

# Ontstaan en verspreiding van de apocriefe kindsheidsevangelies

door

JAN GIJSEL

## 1. *Heidense en christelijke literatuur in de eerste eeuwen van onze tijdrekening*

Niet zonder een vrij sterke vereenvoudiging kan men zeggen, dat de Griekse literatuur in de eerste twee eeuwen van onze tijdrekening het beeld vertoont van twee tegengestelde werelden. Aan de ene kant is er de bloei van de Tweede Sofistiek die ons het best vertrouwd is. Daar heerst een cultus van het woord die beoefend wordt in een sterk aanleunen bij de traditie. Dat er dan voor origineel gedachtengoed over het algemeen weinig ruimte overblijft, zal niemand verbazen. Er zijn uitzonderingen, maar wat hier gezegd wordt<sup>1</sup> geldt vrij goed voor de Griekse literatuur die in onze handboeken beschreven is: het is een concert-literatuur. De auteur trad a.h.w. op met zijn werk<sup>2</sup>.

Dit is de ene wereld. Geheel anders is het beeld dat de meer op het volk gerichte literatuur, en daarmee bedoelen we vooral de jonge christelijke literatuur, te zien geeft. In de ogen van de Grieks-Romeinse theoretici was dit zelfs geen literatuur. Vormcultus is haar vreemd. Voor zover zij aanleunt bij de traditie — en dat doet zij inderdaad — geldt het nauwelijks een formele continuïteit. Ongeëngageerd spel kent zij niet. Integendeel, zij getuigt met geestdrift (zoals ook sommige filosofenbiografieën) voor een ideaal dat met spontaneïteit en vindingrijkheid wordt uitgedragen. Daarom is zij ook volstrekt niet gedachtenarm.

## 2. *Kanonieke en niet-kanonieke geschriften*

Bij de woorden „jonge christelijke literatuur” denkt men spontaan aan het Nieuwe Testament en de eerste kerkvaders: Clemens

1. Uitzondering is o.a. Plutarchus. Voor wat het algemeen beeld betreft, zie o.a. Albin Lesky, *Geschiede der griechischen Literatur*, Bern 1957 (en herd.), Die Kaiserzeit. 2. Die Blüte der zweiten Sophistik.

2. De uitdrukking is van Ludwig Radermacher, geciteerd door Lesky, p. 756 van de eerste uitgave.

Romanus († 102), Ignatius van Antiochië († 107), de eerste apologeten, de tweede Clemensbrief (ca 140), de brief aan Diognetus (einde 2de e.), Polycarpus († 156()), Papias (ca. 130), Tatianus (ca. 175). Toch vormen zij slechts een klein gedeelte van de omvangrijke boekenproductie die de eerste twee eeuwen hebben voortgebracht.

Laten we even stilstaan bij het Nieuwe Testament, d.i. de kanon van gezaghebbende boeken die tussen de jaren 150 (Justinus de martelaar) en 367 (Athanasius) is tot stand gekomen. Rond 150 golden de vier Evangelies reeds als dé bronnen bij uitstek voor alles wat aangaande Jezus van Nazareth werd geleerd. Maar zij waren niet, en zijn nooit geweest, de enige bronnen. Het oudste evangelie is dat van Markus. Op een manier die hem eigen is, heeft hij zijn verhaal vanuit bestaande elementen opgebouwd<sup>3</sup>. Er circuleerden reeds schriftelijke neerslagen van de prediking vóór 66, zoals de prediking zelf kon gebruik maken van b.v. citatenverzamelingen van alle teksten uit het O.T. die betrekking hebben op de komst van de Messias<sup>4</sup>. Aan Markus gaat dus „iets als een evangelie” vooraf. Van Markus zijn Mattheus en Lukas afhankelijk. Zij citeren hem woordelijk. Maar naast hem hebben zij nog een gemeenschappelijke bron, de z.g. Q-bron, en bovendien elk afzonderlijk nog een derde, respectievelijk vierde bron gebruikt. Aan de drie synoptici gaan dus minstens vier bronnen vooraf. Johannes laat ik buiten beschouwing, omdat hier het redactieprobleem zeer belangrijk is. Maar dat hij eigen (misschien vooral mondelinge) bronnen benut heeft, staat vast.

Opklimmend vanuit de kanonieke evangelies, kan men dus conclusies trekken aangaande de „evangelies” die eraan vooraf gingen. Dit zegt trouwens Lukas in zijn voorrede: „Reeds *velen* hebben getracht...”<sup>5</sup>. Maar er is meer... De prediking van het jonge christendom heeft zich bliksemsnel over Klein-Azië en Egypte (om ons daartoe te beperken) uitgebreid. Deze prediking was anders in Syrië dan in Egypte, anders bij de heidenen dan bij de Joden, anders bij die van het moederland dan in de diaspora, anders in de tweede dan in de eerste generatie, enz... Zo ontstonden reeds vroeg de Joods-christelijke evangelies (van de Nazarenen, van de Hebreuwen...), waarvan we tot vele eeuwen later nog sporen aan-

3. Dit „opbouwen vanuit bestaande elementen” die de auteur (de ene vaardiger dan de andere) rangschikt volgens zijn inzicht, is kenmerkend voor nagenoeg alle vroegchristelijke „evangelien” en biografieën.

4. Vooral de vondsten van Qumran hebben het bestaan van dergelijke citatenverzamelingen zeer waarschijnlijk gemaakt. Cf. o.a. Jean Daniélou, *Les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 3de uitg. 1974, p. 43.

5. Lukas I, 1. Dit „velen” is dus niet louter retorische overdrijving.

treffen in de geschriften van de kerkvaders; zo ontstonden de talrijke gnostisch beïnvloede evangeliën (van Philippus, Bartholomeus, Thomas, Judas...), zo ontstond het evangelie van de Egyptische Joden, enz...

