

TEXTE & KONTEXTE

Nr. 16

Jesaja 29, 17–24 Lukas 2,7b

Ev. Kirchengesangbuch 2

EXEGETISCHE ZEITSCHRIFT

ALEKTOR-VERLAG, STUTTGART

Jesaja half das wenig. Er wurde kaum gehört, verfolgt und verlacht. Hundert Jahre später war auch das Haus Juda an dieser inneren Zerrüttung zugrunde gegangen. Nach der Katastrophe, in der Verbannung kam späte Einsicht. Dann stand Jesaja hoch im Kurs. Er wurde zum heiligen Text. Mit ihm wollte man die Erfahrungen der nationalen Katastrophe aufarbeiten, damit endlich auch auf beiden Ohren Taube das geschriebene Wort hören.

Liebe Gemeinde, wir hoffen, daß diese Worte nicht in den Wind geschrieben sind. Wir hoffen, daß Jesus den Tauben die Ohren auftut. Darum wollen auch wir unsre Erfahrung mit diesem Wort aufarbeiten.

Es ließen sich heute sicher leicht Parallelen zu Jesaja und seiner Zeit finden. Auch wir haben Angst und betreiben den Tod. Wir wissen, daß das nicht mehr lange so weitergehen kann – nur auf Kosten der Schwachen! In unserer perversen Art vorzusorgen, wird bei uns millionenfacher Tod aufgehäuft und gelagert für das große Endspiel der Weltmächte. Die Geschäfte mit dem Tod gehn gut, weltweit – ein sagenhafter Markt: 130.000.000 DM pro Stunde allein für die Rüstung! Und der Tod hält reiche Ernte. Die Wortverdreher sind am Werk, die alles schön ausgewogen verpacken und uns verkaufen als Sicherheit. Verlierer gibt's dabei genug. Eines Tages könnten diese Ärmsten aufstehen vom Tod und ein Erntefest ganz eigener Art machen. Davon will ich aber jetzt nicht reden.

Ich will reden von der Heilung, die Jesaja in Gottes Namen kundgab: Es gilt, Gottes Wirken mitten unter den Menschen zu entdecken! Wie er das Schwache stärkt, wie er verbindet und wie er die an den Rand Gedrängten ins Leben holt. Es gilt: auf das Leben zu setzen und nicht länger auf Vernichtung und Tod! Auch nicht damit drohen!

Das ist unsere Aufgabe der christlichen Gemeinde. Dazu haben wir uns im Bekenntnis zu Jesus und seinem Aufstehen vom Tod verpflichtet. Darum: machen Sie mit beim Entdecken des lebensschaffenden Gottes mitten unter uns! Helfen Sie mit, den vielen Bündnissen mit dem Tod die Geschäftsgrundlage zu entziehen! Packen wir's gemeinsam an. Wir verpflichten uns, nichts anderes mehr heilig zu halten als seinen aufs Kreuz gelegten Namen. Das befreit. Das löst Leben aus. Das steckt an. Amen

Chris Heß, Bad Dürkheim

Kein Platz in der Herberge*

Textgeschichte und Exegese von Lukas 2,7b¹)

1. Textkritik und Exegese

Die Textkritik des Neuen Testaments ist die Wissenschaft („both an art and a science“, sagen die Engländer mit Recht), die die Überlieferung des neutestamentlichen Textes beschreibt, die Unterschiede zwischen den überlieferten Textformen – sowohl des griechischen Textes als auch der alten Übersetzungen – zu verstehen und zu einem Text zu kommen versucht, der dem ursprünglichen so weit wie möglich angenähert ist. Diese Wissenschaft leidet v.a. in den letzten Jahrzehnten unter einem Mangel an Interesse bei den Exegeten. Das hat verschiedene Gründe: der spezialistische Charakter, die scheinbaren Nichtigkeiten, der enorme Zeitaufwand, den eine gründliche, selbständige Forschung auf diesem Gebiet verlangt. Daneben spielt ohne Zweifel die Empfindung eine Rolle, daß diese Wissenschaft inzwischen ihr Ziel erreicht habe. Dürfen wir nicht annehmen, daß der griechische Text des Neuen Testaments in den modernen Ausgaben annähernd derselbe ist wie der ursprüngliche Text? Warum dann noch Textkritik? . . .

In diesem Artikel möchte ich ein Plädoyer für die Textkritik als eine Wissenschaft führen, die für den Exegeten von großer Bedeutung ist. Nicht nur, weil der Text, der exegesiert wird, schließlich immer erst textkritisch erstellt worden ist – der Exeget läuft auf dem Eis der Textkritik Schlittschuh –, sondern auch wegen der heuristischen und hermeneutischen Funktion textkritischer Forschung. Ich werde das zuerst im allgemeinen erläutern und danach an einem Beispiel aufzeigen.

Vorerst werden wir feststellen müssen, daß die Textkritiker selbst nicht ganz unschuldig sind an der Malaise ihres Faches. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts sind, von einzelnen kleinen und nicht ganz glücklichen Ausnahmen abgesehen (Legg und von Soden), keine Textausgaben erschienen, in die eine – selbstverständlich komprimierte – Übersicht über die *gesamte* Textgeschichte aufgenommen wäre. Tatsächlich richtete sich alle Aufmerksamkeit auf die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes. Nach der jahrhundertelangen Herrschaft des deutlich schlechteren „textus receptus“ bis ins 19. Jahrhundert war das gut zu verstehen. Aber es hatte negative Folgen für den textkritischen Apparat. Im Prinzip enthielt der lediglich die Varianten, die wenigstens eine geringe Chance hatten, der Urtext zu sein, dazu die Lesarten des *textus receptus*, gegen die man sich absetzte. Das gilt auch noch für die letzte, die 26. Auflage des „Nestle/Aland“.

*Aus technischen Gründen ist es nicht möglich, griechische und hebräisch-aramäische Textteile in den ursprünglichen Buchstaben setzen zu lassen. Wir haben eine vereinfachte Umschrift gewählt. Der griechische Buchstabe èta wird als è geschrieben, omega als oo, jota subscripta wird jeweils als i angehängt. Diese Zeitschrift ist auf eine Setzerei angewiesen, die über die technischen Möglichkeiten, die hier erforderlich wären, zur Zeit noch nicht verfügt. Wir bitten um Verständnis.

Als Leitfaden für die Geschichte des neutestamentlichen Textes waren und sind diese Ausgaben unzureichend. Die Textkritik muß weg von ihrer Fixierung auf den „Urtext“. Natürlich muß man den weiterhin nach bestem Gewissen, ergänzt durch einen Rechenschaftsbericht, in den Ausgaben abdrucken. Der kritische Apparat aber muß vom Zwang des „Urtextes“ befreit werden und eine ausgewogene, selbständige Übersicht über ALLES historisch relevante Material bieten. Erst dann wird er für die Exegeten wieder wirklich spannend.²⁾

Die Fixierung auf den Urtext hat zu einer Entwertung des kritischen Apparates geführt. Denn in der Tat: Diesen Urtext haben wir nun wohl ungefähr.³⁾ Der kritische Apparat erscheint bei der Exegese als überflüssig. Und doch ist dieser Gedankengang nicht richtig. Zunächst einmal, weil er die heuristische Funktion des kritischen Apparates unterschätzt. Schon bei einem bescheidenen Apparat wie bei Nestle/Aland ist es oft sehr erhellend zu fragen, was der Hintergrund einer Textvariante sein könnte. Derartige Fragen geben dem Text ein Profil: Wir sehen nicht nur, was dasteht, sondern auch, was *nicht* dasteht, Kleinigkeiten, über die wir sonst hinweglesen würden, fallen plötzlich auf. Das Problem der Exegese ist: Wie wird sich der Text für uns öffnen? Der kritische Apparat könnte dabei durchaus einmal ein Schlüssel sein.

Einen weiteren Grund, warum die Textkritik für den Exegeten von Bedeutung ist, stellt die Tatsache dar, daß der Apparat Einblick gibt (d.h. geben sollte) in die Geschichte des Textes und damit zugleich in die Geschichte der *Exegese* des Textes. Sehr deutlich ist das im Fall der Übersetzungen, der alten (der sog. *versiones*) sowohl als auch der neueren. Nicht selten jedoch spiegelt sich eine bestimmte exegetische Auffassung auch in einer griechischen Textvariante wider. Zitate der Kirchenväter u.a. bekommen in diesem Zusammenhang eine ganz eigene, neue Bedeutung. Sie dienen nicht mehr nur zur Lokalisierung eines bestimmten Texttypes, wie es gegenwärtig der Fall ist, sondern sie werfen auch Licht auf die Interpretation von Varianten, vielleicht sogar auf ihre Entstehung als Interpretation des Grundtextes. Man sollte den Einblick in die Auslegungsgeschichte in seiner Bedeutung nicht nur für Historiker, sondern auch für den Exegeten nicht unterschätzen. Wenn er entdeckt, daß es viele Exegesen gibt, die als Resultat der modernen Wissenschaft gelten, tatsächlich aber schon vor Jahrhunderten geläufig waren, wenn er sieht, was nach einigen Jahrhunderten von den exegetischen Gewißheiten voriger Generationen übrig zu bleiben pflegt, wird er oder sie vielleicht etwas vorsichtiger und bescheidener. Anders gesagt: Die Auslegungsgeschichte öffnet die Augen für die ideologische Gebundenheit exegetischer Arbeit bei unseren Vorgängern, und in der Folge hoffentlich auch bei uns.⁴⁾

Schließlich möchte ich in diesem Zusammenhang noch loswerden, daß ich es schrecklich unlogisch finde, daß die „Redaktionskritik“ sich unter Exegeten einer großen Beliebtheit erfreut, während die Textkritik vernachlässigt wird. Denn, was ist die Textkritik anderes als die letzte Phase der „Redaktionskritik“? Die Textkritik hat außerdem als Wissenschaft ein besseres Fundament als die „Redaktionskritik“. Letztere arbeitet ja doch fast immer mit hypothetischen Vorlagen; der Textkritiker hingegen hat die Schriftstücke vorliegen. Die Textkritik mag weniger spektakulär sein, sie ist auch weniger spekulativ! Den Nutzen der „Redaktionskritik“ will ich nicht leugnen (wenn ich auch den Beliebtheitsfaktor schauerlich groß finde und die Chance zu ideologischem Mißbrauch dementsprechend), aber eine gründliche Propädeuse in der Textkritik, vorzugsweise bei einem biblischen Buch mit vielen und eingreifenden Varianten im Text (wie z.B. Apostelgeschichte), dürfte jedem Redaktionsgeschichtler anzuraten sein.

Erläuterung

„Redaktionskritik“ ist die Wissenschaft, die nachzuvollziehen versucht, wie ein Text auf der Grundlage von älterem Material vom Verfasser (den Verfassern) komponiert und redigiert wurde. Ein alttestamentliches Beispiel sind die Chronik-Bücher, die man als eine „Redaktion“ der Bücher Samuel/Könige betrachten kann. Der Chronist hat Samuel/Könige (und vielleicht noch mehr) gekannt. Aber er übernimmt den Text nicht wörtlich. Er ordnet neu, läßt weg, ergänzt, feilt; kurzum: er „redigiert“. Ein neutestamentliches Beispiel ist das Evangelium nach Matthäus. Matthäus hat den Text von Markus (oder etwas, das dem sehr ähnlich war) gekannt. Auch er kopiert nicht, sondern „redigiert“. Markus seinerseits hat nun vermutlich auch älteres (verloren gegangenes) Material benutzt. Sein Evangelientext ist also ebenfalls eine „Redaktion“ von älterem Material. Aber, was hatte er denn vorliegen und was hat er damit gemacht? Das versucht die „Redaktionskritik“ herauszufinden, insbesondere durch die Scheidung typischer „markinischer“ Dinge vom Rest des Textes. Nun ist es eine Tatsache, daß auch viele Kopisten im Text von Markus wieder kleine Veränderungen vornahmen. Das könnte man dann auch eine Art „Redaktion“ nennen. Solange es sich nicht um zufällige Schreibfehler o.ä. handelt, ist da prinzipiell kein Unterschied. Hinzukommt, daß diese Redaktionen mitunter ziemlich eingreifend sein können; man denke z.B. an den sog. „westlichen“ Text in der Apostelgeschichte, der um fast 10 % länger ist als der bei uns geläufige Text. Noch deutlicher sieht man den Übergang von „Redaktionskritik“ zu Textkritik bei manchen Apokryphen und Pseudepigraphen.

2. Die Textüberlieferung von Lukas 2,7b

Obwohl es gewiß nützlich wäre, *alle* Varianten zu untersuchen, werden wir uns hier auf einige der interessantesten beschränken.⁵⁾ Wir gehen von dem griechischen Text aus, der ohne Zweifel auch der ursprüngliche Text von Lukas ist: *kai aneklinen auton en phatnèi, dioti ouk en autois topos en tooi katalymati*. Die Zürcher Bibel hat bekanntlich: „... und (sie) legte ihn in eine Krippe, weil sie in der Herberge keinen Platz fanden“; der Luthertext hat: „... und (sie) legte ihn in eine Krippe; denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge“.

