειν τοῦ Ἰσραήλ;).

⁹⁴ So Schneider, *Evangelia Infantiae Apocrypha*, 141. Der topographische Akzent geht weitgehend verloren, wenn hier nur mit „Versteck“ übersetzt wird (so Pellegrini, 'Das Protevangelium des Jakobus', 928).

⁹⁵ Kann das ἐδιχάσθη auch als Passivum divinum gelesen werden? – Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 237, 239, hält eine durch Elisabet gewirkte Wundertat für möglich.

⁹⁶ Smid, *Protevangelium Jacobi*, 155, verweist auf spezifische alttestamentliche Bezüge des Motivs, z.B. Ex 4,27; Ez 28,16; Ps 35,7. Kopp,

nimmt die beiden auf (δέχομαι) und lässt sogar noch Licht bis ins Innere hinein für sie durchscheinen.⁹⁷ Und schließlich nennt der Erzähler als Begründung dafür den Umstand, dass ein Engel des Herrn mit ihnen war und sie beschützte (διαφυλάσσω; vgl. außerdem das ἀποκρύπτω in PJ 23,1).

Ähnlich der Geburtshöhle erweist sich ein Raum ganz im Innersten, hier das Innere eines Berges – letztlich erneut also so etwas wie eine Höhle – als Ort des Schutzes und der göttlichen Bewahrung.

6. Rückzug vor Aufruhr und Unruhe – Wüste

Bei der Suche nach Orten der Bewahrung und Orten der Verheißung darf schließlich auch die Erzählernotiz in der Ich-Form am Ende des Werkes nicht außer Acht gelassen werden (PJ 25). Der fiktive Verfasser Jakobus⁹⁸ hält darin eingangs nämlich in aller Kürze fest, dass er Jerusalem verlassen hat, weil es in der Stadt nach dem Tod des Herodes zu Aufruhr bzw. Unruhen (θόρυβος) gekommen ist.⁹⁹ Wohl

Die heiligen Stätten, 132, versucht eine Identifizierung des Berges mit Ain Karim westlich von Jerusalem (vgl. 82).

⁹⁷ Dass die Natur zum Schutz Verfolgter aktiv eingreift, begegnet auch in Offb 12,16; vgl. U.-K. Plisch, *Was nicht in der Bibel steht* (Stuttgart, 2006) 60. Karmann, „Rein bin ich“, 92, hält diesen Bezug allerdings für „äußerst fraglich“. – Höhlen und Felsen der Berge als Versteck begegnen auch in Offb 6,15. In 2 Makk 2,5 versteckt der Prophet Jeremia das Bundeszelt, die Bundeslade und den Rauchopferaltar in einer Höhle auf dem Berg Sinai und versiegelt diese. Ehlen, *Leitbilder und romanhafte Züge*, 168f, verweist auch auf Beispiele aus der antiken Mythologie. – Ein Gegenbild zur schützend-verbergenden Höhle in PJ 22,3 bietet in PJ 9,2 der Verweis auf die Erde, die gespalten wurde und Datan, Abiram und Korach wegen ihrer Auflehnung verschlungen hat (vgl. Num 16,1-35).

⁹⁸ Gemeint ist der Herrenbruder Jakobus (Mk 6,3 par Mt 13,55; Apg 12,17; 15,13; 21,18; Jak). Die fiktive Zuschreibung an den Herrenbruder unterstreicht das Moment der Augenzeugenschaft zumindest für einen Teil der Ereignisse und eine große zeitliche Nähe der Niederschrift. Vgl. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 255-57.