De vier kanonieke evangeliën vormen aldus een minderheid tegenover de talrijke niet-kanonieke evangeliën. Hetzelfde kan men aantonen t.o.v. de brieven uit het N.T.<sup>6</sup>, de Apocalyps van Johannes<sup>7</sup>. Hetzelfde geldt tenslotte ook voor de historische boeken. Naast de *Handelingen der Apostelen* van Lukas waren er de zeer talrijke apostelakten en de *Pseudo-Clementinen*, fantastische verhalen die interessante gelijkenissen vertonen met de antieke roman en de biografieën van filosofen. Zoals eerstgenoemde zijn zij gekenmerkt door een aantal vaste elementen: verre reizen te land en ter zee; moeilijkheden met vreemde volkeren en natuurelementen, waarbij de held zijn *virtus* bewijst; erotische avonturen die onwrikbaar worden doorstaan; wonderdaden.

Het wordt steeds duidelijker: het N.T. is als een eiland te midden van een zeer talrijke min of meer volkse literatuur die, zoals het N.T. zelf, in nauw verband moet gezien worden met de prediking. Voor een goed begrip van wat volgt, verdient één aspect van deze prediking een speciale aandacht. Tijdens de bijeenkomsten in de Joodse synagogen vervulde de misdrash haggada (d.i. „verklaring” door „vertelling”) een voorname rol: de voorgelezen pericopen uit de Thora werden door andere bijbelse pericopen, maar ook door elementen uit de extra-bijbelse en mondelinge traditie, verklaard en geactualiseerd. Vooral de laatste eeuwen vóór Christus hebben aldus b.v. de bloei gekend van een groot aantal legenden rond de geboorte en de jeugd van de belangrijkste oudtestamentische figuren<sup>8</sup>. Zoals de andere extra-bijbelse tradities werden deze haggadot tot een eind in de christelijke tijd onbevangen gebruikt, ook door de christelijke auteurs zelf. Echo's van zul-

6. Reeds heel vroeg circuleerden er talrijke niet-authentieke brieven. Sommige werden door de kerk als kanoniek aanvaard, o.a. *Petrus II* (Cf. Eusebius van Caesarea, *Kerkgeschiedenis* III 25, 3), de meeste echter niet. Aldus b.v. de apocriefe brieven van Paulus aan Titus, aan de Alexandrijnen, de Laodicensen, de derde Korinthiërbrief. Zie daarover b.v. 2 *Thess.* 2, 2 en Eusebius, *Kerkgeschiedenis* III 3. Er is ook nog de belangrijke *Epistula Apostolorum*, de briefwisseling tussen Jezus en koning Abgar die Eusebius, *Kerkgeschiedenis* I 13, als authentiek beschouwde, de briefwisseling tussen de Moeder Gods en Ignatius van Antiochië, tussen Paulus en Seneca, enz. Meer details daarover o.a. in E. Hennecke - W. Schneemelcher, *Neutestamentische Apocryphen*, Tübingen, 3de uitg. 1964.

7. Hier o.a. het interessante Hermas-boek, de Hemelvaart van Jesaja, enz. Zie daarover P. Vielhauer in Hennecke-Schneemelcher, I, *op cit.*, p. 428-572.

8. Cf. Charles Perrot, *Les récits d'enfance dans la haggada antérieure au IIe siècle de notre ère*, in *Recherches de Science Religieuse* LV (1967) p. 481-518. Belangrijk in dit verband is ook: R. Bloch, *Moïse dans la tradition rabbinique*, in *Moïse, homme de l'Alliance*, Tournai 1954, p. 146-167.

ke extra-bijbelse Joodse legenden vinden we b.v. in de *Handelingen* van Lukas, in de brieven van Paulus en van Judas<sup>9</sup>. Clemens van Alexandrië gebruikt de apocriefen van het O.T. en het N.T. op nagenoeg dezelfde wijze als getuigenissen uit de kanonieke boeken<sup>10</sup>. Charles Perrot heeft aangetoond, dat de kindsheidsverhalen van Mattheus en Lukas de invloed van deze Joodse haggadot vertonen<sup>11</sup>.

Aanvankelijk stond het jonge christendom, in de lijn van de traditie van de Joodse synagoog, dus onbevangen tegenover deze manier om vrij om te gaan met extra-bijbelse en mondelinge tradities, ten einde door een vertelling de diepere betekenis van een bijbelse gebeurtenis voor de toehoorders duidelijk te maken. Maar onvermijdelijk kwamen er spanningen, niet zozeer die tussen Paulus en Petrus en de oergemeente van Jeruzalem, dan wel die met centrifugale krachten die meer dan goed was voor de jonge kerk, zich lieten beïnvloeden door de heterodoxe omgeving, Joden en heidenen. Naarmate de vraag naar een centraal leergezag sterker werd, begon (net zoals ook de officiële instanties in het Jodendom deden) het afstoten van de niet als kanoniek beschouwde geschriften. Zo zien we dat de kerkvaders Origenes en Eusebius van Caesarea en drievoudige indeling geven van de geschriften die zich aandienen als dragers van een getuigenis over Jezus: die welke onbetwiste autoriteit genieten (en dat is dan ongeveer ons huidig N.T.), die welke aan twijfel onderhevig zijn maar waarmee best te werken valt, en die welke duidelijk vals zijn<sup>12</sup>. Voor de gemakkelijheid noemt men de twee laatste categorieën apocrief. Dit zijn dus de apocriefen van het N.T., maar in feite is er een enorm verschil tussen de gnostische evangelies en apocalypsen en de fantastische apostelbiografieën enerzijds, en anderzijds evangelies, zoals dat van Thomas dat wellicht authentieke Jezuswoorden bevat<sup>13</sup>, of die welke niets anders doen dan authentieke traditiestof enigszins verder aankleden en uitspinnen. Over deze laatsten gaat onze verdere uiteenzetting.