Aus den Textausgaben von Tischendorf (Octava Maior, 1869), von Soden (1913) und Nestle/Aland (1979) erwähne ich die folgenden Varianten: *en phatnèi] en tòi phatnèi* (also: „die – bekannte – Krippe“ statt „eine Krippe“). Dieser Variante begegnet man in der Mehrheit der jüngeren Handschriften, vor dem 9. Jh. ist sie aber nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Sie ist deutlich sekundär und verrät, daß „die Krippe“ zu einem gegebenen Zeitpunkt ein Begriff geworden ist. Bei Origenes und Epiphanius finden wir *en tooi spèlatoi* (also: „in der Grotte“); deutlich eine Vermischung des Lukas-Textes mit der Legende von der Geburt in der Grotte, die wir u.a. aus dem sog. *Protevangeliem des Jakobus* (siehe unten) kennen.

autois topos] topos autois (also: Vertauschung der Worte „Platz“ und „für sie“) in einer Handschrift aus dem 9. Jh. Diese Variante verursacht keinen Bedeutungsunterschied, könnte aber auf eine griechische Vorlage hinweisen, in der *autois* („für sie“) fehlte, entsprechend der Auslassung von *eis* („für sie“) im altlateinischen Text (siehe unten).

autois („für sie“) (pl.))] In einer Handschrift des arabischen Diatessaron und einigen anderen Diatessaron-Texten steht „für sie“ (fem. sg., nämlich: für Maria). Einige Sucherei in Minuskellkollationen aus dem 19. Jh. brachte dieselbe Variante auch im Griechischen ans Licht. Minuskel 59 (12. Jh.) liest *autèi*⁶⁾. In Ciascas Ausgabe des arabischen Diatessaron findet man auch noch die Variante „für sie beide“.

en tooi katalymati] om sy^s, d.h.: der altsyrische Text läßt im Codex Sinaiticus die Worte „in der Herberge“ ganz weg.⁷⁾

Sehen wir uns nun die alten Übersetzungen etwas genauer an. Zuerst den altlateinischen Text. Bekanntlich bildet dieser keine Einheit. Um es nicht zu kompliziert zu machen, gehen wir vom Text des Codex Vercellensis (4. Jh.) aus und fügen ausschließlich die wichtigsten Varianten in Klammern hinzu. . . . *et conlocavit* (af. *collaverunt*) *eum in praesepto quoniam non erat* (mss. add. *eis/ei*) *locus in* (mss. add. *eo*) *diversorio*. D.h.: „ . . . und sie legte (afrikanischer Text: „sie brachten“) ihn in eine Krippe (N.B.: *praesepe* kann jedoch auch Synekdoche sein für den ganzen Stall)⁸), weil da kein Platz war (einige Handschriften – vermutlich unter Einfluß der Vulgata – fügen hier hinzu: „für sie (pl.)“ oder „für ihn/sie (fem. sg.)“) in der (einige Handschriften lesen: „dieser“ statt „der“) Herberge“ (N.B.: *diversorium*, wörtl. „Ort, wohin man sich vom Weg zur Seite abwendet“, hat genau wie *katalyma* eine etwas weitere Bedeutung als „Herberge“ und kann auch mehr im allgemeinen „Unterkunft“, „Ort, wohin man sich von der Reise zurückzieht“, bedeuten. Siehe ferner Anm. 34). Es ist deutlich, daß der altlateinische Text das griechische *autois* nicht übersetzt. Auf die Motive hierfür, sofern sie sich errahnen lassen, kommen wir gleich zurück.

Die Vulgata übersetzt den griechischen Text wörtlich: *Et reclinavit eum in praesepto quia non erat eis* (mss. *ei*) *locus in diversorio*. Das ist: „Und sie legte ihn hin in eine Krippe (oder „Stall“), weil da für sie (pl.; einige Handschr.: „für ihn“, aber *ei* kann auch „für sie“ (fem. sg.) bedeuten) kein Platz war in der Herberge“. Die Leseart *ei* („für ihn/für sie (fem. sg.)“) war im Mittelalter sehr verbreitet⁹). Übrigens ist die hier gebotene vorläufige Übersetzung der Vulgata anfechtbar. Es ist wahrscheinlich besser – mit z.B. Mourentorf (Antwerpen 1599) – zu übersetzen: „ . . . und (sie hat ihn) hingelegt in eine Krippe, denn sie hatten keinen Platz in der Herberge“. ¹⁰)

Den altsyrischen Text erwähnten wir oben. Derselben Auslassung von *en tooi katalymati* begegnen wir wieder in dem venetianischen Diatessaron und in einer Anzahl mittelalterlicher deutscher Bibeln¹¹). Die Variante könnte auf Tatian selber zurückgehen, der ja doch öfter den Evangelientext kürzt. Die Peshitta liest: „Und sie legte ihn in eine Krippe¹²), weil für sie kein Raum war, da, wo sie sich aufhielten“ (wörtl.: „ausgespannt hatten“). Das griechische *katalyma* wird also hier nach der buchstäblichen Bedeutung dieses Wortes umschrieben. In den späteren syrischen Übersetzungen wird diese Umschreibung mit einem selbständigen Substantiv vom selben Stamm „ausspannen“ variiert, das man mit „Gasthaus“, „Gästestube“ o.ä. übersetzen könnte.

Die koptischen Übersetzungen folgen dem griechischen Text wörtlich. Die alt-äthiopische Übersetzung¹³) behandelt den griechischen Text – wie gewöhnlich – etwas freier. Sie lautet: „ . . . und sie legte ihn in einen Stall (= umzäunter Platz für das Vieh), weil da kein Platz für sie (pl.) war in ihrer (!) Unterkunft“.

Zusammenfassend können wir sagen, daß in den folgenden Punkten Textabweichungen – und demnach Abweichungen in der Textinterpretation – auftreten.

1. Es besteht Unklarheit über die *phatnè*, ob damit ein Futtertrog gemeint ist oder eher ein Stall (für ein Tier) oder eher ein Stall-Raum (für mehrere Tiere). Dieselbe Unsicherheit findet man in modernen Lexika und Kommentaren.

2. Die Wörter „für sie (pl.)“ fehlen bisweilen oder werden durch „für ihn“, „für sie (fem. sg.)“ und gar „für sie beide“ variiert. Diese Varianten hängen natürlich mit der Frage zusammen, für

wen der Kopist/Exeget das meiste Interesse hat: für das (verlobte) Paar, für das Kind oder für seine Mutter.

3. Die Übersetzer haben Probleme mit dem *katalyma*, dieselben Probleme, mit denen moderne Exegeten ringen. Ist mit *to katalyma* eine bestimmte Herberge gemeint? Geht es eigentlich um eine Herberge oder müßte man sowieso viel allgemeiner mit Aufenthaltsort übersetzen?¹⁴)

3. Die altchristliche Legende

Von großer Bedeutung für die Auslegungsgeschichte von Lukas 2 ist die Legendenbildung rings um die Perikope. Sehr alt ist die Geschichte, daß Jesus in einer Grotte oder Höhle gleich außerhalb von Bethlehem geboren wurde; wir sind dem Niederschlag dieser Legende bereits in der Überlieferung des griechischen Textes begegnet (siehe oben S. 11f).

Der erste, der diese Legende erwähnt, ist Justin der Märtyrer, aus Nablus (Samaria) stammend, also nur ungefähr 70 km von Bethlehem entfernt. In seinem *Dialog mit dem Juden Trypho*, geschrieben um das Jahr 160, sagt er (78,12): „Als das Kind in Bethlehem geboren wurde, da er in der Gegend nichts hatte, wo er Einkehr nehmen konnte, hat Joseph Einkehr genommen in einer bestimmten Grotte, nahe bei dem Dorf. Und dann, während sie dort waren, gebar Maria den Christus und legte sie ihn in eine Krippe, allwo die Weisen, die aus Arabien kamen, ihn fanden“. Dieser Text ist unverkennbar abhängig von Lukas 2. Es fällt auf, daß Justin die *katalyma* („Herberge“) umschreibt mit *pou katalysai* („wo man Einkehr nimmt“), wörtlich: „wo man ausspannt“, dieselbe Wiedergabe, der wir in der Peshitta begegneten. Justin hat *katalyma* also sehr allgemein als „Aufenthaltsort“ auffassen können und hatte offenbar keine Probleme damit, daß die Legende das präziserte, indem sie eine bestimmte Grotte bezeichnete.

Ein knappes Jahrhundert später bestätigt Origenes, der damals in Caesarea wohnte, auch noch keine 100 km von Bethlehem entfernt, die Legende von der Geburtsgrotte (C. Celsum I,44): „Was die Tatsache betrifft, daß Jesus in Bethlehem geboren ist: Wenn jemand außer durch die Prophezeiung von Micha und die Geschichte, die in den Evangelien geschrieben steht, noch durch etwas anderes überzeugt werden will, dann möge er bedenken, daß man – ganz in Übereinstimmung mit seiner Geburtsgeschichte im Evangelium – in Bethlehem die Grotte zeigt, wo Er geboren wurde, und in der Grotte eine Krippe, in der Er lag, in Tücher gewickelt. Und was dort gezeigt wird, ist allgemein bekannt in der Umgebung, sogar bei Nicht-Gläubigen, nämlich: daß in dieser Grotte Jesus geboren wurde, der durch Christen angebetet und verehrt wird“.

In ihrer ausführlichsten Form begegnen wir dieser Legende in dem sog. *Protoevangelium des Jakobus*, einer Schrift vom Ende des zweiten Jahrhunderts. Wir übersetzen hier einzelne Passagen des Textes nach der Bodmer-Handschrift aus dem 3. Jh., die vor noch nicht so langer Zeit entdeckt wurde.¹⁵)

(XVII:3) „Und sie waren halbwegs hingekommen, als Mariamme (= Maria) zu ihm (= Joseph) sprach: Joseph, laß mich vom Esel absteigen, denn er, der in mir ist, zwingt mich, daß ich ihn (aus mir) hervorkommen lasse. Und er ließ sie dort absteigen und sprach zu ihr: Wohin soll ich dich bringen und wo soll ich deine Scham bedecken? Denn der Ort ist wüst.“

(XVIII:1) Und er fand dort eine Grotte und legte sie darein und ließ seine Söhne bei ihr bleiben. Selber ging er weg, um eine hebräische Hebamme zu suchen in der Gegend von Bethlechem. (XIX:1) Und als er eine gefunden hatte, nahm er die mit und sie stiegen herab vom Gebirge. Und Joseph sprach zu der Hebamme: Maria ist meine Verlobte, aber sie ist schwanger aus dem Heiligen Geist (. . .). (XIX:2) Und er stellte sie an den Ort der Grotte. Und eine dunkle Wolke überschattete die Grotte.

(Hier folgt ein Lobgesang der Hebamme).

Und zur Stunde zog die Wolke weg aus der Grotte und es erschien ein großes Licht in der Grotte, so daß die Augen es nicht ertragen konnten. Und kurze Zeit danach zog das Licht weg, bis daß das Kind erschien. Und es kam und nahm die Brust seiner Mutter Maria.

(Hier folgen noch einige Wunder. Die Jungfräulichkeit Marias wird durch die Hebamme und eine gewisse Salome festgestellt. Darauf folgt die Episode von den Weisen aus dem Osten).

(XXII:2) Und als Maria hörte, daß die Kinder (von Bethlechem) umgebracht würden (durch Herodes), geriet sie in Furcht. Und sie nahm das Kind und wickelte es in Tücher und legte es in die Krippe der Rinder“.

In einer Reihe von Punkten weicht diese Geschichte von Lukas 2 ab.

- a. Joseph und Maria sind noch nicht in Bethlechem angekommen, als das Kind geboren wird (vgl. Luk 2,6).
- b. Maria sitzt auf einem Esel, offenbar weil sie schwanger ist.
- c. Joseph hat seine Söhne (aus einer früheren Ehe; er ist Witwer) bei sich.
- d. Die Grotte ist Geburtsort.
- e. Die Hebamme ist, gemeinsam mit Salome, Zeugin der jungfräulichen Geburt. Die Rolle der Zeugen übernehmen sie also von den Hirten.
- f. Die Zeichen der Theophanie werden vom Feld zur Grotte verlegt.
- g. Die Tücher und die Krippe werden *hinter* die Episode mit den Weisen geschoben und als Versuch motiviert, das Kind vor Herodes zu verstecken.¹⁶⁾

Wir können auf diese Legende hier nicht ausführlich eingehen¹⁷⁾. Es scheint mir aber keine Frage zu sein, daß der (die) Schriftsteller das Lukasevangelium gekannt hat (haben)¹⁸⁾. Allerlei kleine Fragmente des Lukas-Textes kehren bei ihm wieder, aber er benutzt sie auf eine gänzlich andere Weise. Sein Interesse war vor allem die Jungfrauengeburt. In seinem Bestreben, alle einfachen, irdischen Dinge rings um Jesu Geburt zu verdrängen, neigt seine Theologie zum Doketismus.

Von Bedeutung für uns ist der Einfluß, den diese Legende auf die Interpretation von Lukas 2 gehabt hat. Dieser Einfluß ist nicht zu unterschätzen. Der Text des Protevangeliums ist sehr verbreitet gewesen, wie die Existenz einer recht großen Zahl von Handschriften, entstanden zwischen dem dritten und dem fünfzehnten Jahrhundert, und von verschiedenen alten Übersetzungen beweist¹⁹⁾. Das Protevangelium hat viel Material für andere apokryphe Jugend-Evangelien geliefert: *Pseudo-Matthäus, das arabische Evangelium von der Jugend des Erlösers, die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*, um die bekanntesten zu nennen²⁰⁾. Im Mittelalter genießt die Erzählung ein Ansehen, das dem der kanonischen Evangelien kaum nachsteht. Der Niederländer

Jan Boendale verarbeitet es ausführlich in seinem „Der Lekenspiegel“ (Der Laienspiegel; erste Hälfte des 14. Jhs.)²¹⁾, und man kann kein mittelalterliches Leben Jesu aufschlagen, ohne den Spuren davon zu begegnen. Der Esel (b) hat sich sogar bis in unsere Weihnachtsgeschichte zu halten gewußt.

4. Die altchristliche Exegese

Das erste, was auffällt, wenn man die altchristliche Literatur zu rate zieht²²⁾, ist das geringe Interesse, das Theologen – jedenfalls *auf der Ebene der Erzählung* – für diese Perikope zeigen. Homilien über die Geburt von Jesus gibt es viele, aber das Interesse richtet sich v.a. auf die theologischen (in diesem Falle philosophischen) Implikationen der Jungfrauengeburt. Das christologische Dogma und der Streit, der darüber in der Kirche geführt wird, beanspruchen alle Aufmerksamkeit²³⁾. Soweit ich es übersehen kann, ist Hieronymus der erste Exeget, der sich die Frage stellt, was an tatsächlichen Ereignissen Lukas vor Augen gestanden hat, als er die Geschichte von der Geburt Jesu niederschrieb. Damit ist Hieronymus der erste, der auf eine mehr oder weniger moderne Weise historische Fragen an den Text stellt²⁴⁾. Dennoch ist es bisweilen möglich, zwischen den Zeilen aus Bemerkungen von Theologen aus den ersten Jahrhunderten der Kirche etwas darüber abzuleiten, wie sie Lukas 2 auf der Ebene der Erzählung offenbar verstanden. Wir müssen uns dabei aber bewußt bleiben, daß dies für die alten Exegeten eine Nebensächlichkeit war und nicht – wie für uns oft – die Hauptsache. Mit einander widersprechende Weisen, die Erzählung als solche zu sehen, hatte man daher auch offensichtlich kaum Probleme; es erwies sich sogar als möglich, eine vom Text gänzlich abweichende Sicht wie die des Protevangeliums des Jakobus in die Exegese aufzunehmen.