⁹⁹ Jakobus wird hier so wie in Apg 1,14; 21,18; Gal 1,19; 2,9 mit Jerusalem in Verbindung gebracht. Für den Gang in die Wüste wird das topographisch neutrale Verbum συστέλλω gebraucht (PJ 1,4 hat zunächst δίδωμι, spricht dann aber von καταβαίνω). Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 257, sieht ἔρημος nicht nur als Ort des Gebetes des Joachim (PJ 1,4) und als Ort

nicht zufällig wählt er als Ort seines Rückzugs die Wüste (ἐν τῇ ἐρήμῳ): als einen Ort der Ruhe und Bewahrung vielleicht, vielleicht auch als einen Ort der Verheißung.¹⁰⁰ Jedenfalls aber schafft der Text damit – auf unterschiedlichem Erzählniveau freilich – eine motivliche Klammer zum Rückzug des Joachim in die Wüste am Beginn der Erzählung (PJ 1,4).

7. *Zusammenschauende Bemerkungen und hermeneutische Anfrage*

An den Schluss meiner Überlegungen zur narrativen Topographie des Protevangeliums Jacobi möchte ich zwei zusammenschauende Bemerkungen und eine hermeneutische Anfrage stellen.

Die Gesamterzählung stellt zwar den Raum aspekt nur punktuell etwas ausführlicher und konkreter in den Vordergrund, die vorausgehend angestrebte Untersuchung entlang zweier inhaltlicher Aspekte zeigt meines Erachtens aber dennoch, dass die erzählerisch inszenierten Orte als spezifisch gestimmte Räume¹⁰¹ und in ihrem semantischen Gehalt zentrale Motive und Aussagen des jeweiligen Kontexts unterstreichen, dass die beiden Größen Topographie und Inhalt also in wechselseitiger Korrespondenz zueinander stehen. Das trifft insbesondere für das durchgehend präsente Moment der Bewahrung zu (Heiligtum, Tempel, Haus, Höhle, Berg). Es gilt in je unterschiedlicher Intensität aber auch für jene Orte, die mit Verheißung, der Verheißung der (natürlichen bzw. dem göttlichen Geheimnis eingeschriebenen) Empfängnis und Geburt eines Kindes, verknüpft sind.¹⁰² Aus der Perspektive des Raumkonzepts wird gerade diesen

der Abfassung des Berichts (PJ 25,1), sondern fälschlicher Weise auch als Ort der Geburt Jesu, übersieht dabei aber die Differenz von ὁ τόπος ἐρημῶς und σπήλαιον in PJ 17,3; 18,1. In PJ 16,2 ist die Wüste Ort der Prüfung.

¹⁰⁰ Der Aufenthalt in der Wüste wird als zeitlich begrenzt vorgestellt, eine anschließende Rückkehr nach Jerusalem insinuiert.

¹⁰¹ Zum Aspekt des gestimmten Raumes vgl. auch Haupt, 'Zur Analyse des Raums', 70, 73-75.

¹⁰² In der parallelisierenden Gegenüberstellung von Garten und Wüste wird das besonders anschaulich (Fruchtbarkeit vs. Lebensferne [von Anna als Witwenschaft beklagt]). Für das Haus der Maria verweist Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 153-54, 264, u.a. auf die Bedeutung der beiden Materialien Purpur und Scharlach, die Maria für den Tempelvorhang verarbeitet, als Symbol des menschlichen Lebens.

beiden inhaltlichen Aspekten – Verheißung und Bewahrung – ein vorrangiges Gewicht für Aussageintention und Verständnis des Protevangeliums gegeben.