9. *Hand.* 7,16, 7,20, 7,22 (Rede van Stephanus), 13,20 (waarsch.), 1 *Tim.* I 3-4, 2 *Tim.* 3,8; *Hebreeuwen* 11, 28; *Judas* I en 14.

10. Aldus o.a. W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Altertum*, München 1971, p. 180.

11. *Op. cit.* p. 509 vv.

12. Zie o.a. Eusebius, *Kerkgeschiedenis* III 25.

13. Men is weliswaar wel iets meer terughoudend geworden, zelfs dan Joachim Jeremias in zijn *Die Gleichnisse Jesu*. Zie het voorzichtige oordeel van Henri-Charles Puech in Hennecke-Schneemelcher, *op cit.* I, p. 212.

### 3. *Ontstaan en bestaansredenen van nieuwtestamentische apocriefen.*

Het ontstaan van die apocriefen hangt nauw samen met het ontstaan van de kanonieke evangeliën zelf.

Nadat Jezus was gedood, greep verslagenheid zijn leerlingen aan. Niet lang evenwel. Kort nadien ziet men ze vol enthousiasme het land doorkruisen en verklaren: „Jezus leeft. Die Jezus, die jullie hebben gedood, was de Messias die ons door de HH. Boeken beloofd is. Hij is Gods zoon. Hij is gekomen als begin van een nieuwe tijd. Zijn dood was zoenoffer voor onze zonden”. Zo ongeveer luidde de eerste preek van Petrus op Pinksteren, volgens Lukas, *Hand.* 2, 14-39.

Het is echter duidelijk, dat de abstracte manier waarop dat hier gezegd wordt, ongeschikt is voor de prediking. Lukas zelf smukte deze woorden op met talrijke citaten uit het O.T. Om bruikbaar te zijn voor de prediking, moeten kruisdood en opstanding onder de vorm van een verhaal, (en dus tevens in de lijn van de synagogetraditie), worden meegedeeld. Het eerste vaste element in de prediking, het eerste „evangelie-in-een-notedop”, is dan ook het verhaal van Jezus' lijden, dood en opstanding. Maar naarmate de persoon van Jezus, en niet louter zijn betekenis, de gelovigen ging boeien, wilden zij meer weten over zijn leven. „Wat hij gedaan en geleerd heeft” zoals Lukas het zegt (*Hand.* 1, 1). Aldus kwamen andere vaste elementen tot stand: zijn leer, zijn parabels, zijn wonderen. Met die elementen heeft Markus zijn evangelie opgebouwd: het begint met de doop in de Jordaan en eindigt met de opstanding. Johannes heeft hetzelfde schema.

Maar net zoals de prediking niet kon volstaan met louter het verhaal van lijden, dood en opstanding, en zich uitbreidde tot hetgeen men nu het Openbaar Leven van Jezus noemt, zo kon ze ook daarbij geen halt houden.

Bij Mattheus (13,55) heet Jezus zoon van de „tektoon”, d.i. „timmerman (of beter nog: bouw-timmerman, aannemer), zoon van Maria en broeder van Jacob, Jozef, Judas en Simon”. Hoe waren dan zijn jeugd, zijn opleiding, zijn ouders? En als hij zoon van God was, want hij eigende zich goddelijke prerogatieven toe door de zonde te vergeven (*Matth.* 9,2-6), hoe was het dan met zijn geboorte? Aan die vragen komen de kindsheidsevangelies bij Lukas en Mattheus tegemoet. En als zijn moeder zulk een wondere zwangerschap heeft gekend, dan moet zij wel vanaf het begin van haar bestaan door God, haar toekomstige bruidegom, op een bijzondere manier zijn uitverkoren, ja, zij moet bijzondere ouders hebben gehad. En met deze uitbreiding, die buiten het kader van Mattheus en Lukas treedt, komt men terecht op het domein van de apocriefe kindsheidsevangelies.

Maar ook aan het andere uiteinde van het kanonieke Jezusverhaal stellen we dezelfde uitdeining vast. De ruimte tussen de dood op vrijdag, vooral na het woord tot de Goede Moordenaar: „Heden zult ge met mij zijn in het Paradijs” (*Lukas* 23, 43), en de opstanding op zondagmorgen, vroeg om opvulling! Die is er ruimschoots gekomen... in de apocriefe *Pilatusakten*, *Evangelium Nicodemi*, *Evangelium Bartholomaei*, enz. Daarnaast is er de grote groep der verhalen over wat na Pasen gebeurde. De Emmaüsgangers van Lukas zijn daar een voorbeeld van, maar de apocriefen gaan natuurlijk op deze weg verder.

Welke waren de redenen waarom er behoefte bestond aan meer verhaalstof? Deze zijn uiteraard veelvuldig, maar ze kunnen tot twee grondredenen worden herleid. De eerste reden ligt in de psychologie van de mens<sup>14</sup>. Wanneer men eenmaal geboeid was door die Jezus van wie de evangelisten het woord citeren: „Niemand komt tot de Vader tenzij door mij” (*Joh.* 14, 16), kon men niet genoeg details krijgen om zich voor ogen te stellen, hoe zijn boodschap zich in zijn leven realiseerde. Ditzelfde doet zich ook voor in de Joodse oudtestamentische haggada. Nog de H. Ignatius vraagt dat de reitritanten die zijn *Geestelijke oefeningen* volgen, dit zouden doen.