Tertullian (155-223) unterstellt offenbar, daß Jesus *in* der Herberge geboren ist²⁵⁾. Er liefert damit das älteste Beispiel einer Interpretation, die in der lateinisch sprechenden Kirche zur Tradition wird, nämlich daß Luk 2,7b bedeute: „Sie legte ihn in eine Krippe, weil da kein *anderer* Platz war in der Herberge (näml. um ihn hinzulegen)“. In der bei uns geläufigen Auslegung stehen sich *katalyma* und *phatnè* gegenüber, in dieser lateinischen Tradition jedoch liegt die *phatnè* doch noch gerade innerhalb der Grenzen der *katalyma*. Die Vermutung liegt nahe, daß die altlateinische Übersetzung *quoniam non erat locus in diversorio* (siehe oben, S. 11) entsprechend dieser Interpretation verstanden werden muß.

Diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn wir den Kirchenvater Ambrosius (333-397) zu rate ziehen. In seinem Tractatus in Evangelium secundum Lucam²⁶⁾ zitiert er den altlateinischen Text und formuliert dabei eine Reihe von rhetorischen Gegensätzen: „Er wurde in Tücher gewickelt, auf daß ihr von den Banden des Todes befreit würdet, Er (wurde) in eine Krippe (gelegt), auf daß ihr auf den Altar kommen würdet, Er (lebte) auf der Erde, auf daß ihr auf den Sternen ewig (leben würdet), Er hatte in der Herberge keinen anderen Platz (näml. als in der Krippe), auf daß ihr viele Wohnungen hättet in den Himmeln“²⁷⁾. Ambrosius fügt also „anderen (Platz)“ ausdrücklich hinzu. Diese Auslegung von Lukas 2,7b ist gültig geblieben bis ins späte Mittelalter²⁸⁾, bis in Luthers Übersetzung des N.T.: „Denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge“²⁹⁾.

Wie ist die lateinische Tradition, die Vetus Latina voran, zu dieser Exegese gekommen? Die

Ausschluss von *autois* kann grammatikalisch gerechtfertigt werden, indem man es als einen *dativus possessivus* auffaßt und den griechischen Text liest als: „Sie legte ihn in die Krippe, denn sie hatten keinen Platz³⁰) in der Herberge (um ihn hinzulegen)“. „Sie hatten“ (*oute en autois*) wird dann paraphrasiert mit „da war“ (*erat*). Der Hintergrund dieser Interpretation ist natürlich die Tatsache, daß alle Aufmerksamkeit – auf der Ebene der Erzählung sowohl als auch auf der Ebene der Theologie – auf das *Kind* gerichtet ist! Man will in den Texten Raum lassen, um paraphrasieren zu können: „Sie hatten (resp. da war) keinen (kein) Platz für Ihn in der Herberge“. Wie wir oben sahen, begegnet man dieser Leseart dann auch in der Tat in einer großen Zahl von lateinischen Handschriften. Der Frage, ob der griechische Text eine derartige Interpretation zuläßt, werden wir gleich nachgehen.

Indessen ist es nicht ohne Bedeutung festzustellen, daß wir im zwanzigsten Jahrhundert den Text tatsächlich noch genauso lesen. Man begegnet keiner Weihnachtsmeditation, in der nicht gesagt würde, daß da kein Platz war für das *Kind*! Auch wenn wir *autois* in unseren Übersetzungen stehen lassen, Joseph und Maria etwas aktiver in die Geschichte einbeziehen, indem wir sie vergeblich nach einem Plätzchen suchen lassen, dennoch geht es auch uns immer noch um einen Platz für *Ihn*! „Er fand keinen Platz in der Herberge (d.h. in der Menschenwelt“, das ist die Pointe der durchschnittlichen Weihnachtspredigt bis auf den heutigen Tag.³¹)

Die Frage scheint begründet, ob Lukas, wenn er das eigentlich sagen will, sich nicht etwas unglücklich ausdrückt. Wenn ja, was steckt dann dahinter? Wenn nicht, was will er dann wirklich sagen? Leider geht der übergroße Teil der modernen Exegeten an diesen Fragen vorbei. Man sieht eigentlich kaum Probleme³²). Es herrscht ein Vorurteil über diesen Text, das, solange es nicht erkannt wird, eine neue exegetische Herausforderung blockiert. Das hängt unmittelbar mit der Vernachlässigung der Auslegungsgeschichte zusammen, mit der mangelnden Kenntnis der eigenen Tradition und der Überschätzung der Unabhängigkeit der eigenen, modernen, wissenschaftlichen Position.³³)

Obwohl Hieronymus den altlateinischen Text wieder näher an den wörtlichen griechischen Text heranführt, indem er *eis* („für sie (pl.)“) einfügt, verändert sich bei ihm desungeachtet kaum etwas an der Interpretation. Wie wir oben sahen (S. 12), kann man *non erat eis locus* sehr wohl auffassen als „sie hatten keinen Platz“, wonach wieder „für Ihn“ (oder: „um Ihn hinzulegen“) leicht in Gedanken hinzugefügt werden kann. Hieronymus' Exegese kann seiner Homilie *de nativitate domini* entnommen werden³⁴). Auch er unterstellt, daß die Geburt in der Herberge stattfand. Wenn ich ihn recht verstehe, sieht er die Herberge als ein Bild für die ungläubige jüdische Welt an, die den Messias nicht aufnimmt³⁵). Daher: *alibi nullus locus vacabat* (sc. *in deversorio*) *ad nativitatem salvatoris nisi praesepe*. („Es war für die Geburt des Erlösers nirgends ein Platz (näml. in der Herberge) verfügbar außer im Stall“), d.h. bei den Tieren, inmitten des Schmutzes, den Hieronymus als ein Bild der Sünden ansieht, aus denen der Erlöser den Geringen aufrichtet (mit Verweis u.a. auf Psalm 113,7). Auch für Hieronymus fällt aller Nachdruck auf „kein Platz für *Ihn*“. Das einzige, was er der Exegese hinzufügt, ist die Mitteilung, daß die Herberge sehr abgelegen war, „nicht in der Stadt“, sondern „irgendwo an einem Seitenweg“. Es scheint mir auf der Hand zu liegen, daß dies ein Zugeständnis an die Legende von der Geburtsgrötte bei Bethlehem ist. Wie aus Bemerkungen in derselben Homilie ersichtlich ist, kannte Hieronymus, der selber eine zeitlang in Bethlehem wohnte, diese Legende gut. Er leitet die

Abgelegenheit der Herberge freilich etymologisch von „deversorium“ ab (siehe Anm. 34, Schluß), aber das muß man m.E. eher als ein homiletisches Akrobatenstück denn als ein ernsthaftes exegetisches Argument betrachten. Das griechische *katalyma* läßt ein derartiges Wortspiel nicht zu. Hieronymus, der wie kein anderer den griechischen Text kannte, muß das Argument also anderswo herhaben. Das Protevangelium des Jakobus und die Legende am lokalen Heiligtum bei Bethlehem sind aller Wahrscheinlichkeit nach seine Quelle.

Die Vulgata-Variante *eis] ei* („für ihn / für sie (fem. sg.)“ statt „für sie (pl.)“) nannten wir bereits bei der *Vetus Latina*. Sie ist deutlich sekundär, nahegelegt durch den Nachdruck, den die Exegese auf *Ihn* legt.

Die spätere lateinische Tradition macht nichts anderes, als die Geschichte immer weiter auszubauen. Die spätmittelalterlichen Leben Jesu (z.B. das von Ludolphus de Saxonia, siehe Anm. 28 und 40) sind der Endpunkt.

Die griechisch sprechenden altchristlichen Theologen werden völlig durch die christologischen Konsequenzen der Geschichte in Anspruch genommen. Origenes kennt die Legende von der Grotte (siehe oben, S. 13f) und das Protevangelium des Jakobus, aber er benutzt diese Legende lediglich, um die Zuverlässigkeit der Lukas-Erzählung zu unterstreichen. Probleme mit der Kombination der einen mit der anderen hat er offenbar keine. Isidorus von Pelusium († 440) interpretiert *ouk en autois topos*, gemäß einer Catena³⁶), mit *to mè hyparchein autois topos*, was man eher geneigt ist, mit „die Tatsache, daß sie keinen Platz hatten“, zu übersetzen als mit „die Tatsache, daß da für sie kein Platz war“³⁷). Derselbe Kommentator faßt *dioti ktl.* („weil usw.“) als Lukas' Erklärung für die Tatsache auf, daß Maria das Kind „in die Krippe“ legt. Bezeichnend ist jedoch, daß er diese Erklärung nur in einem Nebensatz erwähnt und im folgenden seine eigene, mehr oder weniger allegorische Erklärung hinzufügt, nämlich daß Jesus uns aus dem tierischen Zustand (Krippe/Stall) erhebt auf das menschenwürdige Niveau der Vernunft. Dies letztere Motiv findet man bei mehreren griechischen Kirchenvätern; übrigens auch bei den Lateinern (Beda) und den Syrern (Dionysius bar Salibi).

Eine regelrechte Exegese der Leseart *autois] autèi* (siehe oben, S. 11) begegnet uns in der Alten Kirche m.W. nicht. Freilich ist der Nachdruck auf dem Handeln Marias – im Osten möglicherweise noch mehr als im Westen – oft sehr stark. Auch in dieser Hinsicht wirkt das Protevangelium des Jakobus in der Exegese nach. Die Jungfrauengeburt bedeutet für nahezu alle Exegeten, daß Maria ohne Wehen geboren hat³⁸). Ein zusätzliches Argument dafür wird schon bei Hieronymus dem Text entlehnt, der Maria *selbst* das Kind in Tücher wickeln und in die Krippe legen läßt³⁹). Auch bei der Vorbereitung der Geburt, in diesem Falle beim Suchen nach einer geeigneten Unterkunft, gewährt die Legende Maria die Hauptrolle; Joseph ist nicht mehr als ein Statist⁴⁰). Gegen einen derartigen Hintergrund sind die Leseart *autois] autèi* und die entsprechenden Varianten in den Versionen ohne weiteres verständlich. Deren sekundärer Charakter ist unverkennbar.

Ein Kommentar auf die *Vetus Syra* existiert nicht. Der Kommentar von Ephraim dem Syrer auf das Diatessaron⁴¹) sagt wenig über Lukas 2 und geht an Vers 7 ganz vorbei. Bei den späteren syrischen Exegeten wird nicht ganz deutlich, ob sie, genau wie die lateinische Tradition, die Geburt in der *katalyma* sehen oder außerhalb. Die Übersetzung der Peshitta, die *katalyma* nicht spezifisch als Herberge auffaßt, läßt aber vermuten, daß man ebenso wie die lateinische Kirche interpretiert. „Weil da für sie kein Platz war (oder: weil sie keinen Platz hatten), da, wo

sie sich aufhielten“, ist eine *contradictio in terminis*, es sei denn man interpretiert: „keinen *anderen* (resp. *besseren*) Platz“. Es erscheint nicht unwahrscheinlich, daß die *Vetus Syra en tooi katalymati* eben deshalb wegläßt, weil diese Ortsangabe in den Ohren des Übersetzers die Möglichkeit eines inneren Widerspruchs beinhaltet. Wenn man unterwegs ist, hält man sich ja nachts doch immer auf irgendeinem „Aufenthaltsort“ auf. Es muß so etwas gewesen sein wie bei uns „Parkplatz“; man parkt sein Auto per definitionem immer auf irgendeinem Parkplatz, aber das kann ein Fleckchen neben der Straße sein oder eine komplette Garage, ein offizieller Parkplatz oder ein zufälliger. Offensichtlich hat *katalyma* eine ähnliche, mehr oder weniger mehrdeutige Bedeutung und haben die Syrer (aber auch Justin, siehe oben S. 13) v.a. die weitere, vage Bedeutung im Text des Lukas vermutet.

Der äthiopische Übersetzer („ihre Unterkunft“) hält sich deutlich an die Geburt in der *katalyma*, indem er sie – wie es scheint – als eine Art Karawanserei auffaßt, mit einem aparten Teil für das Vieh. *Dorthin* legt Maria das Jesuskind. Die späteren syrischen Übersetzungen gehen immer mehr dazu über, *katalyma* spezifisch als „Herberge“ aufzufassen. Die *phatnè* wird von allen Syrem als „Krippe“, „Futtertrog“ aufgefaßt.

Der in den modernen Erklärungen gültigen Auffassung⁴²⁾, daß Joseph und Maria in der Herberge kein Plätzchen finden konnten, und daß sie daraufhin eben ausgewichen seien in einen Stall, begegnen wir in der Antike nicht. Diese Auffassung kann erst im späten Mittelalter aufgenommen sein. Luther bestreitet sie noch nachdrücklich⁴³⁾. Bei Calvin und später bei Grotius ist der Streit jedoch entschieden: Fortan unterstellt man in Europa, daß Jesus *nicht* in der Herberge geboren ist⁴⁴⁾.

5. Anderes legendarisches Material in der Exegese

Lukas 2,1-20 ist für derartige Forschung, wie wir sie hier betreiben, eine wahre Fundgrube. Es wird wenige Teile des „Neuen Testaments“ geben, deren Auslegung im Lauf der Jahrhunderte so deutlich und erkennbar von philosophischen Vorurteilen, legendarischen Nebenmotiven und Midrasch-artigen Auswüchsen beeinflusst wurde⁴⁵⁾. Wir müssen uns hier beschränken und erwähnen daher den Einfluß der Legende usw. nur dann, wenn diese Beziehung zur Exegese von Lukas 2,7b hat. Neben der Legende von der Geburtsgrotte (siehe oben, S. 14) kann man dann noch *drei* legendarische Motive in der Auslegung nachweisen:

- a. Die Armut von Joseph und Maria.
- b. Den Ochsen und den Esel.
- c. Das Gedränge in Bethlehem.

a. Die Armut

Schon Hieronymus spricht ausführlich über die Armut von Joseph und Maria. Die Tatsache, daß sie in der „Herberge“ mit einer „Krippe“ vorlieb nehmen müssen, schreibt er u.a. regelrecht ihrer Armut zu. (Ein anderes Argument ist anti-jüdisch: Die Juden wollten ihn nicht empfangen. Siehe oben S. 16 und Anm. 25 und 26). Er liefert dazu auch geradezu eine pastorale Anwen-

dung: „Möge jeder, der arm ist, hieraus Trost schöpfen: Joseph und Maria, die Mutter des Herrn, hatten weder Knecht noch Dienstmagd. *Allein* sind sie aus Galiläa, aus Nazareth gekommen. Sie hatten *kein* Lasttier; selber waren sie Herr und Knecht. Zu unserer Verwunderung gehen sie in die Herberge, nicht in die Stadt; die schüchterne Armut wagt es nicht, sich zwischen den Reichen zu bewegen. Usw. usw.“⁴⁶⁾.