Stärker als für die Orte der Verheißung zieht sich für die Orte der Bewahrung, unterstützt durch eine Reihe weiterer Motivfelder (z.B. Reinheit), eine gemeinsame Sinnlinie durch, die in ihrem Kern auf das Thema Tempel zielt. Die Erzählung (PJ 1-24) beginnt und endet mit dem Tempel als Schauplatz der Handlung, große Teile der erzählten Zeit spielen im Tempel und immer wieder sind der Erzählverlauf und die Bewegungsdynamik formal wie inhaltlich auf den Tempel hin ausgerichtet.¹⁰³ So sehr aber das Raumkonzept auf den Tempel als zentrale topographische Größe zuzulaufen scheint, umso deutlicher wird, dass der Text am Ende den Tempel nur mehr als Ort von Mord- und Totschlag begreifen kann, als einen Ort, der durch das Vergießen unschuldigen Blutes auf Dauer¹⁰⁴ verunreinigt ist, dessen Zerstörung gar indirekt mit der Ankündigung eines Rächers in Aussicht gestellt ist (PJ 24,2-3).¹⁰⁵ Das „Heiligtum des Herrn“ (ἁγίασμα), eben jener Ort, an dem Maria der Erzählung nach¹⁰⁶ ihre Kindheit bis zum zwölften Lebensjahr verbringt und den sie verlassen muss, um zu verhindern, dass er befleckt wird (PJ 8,2-3), wird am Ende gerade durch das Vergießen von Blut entweiht.¹⁰⁷ Die Brüchigkeit

¹⁰³ Vgl. dazu auch die Beobachtungen zur Struktur bei Vanden Eykel, *„But Their Faces“*, 26f.

¹⁰⁴ In PJ 24,2 konstatiert eine himmlische Stimme, dass das Blut des Zacharias „nicht abgewaschen wird, bis der Rächer kommt“, in PJ 24,3 entdecken die Priester das Blut, „das zu Stein geworden war“; beides Hinweise auf die Dauerhaftigkeit der Entweiheung des Tempels. – Noch im 4. Jh. wird Pilgern das Blut des Zacharias auf dem Tempelgelände gezeigt (vgl. *Itinerarium Burdigalense* 15).

¹⁰⁵ Auch das Erbeben der Holztäfelung im Tempel spielt an den Untergang Israels an (vgl. Am 8,3 LXX); vgl. Smid, *Protevangelium Jacobi*, 165, der freilich die Klage über den Tod des Zacharias in den Vordergrund stellt; Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 251. „Alle Stämme des Volkes“ (πάνσαι αἱ φυλαὶ τοῦ λαοῦ) sind betroffen (PJ 24,3).

¹⁰⁶ Erzählungsimmanent ist es zunächst irrelevant, ob der Aufenthalt eines jungen Mädchens, einer Jungfrau, im Tempel, noch dazu im Allerheiligsten, nach jüdischen Vorstellungen tatsächlich überhaupt möglich ist oder nicht.

¹⁰⁷ Dass in PJ 23,2 vom Blutvergießen „im Vorraum (πρόθυρον) des Tempels des Herrn“ die Rede ist, ist kein Widerspruch zur tatsächlichen Ermordung des Zacharias im Allerheiligsten, „denn dort handelt es sich um

des Konzepts „Tempel“, das das Heiligtum im Haus des Joachim ebenso wie das Haus des Josef umfasst, wird spätestens mit der wunderbaren Empfängnis Marias und den Irritationen im Anschluss daran greifbar. Am Ende ist es nicht mehr der Tempel, am Ende sind es Höhle und Berg, allem voran aber die Höhle der Geburt, der Epiphanie des Jesuskindes, die als zuverlässige Orte des Schutzes und der göttlichen Bewahrung firmieren. Die Sinnlinie der Verheißung, die über Anna und Maria letztlich auf die Geburt Jesu abzielt, also christologisch motiviert ist, und die Sinnlinie der Bewahrung, die ihrerseits in Jesus Christus einen neuen Brennpunkt erhält,¹⁰⁸ sind auf diese Weise zielgerichtet ineinander verschränkt.¹⁰⁹

Aber kann man für eine Erzählung wie das Protevangelium Jacobi überhaupt von einem derart geschlossenen Raumkonzept ausgehen? Oder – anders gefragt – wie sehr ist der Text gerade hinsichtlich seiner topographischen Aspekte von den rezipierten Traditionen, von den zugrunde gelegten und intensiv verwerteten Prätexten¹¹⁰ beeinflusst und abhängig? Immerhin: Gerade mit Blick auf die neutestamentlichen Kindheitsgeschichten (Mt 1-2; Lk 1-2) ist zwar von einem engen Abhängigkeitsverhältnis auszugehen,¹¹¹ die Kombination und Harmonisierung der beiden unterschiedlichen Erzählzyklen zu einem geschlossenen Ablauf erfordert aber insbesondere auch

ein Zitat im Munde des Zacharias, das seine Ermordung nach Mt 23,35 deutet, nicht um die Feststellung des genauen Tatorts“ (Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 244). – Zum Tempel insgesamt im PJ vgl. auch den Aufsatz von Tobias Nicklas in diesem Band.