De tweede reden ligt in de noodzaak die de predikers ondervonden om hun verkondiging meer coherentie te geven en zich te verdedigen tegen aanvallen vanuit de heterodoxe milieus. Beiden hangen trouwens nauw samen. Wanneer de jonge kerk in de kindsheidsevangelies van Mattheus en Lukas (d.i. vanaf ten minste 70 n.C.) de maagdelijkheid van Maria letterlijk neemt en benadrukt, stelt ze zich natuurlijk bloot aan kritiek. In eigen rangen, nl. door Ebionieten, werd deze stelling niet aanvaard, en niet-christenen riposteerden met de bewering, dat Jezus het kind was van Maria met een Romeins soldaat genaamd Panthera. Een echo van dit verwijt vindt men misschien bij Johannes (8, 41 „Wij zijn niet uit ontucht geboren”), maar expliciet in het *Contra Celsum* van Origenes<sup>15</sup>, verder bij Tertullianus<sup>16</sup> en in de *Pilatusakten* II 3-4<sup>17</sup>. Als reactie daarop gaat de apocriefe literatuur het (blanke) huwelijk en de maagdelijkheid van Maria nog sterker beklemtonen. Vandaar ook de twee vrouwen als getuigen van Maria's lichamelijke ongereptheid in het *Protevangelie* en in de ikonografie. Dat de christenen meteen hun flank ontbloten voor de licht-leer

14. Cf. W. Speyer, *op. cit.* p. 287.

15. *Contra Celsum* I 28 en 32. Zie daarover Johann Maier, *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978, p. 251-255 en passim.

16. De *Spectaculis* 30,3

17. Het z.g. *Evangelium Nicomedi*, deel I. Cf. C. Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 2de uitg. Leipzig 1876, p. 254 en Aurelio de Santos Otero, *Los Evangelios apocrifos*, Madrid 1963, p. 410.

van de gnosis, zal beneden duidelijk worden. Een andere haast vanzelfsprekende reactie van de tegenstanders is ook de bewering, dat de leerlingen Jezus' lichaam uit het graf hebben geroofd. Vandaar de grote zorg die reeds het evangelie van Mattheus neemt (27, 62-66) om de bewaking van het graf en het bedrieglijk voorstel van de hogepriesters te beschrijven. De apocriefen gaan op deze weg verder en laten in de Pilatusakten de bewakers zelf vertellen (c. XIII) wat er met het graf is gebeurd.

Een ander punt waarin de prediking tot een kordaat standpunt werd gedwongen, is de goddelijkheid van Jezus. Jezus is god vanaf zijn geboorte. Daarom kunnen de apocriefe verhalen (en daarin vooral de gnostische) niet genoeg wijzen op de goddelijke almacht die Jezus kenmerkte vanaf de eerste dagen van zijn bestaan. Hier ligt de prediking van de jonge kerk trouwens in de lijn van de reeds genoemde haggada die graag wondere dingen vertelde over de grote figuren uit de bijbel. Naïeve volksdevotie en theologische reflexie gaan hier hand in hand. Van Lukas' woord „met de jaren nam Jezus toe in wijsheid...” (2,52) is hier geen spoor!

De lastigste tegenstander van het jonge christendom (en die tot op onze dagen actief is<sup>18</sup>) bleek de gnosis te zijn. Dit is een ethisch-religieus-filosofische beweging waarvan de wortelen vóór onze tijdrekening liggen, maar die vooral in het jonge christendom een enorme uitbreiding heeft gekend. Zoals het christendom huldigt zij het dualisme van goed en kwaad, maar laat dit samenvallen met die van geest en stof. God, die goed is, kan zich dus onmogelijk inlaten met de stof, d.i. kan onmogelijk een menselijk lichaam hebben aangenomen (Dat is dus de leer van het z.g. docetisme: Jezus' lichamelijkheid was louter schijn, dokè). Wat Maria ter wereld bracht, was een concentratie van licht. Uiteraard bleef haar maagdelijkheid dus ongerept. Die Jezus kon dan wel „groeien”, maar hij bleef louter geest. Lijden kon hij dus niet... De prediking heeft het bijzonder moeilijk gehad om zich van gnostische speculaties vrij te houden.

#### 4. De apocriefe kindsheidsevangelies

Een goede illustratie van wat hier gezegd werd, biedt ons de manier waarop de anonieme redacteur van het z.g. *Protevangelie van Jacobus* te werk is gegaan. Hij schreef zijn verhaal rond 170 n.C., in Syrië of in Egypte, en liet het voorkomen als een werk van

18. Het volstaat de Steiner-volgeling Emil Bock te lezen in *Kindheit und Jugend Jesu*, Stuttgart 1939 en herd.

Jacobus Minor, een van de reeds vermelde broeders van Jezus die volgens Paulus<sup>19</sup> een eigen verschijning van de Verrezen Heer heeft gehad en hoofd was van de jonge christen gemeente in Jeruzalem<sup>20</sup>. De juiste titel was „*De geboorte van Maria*”, maar sinds de Latijnse vertaling van de Franse humanist G. Postel, gepubliceerd in 1552, noemt men het algemeen *Protevangelie van Jacobus*. Van dit zeer goed bewaard apocryphum ontstonden vrij vlug Latijnse vertalingen<sup>21</sup>, en op basis van zulk een vertaling heeft tussen 550 en 700 een monnik een bewerking gemaakt die ook „*De geboorte van Maria*” heette en, zoals het Griekse origineel, eveneens later een nieuwe titel kreeg. Sinds de uitgave door de befaamde Tischendorf<sup>22</sup> wordt de Latijnse versie algemeen *Pseudo-Mattheus* genoemd.

Omdat tal van nieuwe accenten revelerend zijn voor de wijze waarop de verspreiding in een andere taal en cultuur sporen heeft achtergelaten, zullen we telkens de twee versies, de oorspronkelijke Griekse en de jongere Latijnse, naast elkaar bespreken. Vooraf misschien nog even het volgende: zoals de kanonieke evangeliën de neerslag en het verlengde zijn van een aanvankelijk louter mondelinge traditie, zo is dit gedeeltelijk ook voor de apocriefe evangeliën het geval. Ook na de schriftelijke fixering bleef de mondelinge traditie levend. Men dient er dus rekening mee te houden, dat de redacteur van het *Protevangelie* met schriftelijke én mondelinge tradities heeft gewerkt.