Vor allem die *phatnè* betrachtet man im allgemeinen als ein besonderes Zeichen der Armut. „Er wurde nicht nur Mensch, er wurde ein *armer* Mensch. Er wählte eine arme Mutter, die nicht einmal eine Wiege hatte, worin ihr neugeborenes Kind hätte liegen können“, lesen wir in einer griechischen Catena.⁴⁷⁾ In zahllosen Homilien und Kommentaren hören wir solche Klänge. Im Mittelalter, als die Armut auf der Werteskala der christlichen Tugenden sehr hoch zu stehen kommt, nehmen diese noch zu. Bonaventura z.B. hat in seinem Lukas-Kommentar⁴⁸⁾ mehrere Seiten nötig, um die Armut von Joseph und Maria ausmessen zu können und den Leser im folgenden aufzurufen, ihnen darin zu folgen.

Als gegen das Ende des Mittelalters darauf polemisch mit der Mitteilung reagiert wird, daß Joseph und Maria von Hause aus eigentlich reich gewesen seien – nur eine Dame von Stand mit viel Geld kann ja doch eine Reise wie Maria machen, um Elisabeth zu besuchen, Luk 1,39 . . . – daß sie aber in der Nachfolge Gottes-in-Christus selber ihren Reichtum freiwillig abgelegt hätten⁴⁹⁾, liegt es nahe, darin den Einfluß der Bettelorden und namentlich das Vorbild des Franziskus zu spüren.

Ich wage kaum, eine definitive Beurteilung der ideologischen Funktion abzugeben, die diese Armut-Predigt gehabt hat. Sie ist, denke ich, ambivalent. Einerseits werden die Armen dazu aufgerufen, sich ohne Murren in ihr Schicksal zu ergeben. Andererseits aber wird in der Verherrlichung der Armut und der Verheißung einer reichen Belohnung im Jenseits der Protest gegen die Armut in Worte gefaßt und aufrecht erhalten. Welcher dieser beiden Aspekte überwiegt, wird stark von den Umständen abhängen. Irre ich mich, wenn ich die spät-mittelalterliche Wendung zur *freiwilligen* Armut als einen Reflex auf die beginnende Kapitalakkumulation und das damit zusammenhängende Ethos sehe? Der ambivalente Charakter ist beibehalten, allerdings gibt es jetzt mehr Ehrfurcht vor dem erworbenen Reichtum und zugleich auch mehr Kritik an seinem Wachstum und seiner Kontinuität.

b. Ochs und Esel

Der Ochs und der Esel kommen aus Jesaja 1,3, wo ebenfalls von einer „Krippe“ die Rede ist; die Septuaginta hat sogar wörtlich *phatnè*. Der betreffende Text lautet: „Der Ochs kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn“. Verbindung von Texten aufgrund eines gemeinsamen Wortes ist eine sehr verbreitete exegetische Technik in der Antike. Außer Jes. 1,3 kann auch Habakuk 3,2 von Einfluß auf die Legende gewesen sein. Dieser Text wird in der altkirchlichen Literatur rings um Lukas 2 oft zitiert, in der Form, in der die Septuaginta ihn hat: „Zwischen zwei Tieren sollst du erkannt werden“. Neben diesen Texten spielt selbstverständlich auch die ganze pastorale Umgebung, in die Lukas die Geschichte einfaßt, eine Rolle in der Auslegung. Exegeten – und v.a. Homileten – geben daran gern noch etwas mehr Farbe.

Sind sie erst einmal da, der Ochse und der Esel, dann kann die Einbildung damit machen was sie will. Einige Homileten lassen Joseph und Maria mit Ochs und Esel aus Nazareth kommen: die schwangere Maria auf dem Esel, der Ochse als eine Art Reiseversicherung, um die zu erwartenden Unkosten bezahlen zu können⁵⁰). Dagegen läßt Hieronymus, wie wir oben sahen⁵¹), das (verlobte) Ehepaar ohne Lasttier reisen. Die Begegnung mit Ochs und Esel findet dann im Stall statt. Viele Ausleger fassen den Ochsen und den Esel nicht nur wörtlich, sondern auch symbolisch auf, als Andeutungen für Israel (der reine Ochse) und die Völker (der unreine Esel). Wobei schon Origenes⁵²), ganz gegen den Sinn des deutlichen parallelismus membrorum bei Jesaja⁵³) schließt, daß allein der Esel „die Krippe seines Herrn“ (er liest natürlich *Herr*) kenne, während der Ochse (das Judentum) zwar „seinen Besitzer kenne“, es nun aber, beim Messias, völlig an Erkenntnis mangeln lasse. Nur das Christentum akzeptiert den neugeborenen Herrn.

c. Das Gedränge in Bethlehem

Eine späte, bis auf den heutigen Tag weit verbreitete, midraschartige Ausarbeitung von Lukas 2 ist die Geschichte von dem Gedränge in Bethlehem. Sie ist offensichtlich aus der Kombination zweier Angaben aus dem Text von Lukas 2 entstanden, Vs. 2-5 über die „Einschreibung“ und Vs. 7 die Worte „weil da für sie kein Platz war in der Herberge“. Infolge der Einschreibung – so argumentiert man dann – waren die Herbergen voll (oder: die guten Plätze in der Herberge besetzt). So entstand auf die Dauer das Bild von Joseph und der hochschwangeren Maria, von Herberge zu Herberge ziehend, jedesmal wieder abgefertigt mit der Mitteilung, daß kein Fleckchen mehr frei wäre.

Wer die Auslegungsgeschichte von Lukas 2 betrachtet, wird zunächst feststellen müssen, daß die Antike diese Geschichte nicht kannte. Der älteste Zeuge, dem ich begegnet bin⁵⁴) ist der syrische Exeget Isho'dad von Merv, der in seinem Kommentar zu Luk. 2,7b⁵⁵) schreibt: „Weil da für sie kein platz war usw., wegen der Menge aus allen Geschlechtern von Juda, die wegen der Einschreibung dort zusammengekommen waren“. In denselben Formulierungen läßt Dionysius bar Salabi sich aus⁵⁶).

In der lateinischen Tradition ist diese Vorstellung von dem Sachverhalt jedenfalls vom 12. Jh. an gebräuchlich.* Bei Ludolphus de Saxonia – Text siehe bei Anm. 40 – ist die Legende komplett. Hieran schließen sich die reformatorischen Ausleger an.

In einem kürzlich erschienenen, mehr oder weniger offiziellen Buch wie *A translators handbook on the gospel of luke* (Leiden 1971, S. 109) gehen J. Reiling und J.L. Swellengrebel sogar so weit festzustellen: „There was no place for them in the inn may better be stated affirmatively: the inn was crowded (cp. Kapauku)**“. Bei einiger Kenntnis der Auslegungsgeschichte wäre dies vermutlich niemals so platt niedergeschrieben worden⁵⁷). Im folgenden Paragraphen werden wir sehen, ob diese späte Legende einer kritischen Prüfung standhält.

*In der niederländischen Vorlage wird dies mit Zitaten aus einer mittelniederländischen Reimbibel (Jacob van Maerlant, 14. Jhd.) belegt.

**„Da war kein Platz für sie in der Herberge“ dürfte besser positiv formuliert werden: die Herberge war überbelegt.

6. Nochmals der griechische Text

a. Struktur

Frans Breukelman hat vor bereits zwanzig Jahren in *En het geschiedde* [Und es geschah]⁵⁸) ein inspirierendes Beispiel dafür gegeben, was man heute eine „textuelle Analyse“ von Lukas 2, 1-20 nennen würde. Man kann sich nur darüber wundern, wie renommierte Exegeten die so auf der Hand liegende und einfach erkennbare Struktur dieser Perikope, wie Breukelman aufzeigt, entgehen konnte⁵⁹). Dieser kleinen Arbeit Breukelmans haben wir weder strukturanalytisch noch biblisch-theologisch⁶⁰) etwas hinzuzufügen. Von seiner Analyse gehen wir hier aus.

Zurecht weist Breukelman darauf hin, daß man von einer fortschreitenden lokalen Konzentration in diesem Text reden kann, die in Vers 1 beim Caesar Augustus und „all der bewohnten Welt“ beginnt und in Vers 7 beim „erstgeborenen Sohn“ Marias in der *phatnè* endet. Das haben die meisten Exegeten ebenfalls gut gesehen. Was sie nicht gesehen haben ist, daß dieser Konzentrationspunkt auch im Text nicht ein Ende, sondern vielmehr ein Anfang ist. Breukelmans Analyse zeigt auf, daß die Verse 6 und 7 den Anfang vom zweiten Teil dieser dreiteiligen Geschichte bilden, des Teils, in dem erzählt wird, welches „Wort“ (dabhar) da von Gott her auf der Erde geschieht. Das Mißverständnis der traditionellen Exegese bestand nicht darin, daß sie sich auf das Kind in der Krippe konzentrierte, sondern daß sie faktisch an diesem Konzentrationspunkt zum Stillstand kam, wodurch der Rest der Geschichte eigentlich nur noch als Dekor für die hier in Vers 6 und 7 skizzierte Szene dienen konnte. Die Geburt dieses Kindes ist dann nicht mehr ein Zeichen des „Wortes“, das von Gott her auf der Erde geschieht, sondern es wird ein Bild, ein Gemälde, eine Ikone. Das „Wort“ will den Hörer wie die Hirten in Bewegung bringen. Es ist nicht seine Absicht, daß man beim Kind „stillsteht“. Gegen diejenigen, die das tun, ruft der Text gleichsam: „Er ist nicht hier, er ist auferstanden!“ (Luk. 24,6).

Wir müssen auch in der Detail-Exegese darauf achten, daß wir nicht zu sehr anfangen, das Bild auszufüllen, auch nicht mit historischen Details, die das Reich des Caesar Augustus betreffen. Lukas will hören lassen, wie Gott vom Himmel aus unwiderstehbar eine Befreiungsbewegung auf der Erde ins Leben ruft. Das Reich des Augustus wird ganz in den Dienst dieser Befreiungsbewegung gestellt. Eine sachliche Exegese wird auf vergleichbare Weise die ganze exegetische Wissenschaft in den Dienst dieser Bewegung, dieser „Sache“ (dabhar) stellen.

Es gibt noch ein Moment in dem Text, das durch eine Strukturanalyse möglicherweise ans Licht kommt. R. Morgenthaler⁶¹) weist darauf hin, daß es in den Jerusalem-Geschichten am Anfang und am Ende des Evangeliums Parallelen gibt, z.B.: Simeon erwartet den Trost Israels (2,25), Joseph von Arimathia erwartet das Königreich Gottes (23,51); Maria wickelt das Kind in Tücher und legt es in die Krippe (2,7), Joseph wickelt den Leichnam Jesu in eine Leinwand und legt ihn in ein Grab (23,53)⁶²). Geburt und Tod Jesu liegen auf eine merkwürdige Weise übereinander: seine Geburt präfiguriert seinen Tod, zugleich aber wird er bei seinem Sterben der Erstgeborene aus den Toten. Maria und Joseph stehen bei der Krippe, Maria und Joseph stehen beim Grab. Lassen wir uns nicht durch formgeschichtlichen Dekompositionszwang von der Vorstellung einer möglichen Komposition des Ganzen abbringen!⁶³)

Innerhalb der Struktur der Perikope kann *dioti ktl.* kaum etwas anderes darstellen als einen erläuternden Nebensatz, zu vergleichen mit *dia to einai ktl.* in Vers 4. Inhaltlich fällt die Zäsur hin-

ter *phatnè*. Die Worte *dioti ktl.* erhalten dadurch gewissermaßen die Funktion einer Fußnote zu *phatnè*. Wozu? Offenbar ist da etwas Befremdendes, etwas, das dem arglosen Leser entgehen würde, wenn diese Erläuterung fehlen würde. Was ist denn das Befremdende? Gewiß nicht, daß das Kind in Windeln gewickelt wird. Man vergleiche Ezechiel 16,4, wo das ganze Ritual mit einem neugeborenen Kind beschrieben wird. Das Kind in Windeln zu wickeln ist davon der Schluß, ohne Zweifel – wie Breukelman, Bengel zitierend, bemerkt – als kurze Andeutung des Ganzen. Nebenbei geht aus Ez. 16 zugleich hervor, daß die Assoziation der „Tücher“ zur Armut des Paars zu unrecht geschieht; sogar König Salomo sagt in einer hellenistisch-jüdischen Schrift aus dem ersten Jahrhundert vor Christus von sich selbst, daß er als Säugling in Tücher gewickelt genährt worden sei. (Siehe das apokryphe Buch der *Weisheit Salomos 7,4: en sparganois anetraphèn*). Wenn es die Windeln aber nicht sind, bleibt als einzige Möglichkeit übrig, daß die *phatnè* nach einer näheren Erläuterung verlangte. Bei der Detail-Exegese werden wir darauf zurückkommen müssen.

Eine letzte Anmerkung struktureller Art. Von Vers 6 an sind die *pastoralen* Assoziationen stark. Es fängt schon mit Bethlehem an, das – sehr ungewöhnlich! – „die Stadt Davids“ genannt wird⁶⁴). David, der König, der als Hirt anfing und „Hirte“ blieb⁶⁵). Dann sind da die Hirten in den Versen 8, 15, 18, 20. Im folgenden sind da das „Feld“ und die „Herde“. In diesem Zusammenhang steht natürlich auch die *phatnè*, ob das nun „Krippe“ bedeutet oder „Stall“.