¹⁰⁸ Zwar wird am Ende in PJ 24,4 ein neuer Hoherpriester εἰς τὸν τόπον (!) τοῦ Ζαχαρίου eingesetzt, der durch Los gewählte Simeon ist von vornherein aber ausgewiesen als Träger der vom Heiligen Geist an ihn ergangenen Verheißung, „den Gesalbten [= Christus!] im Fleisch“ (τὸν χριστὸν ἐν σαρκί) zu sehen (vgl. Lk 2,25f; vgl. auch 1 Joh 2,4; 2 Joh 7; 1 Tim 3,16).

¹⁰⁹ Vgl. Toepel, *Das Protevangelium des Jakobus*, 288: „[...] die Rekonstruktion der Welt auf Grundlage der Inkarnation ist hier das Programm, im Protevangelium zu sehen [...] vor allem in der Darstellung der Geburt Jesu als des eigentlichen Mittelpunkts der Geschichte.“

¹¹⁰ Neben den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten Mt 1-2 und Lk 1-2 etwa die Hannaperikope in 1 Sam 1,1-2,11, die Susannaerzählung in Dan 13, aber auch Traditionen rund um Abraham und Sara, Adam und Eva oder Sara, die Frau des Tobias (Tob 3,7-17).

¹¹¹ Das war in der älteren Forschung nicht immer der Fall; vgl. Karmann, „Rein bin ich“, 96, Anm. 171.

bei der Geographie redaktionelle Umgestaltung, eine Umgestaltung, die, wie im Fall von Nazaret oder der Flucht nach Ägypten, auch vor Nicht-Beachtung und völliger Tilgung nicht zurückschreckt oder sich, wie im Fall der Höhle in der Nähe Betlehems, auch nicht vor der Einfügung neuer Orte scheut (die zugleich freilich auch ihrerseits wieder Inkohärenzen schafft). Gilt es dann also für die erzählten Räume stärker die Umgestaltung als eine absichtsvolle Veränderung wahrzunehmen und dem Prätext damit ein, wenn nicht das entscheidende Gewicht bei der Interpretation zuzuschreiben,¹¹² oder ist bei aller Traditionsbezogenheit doch primär und zunächst von einer eigenständigen topographischen Konzeption des vorliegenden Textes auszugehen, der zusätzlich und sekundär vielleicht auch aus einer diachronen Dimension Sinnpotenzial erwächst?

Geht man meines Erachtens zu Recht beim Protevangelium Jacobi von einer in sich geschlossenen Erzählung aus, dann ist die Frage nach dem narrativen Raumkonzept in jedem Fall aufgegeben und, wie ich an ausgewählten Aspekten aufzuweisen versucht habe, auch fruchtbar; – fruchtbar auch dann, wenn in der konkreten Textgestalt das Phänomen Raum, das topographische Moment als narrative Größe, auf den ersten Blick vielleicht nicht unmittelbar ins Auge sticht und nicht unmittelbar im Vordergrund zu stehen scheint.

¹¹² Um nur ein Beispiel dazu zu nennen, vgl. etwa bei Karmann, ‘„Rein bin ich“’, 89-90, Anm. 139, der aufgrund der Beobachtung, dass in PJ 21,2 Herodes allein erschreckt und nicht etwa wie in Mt 2,3 „ganz Jerusalem mit ihm“, die Vermutung anstellt, dass im PJ zwischen Jesus und Jerusalem kein Gegensatz bestehe.