Maria is dus de moeder van Gods zoon. Daartoe was zij vanaf haar eerste bestaan uitverkoren. Dus moet zij wel bijzondere ouders hebben gehad. Hier zet het apocryphum dan ook aan. Maria's ouders wonen in Jeruzalem. Haar vader heet Joachim, een naam die in het O.T. enkele malen voorkomt (o.a. van de rijke echtgenoot van Suzanna in *Daniël* 13). Hij is een welvarende veeboer en behoort tot de groten van Israël. Zijn rijkdom is niet de vrucht van onrecht; hij wordt afgeschilderd als een weldoener voor zijn volk, met een verwijzing naar *Tobit* 1,3. De Latijnse bewerker die ook in de volgende hoofdstukken zal blijk geven van vertrouwdheid met dit interessante bijbelboek, zal deze verwijzingen nog expliciteren.

19. 1 Kor. 15,7. Zie ook Flavius Josephus, *Antiquitates* XX 9,1

20. Cf. Eusebius, *Kerkgeschiedenis* II 23.

21. Cf. J. Gijssel, Het Protevangelium Iacobi in het Latijn, in *Antiquité Classique* L (1981) p. 351-366.

22. Omdat het z.g. „Decreet van paus Gelasius” een „Evangeliën onder de naam van Jacobus Minor” als apocrief veroordeelde, werd in de meest gezagvolle Latijnse tekstfamilie de oorspronkelijke aanhef *Ego Iacobus*... vervangen door een fictieve briefwisseling van Chromatius en Heliodorus met Hieronymus. Daarin wordt het apocryphum voorgesteld als Hieronymus' vertaling van de oude Hebreeuwse Mattheus. Vandaar de door Tischendorf ingevoerde benaming *Pseudo-Matthaei Evangelium*, die evenwel misleidend is.



De moeder van Maria heet Anna, zoals de vrouw van Tobit en de moeder van Tobias, en zoals de moeder van Samuel. In het Griekse Protevangelie valt de nadruk op Anna en haar verdriet, in de Latijnse bewerking is het andersom : het accent ligt vooral op Joachim en zijn sociaal gedrag. Dit illustreert goed het verschil in mentaliteit tussen de twee vertellers en hun milieu.

Buitengewone zwangerschappen zijn in de bijbel late zwangerschappen. Aldus die van Sarai, Rachel, Anna, van de moeder van Samson, van Elisabeth in het N.T. Volgens Philo (*Leven van Mozes*, I 3) en Flavius Josephus (*Antiquitates* II, 9,3) werd ook Mozes verwekt wanneer zijn ouders reeds hoogbejaard waren ; volgens het apocriefe Henoch-boek (XXIII) zou ook Melchisedech aldus verwekt zijn. Vandaar de voor de hand liggende situatie : Joachim en Anna zijn reeds lang gehuwd, maar hebben geen kind. Voor de Joden was onvruchtbaarheid een schande (*Gen.* 30, 23 ; *Job* 24,21 ; *Jesaja* 47,9, enz...). Wanneer Joachim op de grote feestdag zijn offers naar de tempel brengt (cf. *Tobit* 1,6) wordt hij smadelijk afgewezen. Vol droefheid, maar met hoop op Jahwe die ook Abraham een late kroost schonk (*Gen.* 30,6) gaat hij zich, zonder zijn vrouw te waarschuwen (want hij wil de smaad niet op haar laten rusten) met zijn kudde terugtrekken in de woestijn. Hij verblijft er 40 dagen. 40 is een typisch bijbels getal<sup>23</sup> en anderzijds is de woestijn hét louteringsgebied bij uitstek (cf. Elia en Jezus).

Zijn vrouw is radeloos. Om dit te beschrijven grijpt de verteller nu, zonder evenwel het boek *Tobit* te vergeten, naar een andere steriele vrouw Anna (of Hanna), de moeder van Samuel. De klacht van Anna, waarvoor die van de bijbelse Anna model stond, wordt breeduit beschreven. De Latijnse bewerking is soberder.

Naar het voorbeeld van Anna in *Samuel* I, 1, 11 en 28, laten de twee versies Anna beloven dat, indien Jahwe haar een kind schenkt, zij het zal afstaan aan de dienst in de tempel. Er verschijnt een engel die, zoals in *Genesis* 16,11 tot Sarai, zegt dat God haar gebed heeft verhoord. Nadien verschijnen er twee engelen<sup>24</sup> die komen melden dat Joachim in aantocht is. Reeds eerder was namelijk een engel bij hem gekomen, om hem te zeggen dat zijn vrouw zwanger is, dit ook met de woorden uit het boek *Genesis* (25,21). De verdere Latijnse teksttraditie expliciteert : „Jullie

23. Cf. R. Poelman, *Le signe biblique des quarante jours*, Paris 1962.

24. Het is opvallend hoe graag de anonieme compiler met doubletten werkt : twee klachten van Anna, twee bezoeken van engelen, twee voorstellen van Joachim om Maria aan de tempel toe te vertrouwen, een dubbele boodschap van de engel aan Maria, een dubbele proef met het bittere water... De Latijnse bewerker gaat op die weg verder en laat o.a. de hogepriester tweemaal pogen om Maria tot een huwelijk te bewegen.

wisten dat nog niet op het ogenblik dat gij haar verliet". In geheel de handschriftelijke traditie heerst echter grote onzekerheid over het begin van Anna's zwangerschap. Er is zeker in de apocriefe traditie een poging ondernomen, om het wonder nog groter te maken. Anna zou bijvoorbeeld zwanger zijn geworden door Joachim's kus. Vandaar dat men op ikonen en oude schilderijen ziet, hoe de ouders elkaar innig kussen bij de stadpoort. In wellicht de oudste versie van het *Protevangelië* laat men Anna zelfs *sine viro* zwanger worden... Dit mag ons niet verbazen. Het volstaat de *Physiologus*, dat wondermooie boekje dat vóór 200 in Egypte ontstond, of heidense filosofenbiografieën na te lezen, om te begrijpen in welke wondere wereld de mensen van die tijd (en van onze middeleeuwen!) hebben geleefd.