Was kann die Absicht dieses *pastoralen* Kontextes gewesen sein? Selbstverständlich: hier wird der *Sohn Davids* geboren (vgl. 1,27.32.69; 18,38f; 21,41f), der König der Könige, der Pastor *pastorum*. Und dann: er wird – von Gott her – geboren *auf der Erde*, zwischen den Geschöpfen als das hervorragende Geschöpf: ein neuer Adam. Auf Erden wird er dann auch von den Hirten angetroffen, als die Boten wieder zum Himmel zurückgekehrt sind (Vers 15f). Es scheint mir, daß die *phatnè* diese beiden Motive andeutet: Der Messias wird geboren als der Sohn von (= als ein neuer) David, als ein neues Geschöpf auf der Erde. Daher verweist das Zeichen dieses Kindes auf das „Friede auf Erden unter den Menschen von Gottes Wohlgefallen“⁶⁶). Damit wir darüber nicht hinweglesen, schreibt Lukas zu *phatnè* die Fußnote: *dioti ouk èn autois topos en tooi katalymati*⁶⁷). Damit schafft er tatsächlich einen Kontrast, einen Kontrast zwischen dem, was wir aus unserer Erfahrung heraus denken würden, und dem, was da von Gott aus auf der Erde geschieht. Die *phatnè* gerät dadurch in Gegensatz zur *katalyma*. In der *phatnè* heißt: *nicht in der katalyma*.

b. Die *phatnè*

Was bedeutet denn *phatnè*: „Krippe“ oder „Stall“? Das Wörterbuch läßt beide Übersetzungen zu, der Nachdruck liegt aber doch wohl auf „Krippe“ (Futtertrog). Eine große Zahl von Stellen überblickend müssen wir m.E. zu dem Schluß kommen, daß die Bedeutung „Stall“ metonymisch, als Synekdoche von „Krippe“ abgeleitet ist. Man vergleiche das französische Wort „*crèche*“, das eine ähnliche Bedeutungsentwicklung von „Krippe“ zu „Kinderkrippe“ durchgemacht hat (Ähnlich natürlich auch „Krippe“ im Deutschen; d.Ü.)⁶⁸). Insofern mit *phatnè* „Stall“ gemeint ist, müssen wir an erster Stelle an „Stall“ in der Bedeutung von „Box“ (englisch „*stall*“) als Platz für ein Tier denken. Der Übergang zu „Stall-Gebäude“ („*stable*“) ist

kaum nachweisbar. Um das Mißverständnis zu vermeiden, daß Lukas dies letztere vor Augen gehabt hätte, scheint es mir besser, weiterhin mit „Krippe“ zu übersetzen. Solch eine „Krippe“ kann einfach ein Unterteil einer einfachen palästinischen Bauernwohnung sein⁶⁹). Jedenfalls ist es ein primitiver Aufenthaltsort, eher für Vieh als für Menschen bestimmt.

Ist der Aufenthaltsort bei der *phatnè* nun auch ein Zeichen von Armut, wie es die Tradition will? Für diese Auffassung spricht in der Tat einiges. Die *phatnè* ist gewiß nicht der Ort, wohin die Kinder der Reichen gelegt werden. Viel eher ist es der letzte Ausweichplatz für Sklaven und den Abschaum der Gesellschaft. Ein Beispiel dafür finden wir in der *pseudepigraphischen* Schrift „*Testament Hiobs*“, Kapitel 40,5f⁷⁰). Dort stirbt die Frau Hiobs in bitterem Elend bei der *phatnè*, die genauer definiert wird als der Aufenthaltsort von Rindern und Vieh (*epaulènton bodon / ktènoon*). Das Herzzerreißen an der Geschichte ist, daß es die Ställe sind, die ihr von ihrem jetzigen Herrn geraubt wurden. Die *Hiob-Familie* ist verelendet. Die ehemalige Frau des Hauses stirbt auf ihrem eigenen, enteigneten Gut, wie eine letzte Protestaktion gegen den Großgrundbesitzer, der sie zur Sklavin gemacht hat. Ein Zeichen von Armut ist dieser Tod bei der *phatnè* gewiß, es scheint mir nicht einmal unwahrscheinlich, daß Landstreicher und Bettler wohl öfter bei einer *phatnè* sterben mußten, weil sie keine menschenwürdige Unterkunft finden konnten.

Jedoch kommt das *Testament Hiobs* nicht über eine Anklage der Hartherzigkeit des Großgrundbesitzers hinaus, die scharf gegen den philanthropischen Hiob abgesetzt wird. Der Protest bleibt ohnmächtig, moralistisch. Das ist bei Lukas anders, nicht nur im „*Lobgesang Marias*“, die aus einer festen Zuversicht heraus den Fall der Mächtigen ankündigt, sondern auch etwas weniger direkt in Lukas 2. Hieronymus mit seinem Angriff gegen die Juden, „die alle Plätze besetzt hielten“, bringt leider wieder ein moralistisches Moment in die Auslegung, und viele haben das auf die eine oder andere Weise übernommen, aber es ist sehr die Frage, ob der Text das zuläßt. Es wird in Lukas 2 nicht moralisiert, es wird kein abschätziges Urteil über wen auch immer ausgesprochen, es „geschieht ein Wort“ und es geschieht „*allem Volk*“. Aber um dies ganze Volk umfassen zu können, wählt dieses „Wort“ die Gestalt des Niedrigen, des Erniedrigten, und geschieht es inmitten des Volks des Landes, beim Vieh. Der Sohn Davids kann als Befreier lediglich ein König *incognito* sein. Er wird an einem Ort geboren, wo man ihn am allerwenigsten erwarten würde⁷¹).

Wer ist dieser „*man*“? In das *Testament Hiobs* spielt deutlich der Gegensatz von Stadt und Land hinein. Die Macht und die Gewalt konzentrieren sich in der Stadt, das Land ist machtlos. Namen von Städten wie Sodom, Ninive, Babel sind symbolisch für diese Gewalt. (Vgl. auch Exodus 1,11-14). Etwas davon klingt auch bei Lukas durch (vgl. 4,29; 7,25; 8,27; 10,12; 18,2). Die Erde, die Schöpfung liegt näher beim Land als bei der Stadt. Sogar die Einstellung gegenüber Jerusalem ist ambivalent. Es wird hier als „*Stadt Davids*“ entthront zugunsten von Bethlehem⁷²). Jerusalem wird „*dorfartig*“ (ohne Mauern) bewohnt werden, sagten bereits die Propheten (Sach. 2,4). „*Man*“ ist die Stadtbevölkerung, die darauf achten muß, nicht mitverantwortlich an der Ausbeutung des Landes durch die herrschenden Klassen zu werden. Mir scheint, für *sie* ist diese Fußnote von Lukas gedacht. Dabei müssen wir bedenken, daß die messianischen Gemeinden der ersten Jahrhunderte – und demnach auch schon in der Zeit, als Lukas sein *Evangelium* schreibt – sich überwiegend aus Stadtbevölkerung zusammensetzten.

Das bedeutet keineswegs, daß Lukas eine Metaphysik der Armut vertritt oder ein Romantiker des Bauernlebens ist. Seine Entscheidung für die Armen an vielen Stellen in seinem Buch ist praktisch: nur dort, inmitten der Hirten, auf dem Feld, zwischen den Tieren ähnelt es der Erde, dort muß daher auch eine neue Beziehung zwischen den Menschen entstehen, dort soll das *pars* der Befreiung, das schließlich das *totum* von Stadt und Land umfassen wird, anfangen; wie in den Tagen Davids von Bethlehem nach Jerusalem. Die *phatnè* ist die *epaulèn toon bodon kai ktènoon*, aber in diesem Wort klingt bei Lukas weder die Verachtung des Städters für den „Stall“, noch die Schwärmerei desselben Städters für das „Leben auf dem Lande“ mit; die beiden freilich *einer*. Es geht Lukas um den Kontext der Geschichte des Befreiungs-Wortes, das von Gott aus geschieht. Dieser Kontext wird sorgfältig gewählt, aber nirgends verabsolutiert. Die Frage ist: wo sind die *Zeichen* dieser Geschichte zu finden? Daher entscheidet sich Lukas bewußt für die *phatnè*. So müßte sich auch die *ecclesia*, die dasselbe „Wort“ verkündigt, *mutatis mutandis* für den Kontext der *phatnè* entscheiden, für den Ort der Niedrigen, die Er erhöht (1,52).

c. Die *katalyma*⁷³)

Lexikographisch muß man aus dem vorhandenen Material schließen, daß *katalyma* eine recht weite Bedeutung hat; das war für uns auch aus den Versiones ersichtlich. Unser Wort „Unterkunft“ kommt dem noch am nächsten. Eine genauere Bestimmung kann wählen zwischen der fast wörtlichen Bedeutung „Ort, wo man ausspannt“ (vgl. Pap. Mich. 121 III.V.2), „Lager“ (vgl. LXX Jer 40 = 33,12), „offizielles Gästezimmer“ (vgl. die Synagogen-Inschrift des Theodotus in Jerusalem, publiziert u.a. in A. Deissmann, *Licht vom Osten* – 1923 – 379, und nicht zu vergessen Lukas 22,11 = Markus 14,14; siehe auch LXX 1 Sam. 9,22), „Raum“ im allgemeinen (vgl. Pap. SB 4438,8) und sogar „Wohnung“, „ständiger Wohnsitz“ (vgl. LXX Sir 14,25; Test Levi 3,4; und Basilius Ep. 5,2). Merkwürdig ist, daß Josephus das Wort nicht verwendet, sondern durch das synonyme *katalysis* (vgl. Aristeas 181 mit Ant. 12,93) ersetzt. Auch Matthäus scheint es zu vermeiden (vgl. Matth. 26,18 mit Markus 14,14).

Das Wort „Herberge“ ist als Übersetzung nicht zu verwerfen, in vielen Fällen aber doch weniger glücklich. Der Begriff *katalyma* wird in den meisten Fällen mit einem gewissen Status assoziiert⁷⁴), die „Herberge“ für den einfachen Mann ist eher *pandocheion*, wie in Lukas 10,34. Es ist nur ein Akzentunterschied, an manchen Stellen scheinen die Bedeutungen dieser beiden Wörter ineinander überzugehen (vgl. z.B. LXX Exodus 4,24, obwohl es nicht unmöglich ist, daß der Übersetzer hier Moses absichtlich einen gewissen Status zuerkennt). Dennoch weist der bei Lukas auftretende Gegensatz zwischen *phatnè* und *katalyma* in dieselbe Richtung.

d. „Da war für sie kein Platz“ (*ouk èn autois topos*)

Die Übersetzung „da war für sie kein Platz“ (in der Herberge) ist zweifellos grammatikalisch möglich. Man vergleiche LXX Neh. 2,14 *ouk èn topos tooi ktènei*, „da war kein Platz für das

Lasttier“ (um vorbeizugehen), hebr. *èn makom labbehema*. „Platz“ (*topos, makom*) bedeutet hier soviel wie „Raum“.

Dennoch gibt es wohl noch eine andere Möglichkeit. Namentlich die Reihenfolge könnte auf einen *dativus possessivus* hinweisen, vgl. Apg 8,21 *ouk estin soi meris* und 21,23 *eisin hèmìn andres tessares*. Mit gutem Grund nennen wir einige Grammatiker des neutestamentlichen Griechisch Lukas 2,7b in diesem Zusammenhang⁷⁵); Blass/Debrunner übersetzt sogar mit „sie hatten keinen Platz“. Wir könnten auch an Test. Levi 16,5 denken: *topos hymin kathares ouk èstai*⁷⁶) (einige Handschr.), zu übersetzen mit „ihr werdet keinen reinen Platz haben“ (um dort zu wohnen).

Ein andere Problem stellt Protev. Jac. XXII, 3 dar, wo der Text der Bodmer-Handschrift lautet: *kai ouk èn autois topos apokrybès*. In den späteren Handschriften wird dies wiedergegeben mit *kai ouk èn topos abokryphos*. („und es war darin kein verborgener Platz“). Es geht um Elisabeth, die versucht, ihren kleinen Johannes in den Bergen vor der Gewalt des Herodes zu verstecken. Auf den ersten Blick scheint die Parallele mit Lukas 2,7b vollkommen, was nicht verwunderlich ist, wenn man dabei – wie ich meine (siehe Anm. 16) – von direkter Entlehnung reden kann. Bei näherem Hinsehen jedoch zeigt sich ein beträchtlicher Unterschied im Kontext. Jakobus (Bodmer-Text) muß übersetzt werden: „da war für sie kein Zufluchtsort“. Elisabeth kann keinen Raum finden, wo sie sich verstecken können. Das ist in diesem Kontext die einzig mögliche Bedeutung. Der Kontext bei Lukas ist ein ganz anderer. Es steht nirgends, daß Maria einen Platz (*topos*) sucht. Im Gegenteil, gemäß Vers 6 geschieht die Geburt „während sie dort waren“. Auch steht da nicht, daß sie keinen Platz fand, sondern daß da „kein Platz war“, griechisch *èn*, imperfekt. Hätte Lukas sagen wollen: „sie hatten keinen Platz gefunden“, dann hätte eine Umschreibung mittels eines Imperfekts oder Aorists von „finden“ viel näher gelegen⁷⁷). Wie es nun bei Lukas dasteht, deutet es vielmehr auf einen *Zustand* hin. Pseudo-Jakobus entlehnt Text-Fragmente bei Lukas, und er tut das recht mechanisch, ohne sich allzu viel um den Kontext zu kümmern. Das Fragment *ouk èn autois topos* hat etwas Zweideutiges und kann mit etwas Mühe in einen anderen Kontext versetzt werden, wo es dann auch eine andere Bedeutung bekommt. Das ist hier der Fall, wobei wir die Frage offen lassen, ob Jakobus vielleicht *ouk èn autois topos* – entsprechend seiner ganzen Geschichte über die Geburt in der Grotte – als Moment innerhalb eines Reiseberichts verstanden hat (das er im folgenden auf Elisabeth überträgt). Dann hat schon Jakobus den Text von Lukas mißverstanden. Der Anlaß für dies Mißverständnis, das sich jahrhundertlang gehalten hat, muß wohl gewesen sein: die „Geburtsgrotte“, gleich außerhalb von Bethlehem.*

Lukas 2 wird – gemeinsam mit Lukas 1 – im allgemeinen für ein stark semitisierendes bzw. „septuagintisierendes“ Textstück gehalten⁷⁸). Zurecht, wie mir scheint; ich verweise in diesem Zusammenhang auch auf die Struktur-Analyse von Breukelman. Die Frage scheint daher berechtigt, ob auch *ouk èn autois topos* semitisierendes Griechisch sein könnte. Für das Hebräische vergleiche man z.B. Exodus 20,3 *ouk esontai soi . . . = . . . lo jihjeh Ikha*, und Ez. 45,4 *kai estai autois topos . . . = . . . wehajah lahem makom*. Auch das Aramäische gebraucht wieder-

*Erratum

Hier sind irrtümlich die Lesarten der Bodmer-HS und der „späteren HSS“ (i.e. Paris 1454, zitiert aus Smid) vertauscht. Wenn die Worte *ouk èn autois topos* von einem Kopisten stammen würden, ist ihre Bedeutung noch geringer und Entlehnung aus Luk. 2,7 noch wahrscheinlicher.

holt diesen dativus possessivus bei „sein“. Wie wir oben sahen, kennt auch das Griechische diesen Dativ, wir können also im strengen Sinn des Wortes nicht von einem „Semitismus“ reden. (Dann könnten wir es auch einen „Latinismus“ nennen, siehe oben S. 12). Aber semitisierender Sprachgebrauch wird diese im Griechischen recht seltene und exotische Stilform öfter und intensiver verwenden. Unter dieser Rubrik möchte ich auch *ouk èn autois topos* subsumieren⁷⁹). Das Wort *topos*, das in der Bedeutung „Logis“ (oder etwas weiter: Ort, an dem man sich gerade vorübergehend befindet) doch eher selten ist, kann bei Annahme eines dativus possessivus einfach „Wohnort“ oder (mehr oder weniger regelmäßiger) „Aufenthaltsort“ bedeuten. Wiedergabe des hebräischen *makom*⁸⁰). Dies alles überblickend möchte ich also für die Übersetzung „sie hatten keinen Aufenthaltsort in der *katalyma*“ plädieren. Ein bißchen vertraulich paraphrasierend könnten wir Lukas' Fußnote wiedergeben mit: „Sie saßen nämlich nicht im Hotel“.

Es bleibt auf diese Weise kaum eine Notwendigkeit für die Annahme, daß da für Joseph und Maria (resp. für das Kind) „kein Platz war in der Herberge“, da Bethlehem so überlaufen gewesen sei. Das ist ein netter Midrasch, mehr nicht. Und obwohl viele Kommentatoren diesen Midrasch für eine logische Konsequenz des Textes halten und ihm kein einziges kritisches Wort widmen⁸¹), gibt es für ersteres *wenig*, für letzteres hingegen *alle* Veranlassung. Weder die archäologischen Daten über die *apographè*⁸²), noch die innere Logik der Lukas-Geschichte deuten in die genannte Richtung.

Zu demselben Schluß kommt Benoit, der jedoch im folgenden zurückfällt auf die frühlateinische Auffassung, daß da – wegen ihrer Armut? wegen ihrer zu späten Ankunft?⁸³) – kein *anderer* Platz in der *katalyma* war als die *phatnè*. Wie wir oben sahen, hängt diese Interpretation mit der Fixierung der traditionellen Exegese auf das Kind in der Krippe zusammen und – können wir nun hinzufügen – mit dem Unvermögen, die semitisierende Redewendung zu durchschauen.

Reiling und Swellengrebel (s.o. S. 19) muß vorgeworfen werden, daß sie den traditionellen Midrasch, der höchstens *eine* Möglichkeit, eher sogar eine Unwahrscheinlichkeit ist, den Übersetzern aufzuzwingen versuchen. Wer bei der Interpretation eines Textes zweifelt, muß versuchen, so viele Optionen offenzulassen wie möglich. Vermutlich haben Reiling und Swellengrebel nicht gezweifelt, und das ist schade, denn alle Wissenschaft beginnt mit dem Zweifel.

7. Schlußfolgerungen

Kenntnis der Geschichte von Text und Exegese kann uns dagegen wappnen, Selbstverständlichkeiten zu akzeptieren, die nur deshalb selbstverständlich sind, weil jeder sie stillschweigend übernimmt. Wir haben gesehen, wie die Christologie, die Mariologie, das Problem der Armut, die Legende rings um ein lokales Heiligtum, das Bedürfnis nach einem Bild, die mangelnde Vertrautheit mit alttestamentlichen Begriffen (wie „dabhar“, „Wort“) und lauter derartige Motive auf eine äußerst komplexe Weise durcheinander die Exegese unbemerkt beeinflussen. Es besteht eine andauernde Spannung zwischen dem Leser, wie er durch seine Kultur geformt ist, und dem Leser, wie diese Lektüre ihn haben will. Lesen heißt verändern, und Menschen verändern sich nur langsam.

Ich möchte mich hier noch eben bei einem Gedanken aufhalten, der m.E. andauernd die Exegese

dieser Perikope bestimmt hat, nämlich der Gedanke, daß da für Jesus „kein Platz“ war in dieser (sündigen, von Sündern – manche sagen laut: Juden – beherrschten) Welt. Alle Möglichkeiten, die der Text bieten könnte, um *das* herauszuholen, hat man ausführlich ausgenutzt; schließlich findet diese Exegese sogar ihren Niederschlag in Textvarianten wie in der Auslassung von *autois* in der Vetus Latina oder in der Auslassung von *en tooi katalyma* in der Vetus Syra.

Ohne Zweifel haben die Kopisten dies bewußt oder unbewußt als Verbesserung angesehen, als deutlichere Umschreibungen dessen, was ihrer Meinung nach ‚die eigentliche Bedeutung des Textes‘ war. Nicht die böse Absicht, sondern die unkritische gute Absicht ist der größte Feind des Textes und der Übersetzung.

Warum gibt es diesen ständigen Trend in der Exegese? Dürfen wir vermuten, daß sich hierin etwas von der Psyche des europäischen Menschen widerspiegelt, der seit dem klassischen Altertum ganz massiv in einer Welt von Caesaren, Herren und Kapitalisten lebt, die ihn faktisch verachten, die ihn einzig und allein als Instrument benutzen, und die nicht daran denken, ihm als Menschen, als einem Wesen, das *dasein* will, einen Platz unter der Sonne zu geben? Hat nicht derselbe europäische Mensch seit der Antike diese Erfahrung religiös verinnerlicht und sich einen ‚Platz‘ in höheren Sphären gesucht, in den ‚geistlichen Dingen‘, im ‚Himmel‘ oder im Jenseits? Und hat nicht derselbe europäische Mensch seine Erniedrigung, seine forcierte Flucht in eine andere Welt an Minderheiten gerächt, die sich nicht so sklavisch in ihr Schicksal ergaben, an ‚Ketzer‘ und – vor allem – an Juden? Die krankmachende Frustration, daß da ‚kein Platz‘ für ihn auf der Erde war, hat der europäische Mensch, so denke ich, religiös mit Jesus verbunden. Auch für IHN war ‚kein Platz‘ da. Das *uns* zugefügte Leid ist auch IHM zugefügt worden. Indem er sich selbst rächte, konnte das Christentum nun sagen, daß es IHN rächte, und sich so immer noch – mit dem Blut unzählbar Vieler – ein Selbstwertgefühl zulegen. Leicht schlägt Selbsthaß in Haß gegen die Ohnmächtigen um. Es steht zu befürchten, daß das Christentum mit seiner religiös verkleideten Sklavenmoral als Antwort auf eine Situation der Unterdrückung noch nicht am Ende dieses Weges angekommen ist.

Aber war da nun wirklich für Jesus ‚kein Platz‘? Wenn man damit fragen will, ob diese Welt ihn mit offenen Armen aufgenommen hat, dann war da für Ihn in der Tat kein Platz. ‚Die Füchse haben Löcher und die Vögel des Himmels Nester, aber der Menschensohn hat nichts, wo er sein Haupt hinlegen kann‘ sagt Lukas (9,58) in einem von vielen Exegeten bei Lukas 2,7 zitierten Text. Die Reichen und Mächtigen haben nichts anderes getan, als zu versuchen, ihn von seiner Geburt an verschwinden zu lassen, wie Matthäus (2,13.16) eindrucksvoll erzählt. Aber ist nicht die Pointe des Evangeliums, daß Gott nun, vom Himmel aus, auf der Erde Platz *schafft* für diesen König incognito? Und wird damit nicht zugleich ein für allemal ein Platz, ein „Mokum“ (Name für ‚Amsterdam‘ im jiddisch geprägten Volksmund der Stadt, von hebr. *makom*; d.Ü.) geschaffen für „alles Volk“? Das Evangelium ist die Ankündigung der *Befreiung*, es wird da *Raum* geschaffen, eine Perspektive eröffnet, die hier und jetzt *Raum gibt*. In der Gemeinde des Messias liegt die Frustration, daß wir eigentlich nicht da sein dürften *hinter* uns. Wir können diese Erfahrung *überwinden*, da ja die Sache selbst gewonnen ist; wir brauchen unsere Gefühle der Erniedrigung nicht mehr zu verdrängen oder in Religion umzusetzen. Wir dürfen sehr *wohl* da sein, konkret, leiblich, materiell. Wir haben einen Namen in der Geschichte, einen Platz auf der Erde.

Wo ist dieser Platz? Wenn *sein* Platz in der *phatnè* war, dann kann *unser* Platz nicht zwischen

den Mächtigen sein. „Die Mächtigen hat er vom Thron gestoßen“ (Luk. 1,52). Die messianische Gemeinde hat ihren Platz zwischen den Geschöpfen, die nichts zu verlieren haben im Reich des Caesar, zwischen den Menschen, die als *pars pro toto* von Gottes Wohlgefallen leben.

Lukas sagt nicht, daß für Jesus „kein Platz“ da war; wir mit unseren heidnischen Gefühlen lesen das hinein. Wenn da *ouk en autois topos en tooi katalymati*, bedeutet das nicht, daß die *katalymata*, wo Maria und Joseph so gern gewesen wären, voll war, sondern es wird damit lediglich sachlich mitgeteilt: *Da* hielten sie sich nicht auf, *das* war ihr Platz nicht, *da* waren sie nicht auf ihrem Platz. Nicht in der *katalyma* wird Jesus geboren, nicht an einem zeitweiligen Aufenthaltsort, nicht in einem Hotelzimmer, sondern auf der Erde, zwischen den Geschöpfen, in einer gediegenen pastoralen, davidschen Umgebung. Es wird kaum gelingen, dies für Menschen auszuliegen, denen ein Hotelzimmer oder eine Suite ein begehrenswertes Statussymbol ist. Dieses Problem kann man nicht durch reine Denkarbeit lösen.

Die Bedeutung der *katalyma* ist der letzte weiße Fleck auf der Landkarte unserer Exegese. Alles überblickend vermute ich, daß Lukas ein mehr oder weniger offizielles Gästezimmer im Auge hat und nicht an einen sehr neutralen Begriff wie „Unterkunft“ denkt. Viele Mißverständnisse könnten wohl einst dadurch entstanden sein, daß Leser das Wort in der vagen, allgemeinen Bedeutung anfangen aufzufassen. Vor einem aramäisch sprechenden Hintergrund, wo man *katalyma* im Sinne von *mscharithá*⁸⁴⁾ verstehen mußte, lag das nahe; die *Vetus Syra* konnte sogar die gesamte Ortsangabe zu einem gegebenen Zeitpunkt wegfallen lassen. Die lateinische Tradition läßt sie nicht weg, kann aber doch nicht verhindern, daß der Gegensatz zwischen *phatnè* und *katalyma* verschwindet und letztere schließlich in der Folklore aufgeht. So haben philologische Probleme mit ideologischen Voreingenommenheiten zusammengewirkt, um die Geschichte der Geburt Jesu zu einem „geschlossenen Text“⁸⁵⁾ zu machen.

Stellt man sich die Frage, was für Ereignisse Lukas sich beim Erzählen seiner Geschichte vorgestellt hat, dann liegt es nahe anzunehmen, daß er Joseph und Maria bei Verwandten oder Freunden untergebracht sieht, bei einfachen Menschen vom Land. Aber noch einmal, das ist für Lukas nicht der Punkt. Worum es ihm geht ist, hören zu lassen, daß Jesus, der Befreier seines Volkes, auf Erden als Sohn Davids inmitten der einfachen Geschöpfe geboren wird. Kein besser geeigneter Kontext dafür als die Krippe. Deshalb hatten sein Vater und seine Mutter keinen Platz in der Herberge.

Anmerkungen

- 1) Es wird versucht, fachtechnische Details so weit wie möglich in die Anmerkungen zu übernehmen, in der Hoffnung, daß der Artikel auch für den interessierten „Laien“, der die Anmerkungen ausläßt, lesbar bleibt. Wenn auf griechische und hebräische philologische Fragen eingegangen wird, könnte diese Hoffnung vielleicht umsonst sein. Nichtsdestoweniger wird der Versuch gemacht, das Griechische und Hebräische so weit wie möglich zu übersetzen, lediglich bei Wörtern, die wiederholt vorkommen, wird die Übersetzung von einem bestimmten Zeitpunkt an weggelassen.
- 2) Ich denke hierbei an die vortreffliche Ausgabe der *Vetus Latina* aus der Abtei Beuron. So etwas, aber dann für den griechischen Text! Es ist sehr schade, daß alle Pläne dafür immer wieder scheitern. *Quis laborum suscipiet?*
- 3) Das ist vielleicht etwas übertrieben. Die Ausgabe der *Bible Societies* (1966) nennt immer noch 1440 Stellen, wo man eine – wenn auch manchmal minimale – Möglichkeit sieht, daß die ursprüngliche Leseart im Apparat gelandet ist. Ich persönlich kann ihren Änderungen gegenüber Nestle (25), die jetzt in Nestle/Aland (26) übernommen worden sind, nicht immer zustimmen. Das hängt mit der recht eklektischen Methode zusammen, der man gefolgt ist. Diese halte ich prinzipiell für bedenklich, weil sie m.E. zu leicht den ideologischen Vorurteilen der Herausgeber zugänglich ist. Die Praxis fiel allerdings besser aus als erwartet.
- 4) Zu dieser Frage siehe Anm. 45, letzter Teil.
- 5) Von den meisten Versiones gebe ich eine Übersetzung, vorläufig so wörtlich wie möglich. Die Texte selber kann jeder Interessierte in den bekannten Ausgaben finden.
- 6) F.H.A. Scrivener, *Adversaria Critica Sacra* (Cambridge 1893) 100. Tischendorf und von Soden kennen diese Minuskel zwar, erwähnen die Variante aber nicht.
- 7) Von Lukas 2,7 existiert nur der Codex Sinaiticus. Ich benutzte die letzte und beste Ausgabe, die von Agnes Smith Lewis (London 1910).
- 8) Siehe z.B. Vergilius, *Aeneis* 7,17 und 7,275.
- 9) Man findet sie u.a. in der *Historia Scolastica* des Petrus Comestor und im Text der *Glossa Ordinaria*, beides maßgebliche Schriften im späteren Mittelalter.
- 10) *Non erat eis locus* bedeutet eher „sie hatten keinen Platz“ als „da war für sie kein Platz“. Siehe für das nach-klassische Latein W.E. Plater & H.J. White, *A Grammar of the Vulgate* (Oxford 1926) 91, wo als Beispiele 1. Kor. 11,14.15 genannt werden. Für Hieronymus ist das aber nicht mehr als eine Akzentverschiebung. Gemeint ist: Sie hatten keinen Platz gefunden. Siehe ferner unter 4, die Besprechung der Homilie des Hieronymus *De Nativitate Domini*. Die Frage spielt auch im Griechischen und Hebräischen eine Rolle. Unter 6 kommen wir darauf ausführlich zurück.
- 11) *Il Diatessaron in Volgare Italiano*, ed. V. Todesco (Vatikan-Stadt 1938) 27: „Und sie legte ihn in die Krippe, weil sie keinen anderen Platz hatte, um ihn hinzulegen“. H. Vollmer, *Verdeutschung der Evangelien* etc. (Potsdam 1935) 141–147.
- 12) Weniger wahrscheinlich ist, daß *urya* den Stall-Raum als ganzen andeutet. Siehe das Wörterbuch von Brockelmann und den Thesaurus von Payne Smith. Jennings gibt in seinem *Syriac N.T. Lexicon* bei Lukas 13,15 die Bedeutung „stall“ (nicht „stable“). Das ist auch möglich. Die *urya* ist der „Futtertrog“ oder – etwas weiter – der Aufenthaltsort des Tieres im Stall. Siehe auch S. 22f.
- 13) Das ist der Text der Handschrift Abba Garima I, der der textkritischen Ausgabe der äthiopischen Versio zugrunde liegt, die ich vorbereite. Der Text der späteren Handschriften und der gültigen Editionen weicht an dieser Stelle nicht oder kaum von der Versio Antiqua ab.
- 14) Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Randglosse in Minuskel 66 (12. Jh.), die *katalyma* erklärt als *hè oikia* (das Haus). Siehe Scrivener a.a.O. (Anm. 6) 100. Auch einige der von Vollmer a.a.O. (Anm. 11) genannten mittelalterlichen Evangelien lesen „Haus“.