Na zeven maanden zwangerschap wordt Maria geboren. Zeven maanden droegen volgens de Joodse haggada ook de moeder van Isaac en die van Mozes<sup>25</sup>. De Latijnse bewerker corrigeert dit. Bij hem zijn het de normale negen maanden. In het Westen is er inderdaad geen rechtstreekse invloed van de haggada. Het *Protevangelië* beschrijft dan breeduit de opvoeding van Maria en de wijze waarop de ouders (o.a. met feestmaaltijden, want zij zijn rijk) de groei begeleiden. De Latijnse bewerker is soberder. Men ziet daaruit, hoe er een zorg groeit, om Maria in eerder eenvoudige omstandigheden te laten leven overeenkomstig het eenvoudsideaal van het evangelie van Lukas (cf. o.a. het Magnificat) en *Philippensen* 2,7. Maar zo armoedig hebben de oudste apocriefen zich Maria's leven niet voorgesteld. In een *Domitio* van Pseudo-Johannes (ca. 200) heeft de Moeder Gods drie dienstmeisjes aan haar sterfbed<sup>26</sup>.

Komt dan de tijd waarop Anna haar belofte moet inlossen en haar kind toevertrouwen aan de tempel. Dit gebeurt wanneer ze drie jaar oud is. In het *Protevangelië* wordt Maria als in een processie, onder begeleiding van alle jonge meisjes met fakkels in de hand<sup>27</sup>, naar de tempel gebracht. De Latijnse bewerker is ook hier soberder. Wel noteert hij zorgvuldig hoe het jonge kind de 15 treden („zoals er 15 processiepsalmen zijn") opklimt zonder naar haar ouders nog om te zien. Men bemerkte eens, hoe nauwgezet de middeleeuwse ikonografie deze 15 treden aanhoudt! Hier stellen wij tevens vast, dat de Westerse traditie verder geëvolueerd is. Het kloosterleven is er in volle expansie. De *Pseudo-Mattheus* laat dan ook Maria in de tempel leven als in een klooster, met regelmatige

25. Cf. Charles Perrot, *art. cit.* p. 491 en voetnoot 20.

26. Cf. A. de Santos Otero, *op cit.* p. 583.

27. Een repliek van de parabel van de bruidmeisjes, *Mattheus* 25, 1-13 en van *Lukas* 12,35.

afwisseling van perioden van werk en gebed. Nadrukkelijk wordt uiteengezet, hoe Maria de perfecte uitdrukking is van alle kloosteridealen: niemand kon beter bidden, werken, waken, studeren, zingen dan zij; niemand was nederiger, kuiser, vriendelijker, wijzer...

Komt dan de huwbare leeftijd. Het *Protevangelie* is hier even verstrooid: er wordt niet gezegd, waarom alleen een oude man in aanmerking komt om haar echtgenoot te zijn. Gezien de allomtegenwoordigheid van de kanonieke kindsheidsevangelies kon dit inderdaad als vanzelfsprekend worden beschouwd. Maar de auteur van de *Pseudo-Mattheus* bouwt zijn verhaal zorgvuldig uit. Een eerste maal laat hij Maria weigeren. Maar het jaar daarop moet zij toegeven. Een engel komt met God's boodschap dat Maria maagd zal blijven en dus met een oude man, een weduwnaar, een schijnhuwelijk zal sluiten (Het *Protevangelie* en de *Pseudo-Mattheus* beklemtonen, dat Jozef Maria enkel „beschermt"). De weduwnaars worden aangemaand om met een dorre tak naar de tempel te komen. Een wonderteken Gods zal aanduiden wie de uitverkorene is. In het *Protevangelie* vliegt een duif op uit de tak van Jozef en gaat neerzitten op zijn hoofd. Een repliek van de duif (= de H. Geest) bij het doopsel van Jezus in de Jordaan (*Markus* 1,10). De *Pseudo-Mattheus* is consequenter, want uit wat onmiddellijk volgt, blijkt dat de oorspronkelijke Griekse verteller het wonder van Aaron uit *Numeri* 16-17 op het oog had: daarom laat hij de tak van Jozef plots gaan bloeien ten teken van Gods uitverkiezing (cf. *Numeri* 17,23). Latere versies combineren de twee: zowel een duif als een bloeiende tak. Ook dit is duizenden keren uitgebeeld en beschreven.

Jozef protesteert: „Ik ben oud en ik heb zonen, de kinderen Israëls zullen me uitlachen". Meteen is de verklaring gegeven voor de broeders van Jezus bij Markus en Mattheus. Maar de hogepriester waarschuwt Jozef door te verwijzen naar de reeds geciteerde passus uit het boek *Numeri*: wie ongehoorzaam is aan God, wordt door hem verdelgd. Jozef geeft toe en neemt Maria met zich in z'n huis, maar nog dezelfde dag vertrekt hij om huizen te gaan bouwen. Men herinnere zich, dat Jozef aannemer is van bouwwerken. De Latijnse bewerker vergeet niet, dat Maria in de tempel leefde als in een kloostergemeenschap. Hij laat Maria pas toestemmen in een huwelijk, wanneer is toegestaan dat vijf (in een latere versie, nl. het *De Nativitate*, zijn het er zeven; men lette erop in de ikonografie, dan weet men meteen welke bron de schilder volgt) meisjes haar vergezellen. Die zullen dan later uitstekend te pas komen om Maria's onschuld te bevestigen tegenover Jozef's wantrouwen wanneer hij haar, bij z'n terugkeer van de bouwwerf, zwanger aantreft.