- 15) *Papyrus Bodmer V*, editio princeps von M. Testuz (Genf 1958). Das ist bei weitem die älteste bis jetzt bekannte Handschrift des Protevangeliums. Der Text davon ist ebenfalls abgedruckt in H. R. Smid, *Protevangelium Jacobi* (Assen 1965), gemeinsam mit einem späteren – ziemlich stark abweichenden – Text und einem (etwas enttäuschenden) Kommentar.
- 16) Derartige Verlegungen sind sowohl im Rahmen der jüdischen als auch der hellenistischen Regeln für die Interpretation heiliger Texte möglich. Man begegnet ihnen z.B. wiederholt im *Buch der Jubiläen* und im *Genesis-Apokryphon*, verglichen mit dem biblischen Buch *Genesis*. Vgl. die 20ste der „32 Middoth“, die dem Eliezer ben Jose Hag-gelili zugeschrieben werden: „Eine Mitteilung, die zu einer bestimmten Perikope gehört, dort aber keinen Sinn hat, keinen Sinn haben bei einer anderen Perikope“. Ich halte das *Protevangelium* für ein Beispiel eines „rewritten New Testament“, mit dem *Buch der Jubiläen* als „rewritten Old Testament“ vergleichbar.
- 17) Siehe die in Anm. 15 genannte Dissertation von Smid und die Einleitung zu den verschiedenen Übersetzungen.
- 18) Anders I.H. Marshall, *The Gospel of Luke* (N.I.G.T.C., Exeter 1978) 106f. Auch Martin Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932) unterstellt, daß Pseudo-Jakobus von Lukas unabhängiges Material benutzt habe.
- 19) Die Grotte als Geburtsort taucht bei späteren Exegeten wiederholt auf. Z.B. bei Chrysostomus (P.G. 56, col. 385f) und Jakob von Serug (5. Jh.) (Siehe P.P. Zingerle, *Sechs Homilien*, Bonn 1867, S. 8f). Asc. Jes. 11 erwähnt die Grotte jedoch nicht (siehe Anm. 20).
- 20) Siehe M.R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1953 und Neuauflagen) oder eine andere Ausgabe der neutestamentlichen Apokryphen: Hennecke, Hofstede, Bakels usw. Interessant ist auch, wie die Geburtsgeschichte in Asc. Jes. 11,2-5 erzählt wird. Über die Entstehungszeit dieser Version wage ich kein definitives Urteil abzugeben. Wenn 11,6 tatsächlich bei Ignatius (Eph. 19,1) zitiert wird, dann ist das erste Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts terminus ad quem! Aber in jedem Fall ist die Geschichte in (diesem christlichen Teil) der *Ascensio* älter als die meisten apokryphen Evangelien.
- 21) Via *Pseudo-Matthäus*, den er – mit vielen seiner Zeitgenossen – Hieronymus zuschreibt. Siehe die Ausgabe von M. de Vries, Leiden 1844, Teil I, S. 62f, 70f.
- 22) Um die Stellen in der altchristlichen Literatur zu finden, habe ich außer den bekannten Handbüchern und Catenen-Ausgaben herangezogen: H. Smith, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels* (Vol I, London 1925), *Clavis Patrum Latinorum Sacris Erudiri*, Brugge / 's-Gravenhage 1962 (2)) und das für derartige Forschung besonders nützliche Nachschlagewerk *Biblia Patristica, Index des citations et allusions Bibliques dans la littérature patristique* (2 Pts. Paris 1975). Ich habe mich auf die griechisch, lateinisch und syrisch sprechenden Kirchen beschränkt. Es wird mir zweifellos hier und da noch etwas entgangen sein. Dem steht gegenüber, daß wirkliche Kreativität auf dem Gebiet der Exegese, jedenfalls nach unseren Normen, recht selten ist und sich auf bestimmte Perioden und Personen beschränkt. Im übrigen schreibt man laufend voneinander ab. Deshalb vermute ich, daß ich das Wichtigste doch gesehen habe.
- 23) Man kann sich fragen, ob das auch für die Volksreligiosität galt. Der Erfolg apokrypher Schriften wie des Protevangeliums läßt vermuten, daß in diesen Kreisen mehr Aufmerksamkeit für die Erzählung bestand. Wenn in der jüdischen Welt neben der rabbinischen Konzentration auf die Halacha (die man mit der christlichen Konzentration auf das Dogma vergleichen kann) Aufmerksamkeit für die Haggada bestand, warum sollte das in christlichen Kreisen dann anders sein? Andererseits sind doch auch in den apokryphen Evangelien die dogmatischen Gesichtspunkte bestimmend; bei Ps.-Jakobus die Jungfrauengeburt. Auch wissen wir aus den Quellen, daß das Volk, jedenfalls in den Städten, bisweilen sehr emotional in dogmatische Streitfragen einbezogen war, insbesondere in bezug auf die Christologie. Das ergibt sich wohl aus dem spontanen Beifall, mit dem man dogmatisch schwer befrachtete Ausführungen beliebter Prediger zu unterbrechen gewohnt war. Wir hören das nicht nur von Chrysostomus, sondern z.B. auch von Paulus von Emesia; siehe dessen Weihnachts-Homilie in P.G. 77 co. 1413f.
- 24) F.H. Breukelman hat oft ausgeführt, daß Hieronymus der erste „moderne“ Bibelübersetzer war. Siehe seinen Aufsatz „De kerkvader Hieronymus en het principe van de bijbelvertaling“ (Der Kirchenvater Hieronymus und das Prinzip der Bibelübersetzung; d.Ü.). Die Bedeutung von Hieronymus für die Hermeneutik ist enorm gewesen. Es muß m.E. zu denken geben, daß Theologen vor Hieronymus – und noch recht lang nach ihm – überhaupt kein Interesse für die biblische Erzählung als solche zeigten. Und das galt nicht allein für Lukas 2. Wir können nicht anders, als zu dem Schluß kommen, daß das historisierende Bibellesen vielleicht eine Vorgeschichte in der jüdischen Exegese gehabt hat (ich zweifle jedoch auch daran), daß es in der uns bekannten Form jedoch eine nach-biblische Erscheinung ist.
- 25) Adv. Marc. IV, 2,2. Das Jesus nachts geboren wurde, ergibt sich u.a. *ex loco partus; in diversorium enim ad noctem conventur*.
- 26) Ed. G. Tissot, S.C. 45 (1956) 90f.
- 27) . . . *ille alium locum in eo diversorio non habebat, ut tu plures haberes in caelestibus mansiones*. Diese rhetorische Stilform war offenbar sehr beliebt bei altchristlichen Homilisten; man begegnet ihr in fast jeder Weihnachts-Homilie. Wir kennen sie noch aus dem Abendmahlsgebet im Formular der Pfalz.
- 28) Ich habe diese Auslegung u.a. bei Beda Venerabilis gefunden (*qui ad dextrum Patris sedet in coelo? loco egebat in diversorio*, P.L. 94, col. 336), in der Postille des Nikolaus von Lyra, in der Pepsian Gospel Harmony, in verschiedenen sog. Diatessaron-Texten (Lüttich, Venedig, Toskana) und bei Ludolphus de Saxonia, wenn der die Vulgata wie folgt paraphrasiert: *et reclinavit . . . eum . . . in praesepio . . . quia non erat eis locus alius in diversorio*. Hans Vollmer, *Verdeutschung der Evangelien etc.* (Potsdam 1935) 141f nennt noch eine große Zahl von Beispielen aus mittelalterlichen Bibeln, die „andere“ einfügen.
- 29) Wie Luther das meint, zeigt er deutlich in seiner Kirchenpostille von 1522, siehe W.A. X, 1,1 S. 64f. „Der Evangelist will anzeigen, daß Joseph und Maria haben darum in den Stall müssen weichen, daß sie in der Herberge und im Gemach, da die Gäste in pflegen zu sein, keinen Raum haben gehabt; alle Gäste sind in der Herberge versorgt gewesen mit Gemach, Speis und Lager, und dieses arme Volk hat müssen hinter in einen Stall kriechen, da die Tiere in pflegen zu sein“. Luther folgt hier mehr oder weniger der Postille von Nikolaus von Lyra.
- 30) Vgl. Anm. 10 und siehe ferner S. 27.
- 31) Ein gutes Beispiel ist Calvin. Siehe dessen *Comm. in Harmoniam Evangelicam*, C.R. LXXIII, Col. 72f: *In stabulum ergo rejectus est ac locatus in praesepi, negatusque illi est hospitii locus inter hominis*. Ich bin mit dieser Anwendung nicht einverstanden. Siehe den Schluß dieses Artikels, S. 28ff.
- 32) Eine Ausnahme bildet der sehr informative Artikel von P. Benoit, „Non erat eis locus in diversorio“ in A. Descamps et A. de Halleux, *Melanges Bibliques en hommage au R.P. Beda Rigaux* (Duculot, Gembloux 1970) 173-186. Benoit nennt in diesem Artikel noch einige Exegeten, die von den traditionellen Auffassungen abwichen.
- 33) S. Greijdanus weist in seinem Kommentar (Kommentaar op het N.T. III, 1, Bottenburg 1940, S. 107) die Interpretation „kein anderer Platz“ zurück aufgrund von *autois*. In dem Fall hätte dort *autooi* stehen müssen, sagt er zurecht. Dennoch ist es nach der *Vetus Latina* möglich, *ouk en autois* zu lesen wie „sie hatten“, in einer ziemlich unpersönlichen Weise, so daß „für Ihn“ oder „um Ihn hinzulegen“ in Gedanken hinzugefügt werden kann. Es kommt eben genau darauf an, worauf der Ausleger seine Aufmerksamkeit richtet. Greijdanus kennt die Auslegungsgeschichte nicht. Er schreibt die Interpretation, nach der das Kind in der Herberge geboren wird, K. Bornhäuser zu. Er kommt auf diese Weise nicht dazu, die Motive hinter dieser Übertragung zu untersuchen, um von daher den Text noch einmal kritisch zu Wort kommen zu lassen. Auch für Greijdanus ist die Pointe des Textes: kein Platz für Jesus, wie sich deutlich aus seinem Verweis auf Jes. 53,2-3 ergibt.
- 34) Veröffentlicht in *Anecdota Maredsolensa* Vol. III, Pars II, ed. G. Morin (Oxford 1897) 392f. Diese Homilie wird im Mittelalter zitiert u.a. von Ludolphus de Saxonia (*Vita Jesu Christi*) unter dem Namen von Chrysostomus. Es gibt auch noch eine *Expositio in Evange-*

lium secundum Lucam (P.L. 30, col. 587f), die manchmal Hieronymus zugeschrieben wird. Ihr Text zu Luk. 2,7 schließt sich der üblichen lateinischen Auffassung an. Übrigens ist es m.E. äußerst unwahrscheinlich, daß diese *Expositio* von Hieronymus ist. In der Homilie *De Nativitate Domini* wird „diversorium“ von „devertere“ abgeleitet, was etymologisch zu trifft. In der *Expositio* aber wird es von „divertere“ (sich nach zwei Seiten wenden) abgeleitet, so daß man hier der im Mittelalter sehr verbreiteten wunderlichen Theorie begegnet, wonach ein „diversorium“ ein Raum mit zwei Ausgängen sei, symbolisch: einer zu Gott und einer zu den Menschen. In der *Glossa Ordinaria* wird diese Vorstellung noch weiter ausgesponnen und wird das „diversorium“ ein Bild für die Kirche als Mittlerin zwischen dem ewigen und dem zeitlichen Leben. Die ganze Spekulation beruht auf einem philologischen Mißverständnis, der Verwechslung der Vorsilben „de“ und „di“, die für das nach-klassische Latein bezeichnend ist. Hieronymus war mit solchen Dingen vertraut. Er schreibt zwar „diversorium“ (wenn wir den Handschriften trauen dürfen), er leitet es aber von „devertere“ ab: . . . *in diversorium vadunt: non dixit quod erat in via, sed in diverticulo erat extra viam.* „Diverticulum“ ist klassisch „deverticulum“: Seitenweg, Pfad. Zu den wunderlichen Theorien über das „diversorium“ im Mittelalter siehe die *Historia Scolastica* von Petrus Comestor und die *Reimbibel* von Jacob van Maerlant, siehe auch Anm. 43.