Tijdens haar verblijf bij Jozef, weeft Maria het purper voor de voorhang van de tempel<sup>28</sup>. De boodschap van Gabriël wordt sober verteld. De auteurs vermijden duplicata t.o.v. de kanonieke evangeliën. Wel is het treffend dat Maria's ongelooft: *Lukas* 1, 34: „Hoe kan dit geschieden, vermits ik geen man beken?“, door de apocriefen wordt gemilderd (*Prot.*) of geschrapt (*PsM; De Nat.*). De terugkeer van Jozef daarentegen wordt aanleunend bij het boek *Job* aangrijpend beschreven, Tegenover Jozef's bittere verwijten aan Maria, nemen de meisjes die zij in de Westerse traditie heeft meegerekregen, haar verdediging op zich. Maar zoals bij Mattheus (1, 20-24) is het pas de verschijning van de engel die berusting brengt. Het *Evangelië van Mattheus* zegt, dat Jozef wilde weggaan om Maria niet in opspraak te brengen; als hij blijft is opspraak dus onvermijdelijk. En inderdaad, Maria's zwangerschap wordt ontdekt. Jozef, die Maria enkel „ter bewaring“ had gekregen, moet rekenschap geven. In aansluiting bij *Numeri* 5, 18-27 worden zowel Jozef als Maria onderworpen aan de proef van het bittere water... die ze glansrijk doorstaan. Hun onschuld, en dus de mirakuleuze zwangerschap van Maria, is voor allen duidelijk. Deze breed uitgesponnen episode verloochent haar bedoeling niet: ze is evident apologetisch. Zo wordt Maria wiggewassen van elke beschuldiging van overspel en wordt Jezus' goddelijke oorsprong bevestigd.

De geboorte verloopt volgens het N.T. met enkel dit belangrijk verschil, dat in het *Protevangelië* beschreven wordt, hoe heel de natuur stilstaat op het ogenblik van Jezus' geboorte. Dit wordt door Jozef in de eerste persoon verteld volgens een methode die nog voorkomt in de apocriefe teksten. De episode schijnt haar wortels te hebben in de oude Griekse en Oosterse literatuur en heeft iets van het sprookje. Vele tekstfamilies van het Griekse origineel en ook de Latijnse bewerker hadden er moeite mee en hebben deze passus zonder meer weggelaten. Ze bleef bewaard in een oude Latijnse vertaling die o.a. in een zeer oude kompilatie is bewaard<sup>29</sup>.

Aan de episode van de geboorte van Jezus kan men duidelijk zien, hoe het uitspinnen van de gegevens van de kanonieke evangeliën een noodzaak was voor de verkondiging. Steeds opnieuw luidt het, dat de christenen louter de waarheid verkondigen, in tegenstelling tot de mythen van de heidenen. Vandaar de noodzaak van een coherent verhaal. Men ziet hoe de apocriefe verhalen a.h.w. onontbeerlijk waren voor de volksprediking. Daarvan dit treffend voorbeeld: Mattheus heeft omzeggens geen aandacht voor de geboorte,

28. Cf. *Exodus* 26,31 en 35,25; 2 *Kronieken (Paralipomenon)* 3, 14.

29. Cf. J. Gijssel, Les „Evangiles latins de l'Enfance“ de M.R. James, in *Analecta Bollandiana* 94, 3-4 (1976) p. 289-302.

wel voor de aanbidding van de wijzen uit het Oosten die „het huis te Bethleem” (2,11 en 2,1) binnengaan en hun geschenken aanbieden. Bij Lukas is het anders. De plaats blijft Bethleem, maar het kind wordt neergelegd in een kribbe, wat toch verwonderlijk is na het „huis” waarover Mattheus het heeft. De daarbij aansluitende aanbidding door herders doet eerder denken aan een geboorte in een schuur of een stal. Het *Protevangelie* is kategoriek: het kind werd geboren in een grot. Zulks is de unanieme traditie van het Oosten<sup>30</sup>. Ook de Latijnse bewerking houdt het erbij, maar laat Maria twee dagen later de grot verlaten en haar intrek nemen in een *stabulum*. Dit woord wordt in het Latijn ook gebruikt voor een afspanning, waar reizigers met hun rij- of trekdiereen een onderdak kunnen vinden. Denkt de Latijnse bewerker daar niet aan, wanneer hij laat zeggen dat ezel en os (*Jesaja* 1,3, cf. *Habacuc* 3,2, Septuagint) het kind aanbidden?

Maar wegens de herders blijven zowel grot als *stabulum* ergens een eindweegs van de bewoonde wereld gelocaliseerd. Dit klopt niet met de profetie van *Micha* 5,1 aansluitend bij 1 *Samuel* 17, 12, dat de Messias „vanuit” en niet „vanaf de buurt van” Bethleem zijn tocht begint. Dus laat de skrupuleuze Latijnse bewerker het jonge gezin nogmaals verhuizen: de zevende dag nemen ze hun intrek in een woning te Bethleem.

Maar keren we terug naar de geboorte. Hier kan men duidelijk bemerken, hoe groot de druk was die door de *gnosis* op de volksprediking, en dus ook op de apocriefen, werd uitgeoefend. Het *Protevangelie* schrijft: „Een dichte nevel bedekte heel de grot. Van zodra deze zich terugtrok, bleek de grot vervuld te zijn van een schitterend licht, zo fel dat de ogen het niet konden verdragen. Toen loste ook dit licht zich op, en er verscheen een pasgeboren kind” (19,2). De Latijnse *Pseudo-Mattheus* is minder duidelijk, maar ook bij hem geschiedt alles in een verblindend licht. De reeds geciteerde Latijnse compilatie laat de vroedvrouw zeggen: „Het licht werd geboren zoals dauw neerdaalt uit de hemel. En er was een geur die alle reukwerk te boven gaat. Dit licht concentreerde zich en vereenzelvigde zich met het kind. En toen ik het kind in mijn armen nam, bleek het volstrekt gewichtloos. En zijn lichaam was zonder een spoor van bloed. Uit zijn ogen straalde een schitterend licht” (*James*, 74).

Zo voelt men in alle kindsheidsevangelies, ja, ook in de kanonieke van Mattheus en Lukas, de niet ten volle geslaagde pogingen om het goddelijke hier met het menselijke te verzoenen. Daarenboven is de bekoring van het docetisme onmiskenbaar, terwijl ook

30. Cf. o.a. Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone* 78, 5.

weer de haggada-traditie duidelijk aanwezig blijft : Noe is volgens Henoeh 106 geboren als een lichtstraal ; volgens *Ps-Philo*<sup>31</sup> gold dit ook voor Elia.

Nu gaat het oorspronkelijke verhaal dat, zoals gezegd, eigenlijk Maria tot hoofdfiguur heeft, vlug naar zijn einde. De eerste vroedvrouw bemerkt het wonder en loopt geheel ontdaan naar buiten. Daar ontmoet ze een vriendin en verhaalt het gebeurde. Deze wil niet geloven zonder gezien te hebben. Een frequent motief in de Schriften<sup>32</sup>. Ze wordt voor haar ongeloof gestraft, maar bij het aanraken van de kleine Jezus mirakuleus genezen. Zo verricht Jezus hier zijn eerste wonder.

De aanbidding van de Wijzen uit het Oosten roept nog even problemen op. Uit *Mattheus* 2 krijgt men de indruk, dat hun komst kort na de geboorte valt. Vandaar trouwens de ster. Ook het *Protevangelië* ziet het wel zo, ofschoon toch iets later : wanneer Jozef aanstalten maakt om naar Jeruzalem te gaan met het oog op de reiniging van Maria en de voorstelling in de tempel (d.i. dus ongeveer 30 dagen na de geboorte), wordt de komst van de Wijzen gemeld. De *Pseudo-Mattheus* laat de wijzen pas na twee jaar opdagen. Zó lang dus zou het gezin in Bethleem hebben vertoefd. Dit is wel verrassend, maar ingegeven door het bericht van *Mattheus* (2,16), dat Herodes alle jongentjes van twee jaar en jonger zou hebben laten ombrengen.

In het *Protevangelië* volgt dan nog een episode die verhaalt, hoe Elisabeth en haar zoontje Johannes werden gered doordat een berg zich voor hen opende en ze in zijn schoot verborg voor de soldaten van Herodes. Men krijgt de indruk, met een ander verhaal te doen te hebben, dat later zou zijn toegevoegd. Dat kan, maar dan toch alleszins door de auteur zelf, zoals E. de Strycker tegen Harnack heeft aangetoond<sup>33</sup>. Hoe dan ook, de episode beantwoordt aan een reële behoefte. Hoe zou men anders verklaren dat Johannes in leven bleef spijt de kindermoord ? In de *Pseudo-Mattheus* is het anders : de toegevoegde episode over de wonderdaden van de kleine Jezus tijdens de vlucht naar Egypte, zijn niet geïntegreerd. Met de kindermoord eindigde, zowel in het *Protevangelië* als in de Latijnse bewerkingen, het verhaal. Het *Protevangelië* kent zelfs geen vlucht naar Egypte, want het laat Jezus gered worden doordat Maria hem verbergt in een kribbe (XXII, 2).

Welke conclusie kunnen wij trekken uit deze gedetailleerde beschrijving van zulk een apocrief evangelie ?

31. *Liber Antiquitatum Biblicarum* 48.

32. Hoofdzakelijk een repliek van de Ongelovige Thomas, *Johannes* 20, 24-29.

33. *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961, p. 393-404.

Vooreerst, dat het wel degelijk gaat om het uitspinnen van de kanonieke evangeliën. Het secundair karakter staat vast. Vervolgens, dat de oorspronkelijke auteur, maar ook zijn Latijnse bewerker, een behoorlijke vertrouwdheid bezaten met de Schrift. Toch behielden onze auteurs een grote vrijheid tegenover het gezag van de evangeliën van Mattheus en Lukas. Daarvan nog een voorbeeld. Lukas schrijft: „Maria bewaarde al deze woorden in haar hart en overwoog ze bij zichzelf” (2,19; 2,51). Maar de auteur van het *Protevangelië* durft zeggen dat „Maria de mysteries vergeten was die de engel Gabriel haar had geopenbaard” (12,2, cf. 13,3). Volgens een zeer oude versie in het Latijnse Westen blijft Jozef twifelen, ook na de boodschap van de engel, en moeten de Wijzen uit het Oosten hem terechtwijzen<sup>34</sup>. Iets dergelijks moet ook in het Oosten hebben bestaan, want op vele ikonen zien we een weifelende Jozef die door een hem beledende oude man wordt toegesproken. Latere tradities hebben dit vergoelijkt, door de oude man uit te beelden als de boze geest van de twijfel waaraan Jozef weerstand biedt.

Al kennen onze auteurs de bijbel, van de geografie van Palestina weten zij weinig. Dit is een van de redenen, om de oorspronkelijke versie te localiseren in Egypte of Syrië. Maar belangrijker dan dit alles is, dat uit deze analyse van een apocrief evangelie blijkt, hoezeer de eerste prediking nog doordrongen was van de traditie van de Joodse synagoog en, wegens haar beroep op realiteit t.o.v. heidense mythen, gedwongen was, op te vullen of te corrigeren wat in de kanonieke evangeliën als lacune of tegenspraak werd gevoeld; hoe bruggen moesten worden geslagen, vermeende of echte tegenspraken weggewerkt. Tevens moest in het verhaal gereageerd worden op verwijten van Joden en heidenen. Anderzijds heeft het gnosticisme duidelijke sporen achtergelaten. Er zit dus heel wat meer in zo'n naïeve vertelling dan louter het verschaffen van verhaalstof aan eenvoudige liederen. Voortdurend treft men sporen aan van theologische reflexie over de draagwijdte van de verkondiging.

34. M.R. James, *Latin Infancy Gospels*, Cambridge 1927, c. 93, p. 86-87.