- 35) *Pulchre dixit non erat eis locus in diversorio: omnia enim Iudaica infidelitas impleverat. Non invenit* (N.B. dritte Person Singular!) *locum in sancta sanctorum etc.* Vgl. auch das Zitat unten auf S. . .
- 36) ed. J. A. Cramer, Oxonii 1841.
- 37) *hypargein* ist jedoch im späteren Griechisch oft identisch mit *einai*. Vgl. das Wörterbuch von Bauer und N. Turner, *A Grammar of N.T. Greek*, Vol. III (Edinburgh 1963) 239f.
- 38) Z.B.: Gregor von Nyssa (*Catena*), Ephraim Syrus (*Maria Hymnen*), Hieronymus (*Adversus Helvidium*), Pseudo-Epiphanius (*Testimonia 11*, mit Berufung auf Jes. 66,7), *Asc. Jes. 11, 8-14*, Nikolaus von Lyra (*Postille*), *Biblia Pauperum* (ed. Laib & Schwartz, Zürich 1867), bis in die Rijmbijbel des Jacob van Maerlant: „ghenas die maghet zonder vaer / en sonder noot / en sonder pine / van haren oudsten knavelkine“ (Zeile 21228f; genas die Magd ohn Gefahr und ohne Not und ohne Pein von ihrem ältesten Knaben). Anders Chrysostomus P.G. 57,86. Die Echtheit seiner Homilie in P.G. 56,385f, die die Geburtswehen bestreitet, ist umstritten. Außer dem Dogma von der bleibenden Jungfräulichkeit Marias (Stoff für Psychologen und Soziologen!) spielt auch das Argument eine Rolle, daß Maria frei sei von der Erbsünde und daher nicht dem „Fluch“ von Genesis 3,16 unterworfen. Ähnliche Geschichten waren im Judentum im Umlauf über die Geburt Moses. Siehe Josephus *Ant.* 2,218 und B. *Sotah 12a*.
- 39) *Adv. Helv.*, zitiert in der *Glossa Ordinaria*: „*Ipsa pannis involuit infantem, ipse mater et obstetrix fuit.*“ Siehe auch Nikolaus von Lyras *Postille*, ebenfalls in der *Glossa Ordinaria* zitiert: „*Et pannis eum involuit. Per Seipsam. Exhoc patet falsitas quae scribitur libro de infantia salvatoris scilicet ipsam obstetrices habuisse in partu, quae non habuit locum in virgine, quia peperit sine dolore, immo cum maximo gaudio et delectatione, et ideo per seipsam puerum natum recepit, involuit et reclinavit, ut hic dicitur.*“
- 40) Ein spätes, aber hübsches Beispiel gibt die *Vita Iesu Christi* des Ludolphus de Saxonia (Pars I, Cap. IX): „*Compatere hic Dominae, et conspice delicatam iuenculam annorum quindecim (!) ex longo itinere fatigatam, et cum verecundia inter homines versantem, quaerentem ubi requiesceret, et non inventientem. Omnes eam es socium (!) licentiant et abdicunt; et sic in communi transitu, in diversorium se receperunt . . .*“
- 41) Neben Ausgaben des armenischen und syrischen Textes, mit lateinischen Übersetzungen, besorgte L. Leloir auch eine vollständige französische Übersetzung, in S.C. 121 (Paris 1966).
- 42) Ausführliches Material hierüber in dem vorhin erwähnten Artikel von Benoit. Siehe Anm. 32. Siehe auch unten S. 33f.

- 43) W.A. X,1,1 S. 64 = *Kirchenpostille* von 1522. „(Viele) meynen, Maria hab keyn herberg nit ubirkommen; das ist nit recht“. Folgt die unter Anm. 29 zitierte Passage. Die *katalyma* liegt „im Hof desselbigen Hauswirts“. Die Zweifel der Ausleger im späten Mittelalter kann man ersehen aus den 74 Versionen, die Hans Vollmer in seiner *Verdeutschung* (Anm. 11) abdruckt. Bei weitem die meisten unterstellen: in der Herberge, aber eine einzige könnte auch einen Ort (weit) *außerhalb* der Herberge bedeuten (vgl. die Nr. 47, 53, 58, 65). Zusätzliche Verwirrung entsteht durch die merkwürdige inhaltliche Füllung, die man dem Begriff „diversorium“ gibt (vgl. Anm. 34). Das scheint auf die Dauer nur noch so wenig mit einer „Herberge“ zu tun zu haben, daß in *diversio* allmählich bedeutet „nicht in der Herberge“. Dieser Auffassung begegnen wir bei Bonaventura (*Opera, Omnia*, VII, p. 47). Bei dieser Alternative entscheidet sich Bonaventura noch für das *diversorium* („*secundum Isidorum dicitur, eo quod diversi ibi conveniant, et hic est locus patens; secundum Beda vero, eo quod diversa habeat officia; nam est platea vacua inter duos vicos, habens introitum et exitum ad utrumque, et propter intemperiem aeris superius cooperta, ut ibi cives convenire ad colloquendum possint. Hic peperit virgo Maria . . .*“; Rest des Zitates in Anm. 83), als man das griechische *katalyma* wieder anfängt zu lesen, entscheidet man sich für „nicht in der Herberge“; so zumindest könnte man sich den Übergang zur modernen Interpretation vorstellen. Luther verwirft, wie wir oben sahen, das Dilemma und kehrt zur klassisch-lateinischen Auffassung zurück.
- 44) Calvin C.R. LXXIII, col. 72f. Siehe das Zitat in Anm. 31. Ebenso Grotius und viele andere Exegeten aus dem 16ten und 17ten Jh., die man finden kann in M. Polus, *Synopsis Criticorum* (5 Teile, London 1669-1676) IV, col. 890. Übrigens bleibt die mündliche Überlieferung einigermaßen undeutlich über die Frage, ob der „Stall“ nun ein anderes Gebäude als die Herberge war, oder ob der „Stall“ doch noch auf die eine oder andere Weise „Stall-der-Herberge“ war (wie bei Luther). Nachfragen unter meinen Bekannten lassen mich vermuten, daß letztere Vorstellung v.a. unter den römischen Katholiken noch oft vorkommt. Sollte bei der anderen Version doch noch das Protevangelium des Jakobus eine Rolle spielen?
- 45) Es liegt auf der Hand, daß diese stark variierende Verarbeitung der Geburtsgeschichte mit der Position – materiell sowohl als auch kulturell – der Ausleger zusammenhängt. Bisweilen ist das recht deutlich, man denke z.B. an die Frage der Armut (siehe unten S. 18f), öfter liegt es ziemlich kompliziert. Ich bin inzwischen davon überzeugt, daß die Auslegungsgeschichte nicht bei der Ideengeschichte stehen bleiben darf, sondern versuchen muß, zur materiellen Basis der Ideen durchzustoßen. Das ist jedoch keine geringe Aufgabe, und ich bezweifle, ob die Hilfswissenschaften weit genug entwickelt sind, um dies tun zu können. Übrigens geht es natürlich nicht darum, daß wir eine „wahre“ und „reine“ Auslegung zurückfinden. Begriff wie „wahr“ und „rein“ sind in diesem Zusammenhang Ideologismen. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung kann lediglich zum Ziel haben, den Texten etwas von ihrer eigenen Freiheit und kritischen Funktion zurückzugeben, indem eine Reihe von Blockaden beim Leser bzw. Hörer entfernt werden.
- 46) „Homilia de Nativitate Domini“, in G. Morin (ed), *Anecdota Maredsolana*, Vol III, Pars II (Oxford 1893) 393. Vgl. Anm. 34 und 35.
- 47) Unter dem Namen von Metaphrastes. Ich zitiere nach M.F. Toal, *Patristic Homilies on the Gospel*, Vol. I (Cork 1955) 122.
- 48) *Opera Omnia*, Tomus VII (Quaracchi 1895) 46f.
- 49) So z.B. in dem *Leven van Jezus*, gedruckt in Zwolle 1519.
- 50) So nach Nikolaus von Lyra in der *Glossa Ordinaria*.
- 51) Siehe S. 16 Ms. u. 5 in TuK?)
- 52) *Homilien over Lukas*, übersetzt ins Lateinische von Hieronymus. Zuletzt herausgegeben in S.C. 87 (Paris 1962).
- 53) Über die Art und Weise, wie Ausleger des „Alten Testaments“ mit dem „parallelismus membrorum“ umgegangen sind, siehe: Olof Linton, „Le Parallelismus Membrorum“ in A. Des-camps und A. de Halleux (edd), *Melanges Bibliques*, (Gembloux 1970) 489-507.

- 54) Vgl. Anm. 24.
- 55) *Commentaries*, ed. and transl. by Margaret Dunlop Gibson (Cambridge 1911). Isho 'dad lebte im 9. Jh.
- 56) Ed. A. Vaschalde in C.S.C.O. (Paris 1931). Übersetzung ins Lateinische ders., C.S.C.O. (Louvain 1933).
- 57) Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß das Übersetzungsprinzip der „dynamischen Äquivalenz“ hier eine Rolle spielt. Aus der „Amsterdamer Schule“ ist immer wieder Protest gegen diese Art der Übersetzung angemeldet worden, namentlich weil sie zu Anpassungen nicht nur an den modernen Sprachgebrauch führt, sondern auch an die moderne, durch bestimmte historische Kräfte dominierte, Gedankenwelt. Das Eigene, Fremde der Texte wird auf diese Weise verdunkelt zu Gunsten einer Pseudo-Verständlichkeit. Das kritische Moment des Textes geht verloren, weil es vollständig in unserer Ideenwelt untergebracht wird, die uns wie eine Art Fatum angeblich umschließt. Die ganze Schrift bezeugt aber das Gegenteil! Das Apostolische hinter der dynamisch-äquivalenten Methode ist m.E. eine kaum verhüllte Herrschsucht und Selbstüberschätzung der bürgerlichen Klasse. Wie das kritische Vermögen dabei zu Bruch geht, sieht man an diesem Beispiel.
- 58) Eltheto-Broschüre, 3. Jahrg., Nr. 6, Jan. 1961. Das kleine Buch ist leider schon lange vergriffen und sollte dringend neu aufgelegt werden!
- 59) Ein gewiß nicht unfähiger Neutestamentler wie Paul Winter behauptet in seinem „On the Margin of Luke I, II“, *Studia Theologica XII* (1958) 103-107, kurz und bündig: „The pericope is not of one piece“. Fast alle Bibelgelehrten des 20sten Jahrhunderts sind damit explizit oder implizit einverstanden. Sie beschäftigen sich ausschließlich mit der Frage nach der Herkunft der verschiedenen Elemente der Perikope. „Dekomposition“ ist, was seit M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind* (Heidelberg 1932) auf der Tagesordnung steht. Siehe auch Anm. 63.
- 60) Breukelmans Analysen des Textes stehen in einem biblisch-theologischen Rahmen. Ich nenne seine Arbeit daher auch lieber „textuelle Analyse“ statt „strukturelle“ (geschweige denn „strukturalistische“) Analyse (avant la lettre). Letzteres würde zu sehr eine Verbindung mit einer bestimmten philosophischen Erkenntnistheorie suggerieren oder mit einer bestimmten Sprachphilosophie, die tatsächlich nicht besteht.
- 61) R. Morgenthaler, *Die Lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis* (Zürich 1945) 167.
- 62) Letztere Parallele wird bereits angezeigt von Dionysius bar Salibi, ed. A. Vaschalde, CSCO, (Paris 1931) 278: „Die Krippe ist ein Bild und Gleichnis für das Grab des Sohnes“.
- 63) Ich bin ganz einverstanden mit J.W. Doeve, „Het ‚Tekēn‘ in Lucas 2“ (Das ‚Zeichen‘ in Luk. 2), in *Vox Theologica* 25 (1954/55) 55: „Man muß bei der Exegese immer vorsichtig sein, daß man nicht in den Fragen rings um die Herkunft des Materials und in Historizitäten stecken bleibt“. Ich teile auch Doevens Auffassung des „Zeichens“ in Vers 12. Etwas Kenntnis von jüdischer Hermeneutik kann den Exegeten des „Neuen Testaments“ vor vielen Kurzschlüssen bewahren.
- 64) Die „Stadt Davids“ ist im Tenakh *Jerusalem*; von 2. Sam. 5,7 an. Die „Stadt“ eines Fürsten ist seine Residenz, vgl. Num. 21,26f. Jedoch kann unter Umständen wohl auch die *Geburtsstadt* gemeint sein. Vgl. 1. Sam. 20,6. Das griechische *polis* bedeutet meistens „Wohnort“, vergleiche Homer *Odyssee* 1,170; Joh. 1,44 (45); Matth. 9,1; ein einziges Mal „Herkunfts-ort“ (Lukas 2,3). Nichtsdestoweniger ist letzteres eine für einen Fürsten ungebräuchliche Redeweise. Das zeigt sich auch durch die Textvarianten: D hat *patrida* und C liest *choran*. Joh. 7,42 scheint ebenfalls den Ausdruck „Stadt Davids“ vermeiden zu wollen: *apo bethleem tēs koomēs hopou ēn David*. Wenn Lukas hier zweimal in dieser Perikope (in V. 4 und V. 11) nachdrücklich über Bethlehem als *polis David* spricht, dann ist das nicht allein eine geographische Angabe, sondern eine auffallende – wenn man will: forcierte – Angabe über die davidische Ordnung der Geschichte.
- 65) Verbreitet im Tenakh, siehe z.B. Psalm 71,70-72. Aber auch in früh-jüdischen Texten wie Qum Rhan 4Q Dibre Hamm. IV,6f.

- 66) Wir entscheiden uns selbstverständlich für die Lesart *Eudokias*: „den Menschen des Wohlgefallens (näml. Gottes)“. Das ist nicht ein Grüppchen von Privat-Erwählten, geschweige denn „Menschen guten Willens“, sondern „all das Volk“, „ganz Israel“, das aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt wird, als *pars* für das *totum* der Menschheit. Man darf aber nicht verschweigen – auch das Neue Testament tut das nicht –, daß eine *gute* Botschaft für die Sklaven einer *schlechte* Botschaft für die Sklavenhalter ist; das *denken* sie jedenfalls.
- 67) H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala 1945), der – möglicherweise zu recht – davon ausgeht, daß Lukas hier eine ursprünglichere Erzählung bearbeitet, hält den Nebensatz für einen „Lukanischen Zusatz“. Er schreibt: „Der *dioti*-Satz ist demnach ganz wie die *dioti*-Konstruktion V. 4 zu beurteilen: in beiden Fällen hat Lukas es für nötig gehalten, eine Begründung zu bringen“. Obwohl ich diese historische Hypothese für überflüssig halte, da eine textuelle Analyse die „Fußnoten-Funktion“ dieses Nebensatzes mindestens ebenso deutlich ans Licht bringt, kann Sahlin meinerwegen diese Hypothese aufstellen. Aber wenn der Rest des Satzes dann lautet: „und in beiden Fällen ist das Resultat ziemlich unbefriedigend ausgefallen“ . . . , fange ich an, mich zu fragen, was die Funktion dieser historischen Kritik ist: den Text auszulegen oder den Text zu „verbessern“?
- 68) Für das Griechische siehe z.B. LXX bei Jes. 1,3; Joel 1,17; Hab. 3,17; Hiob 6,5 und 39,9; Spr. 14,4; 2. Chron. 32,28. Bei Josephus (Ant. 8,41) ist die Bedeutung „Stall“, im Sinne von: Aufenthaltsort für ein Tier. In Luk. 13,15 bedeutet es „Krippe“, „Futtertrog“.
- 69) Siehe Benoit (Anm. 32), mit Verweisen auf Dalman und Jeremias. Benoit hält die *phatnè* für einen Flügel der *katalyma* und plädiert – ohne das übrigens zu erwähnen – wieder für die klassisch-lateinische Interpretation. Dieser Teil seiner Ausführungen hat mich nicht überzeugt.
- 70) Griechischer Text ed. S.P. Brock, Leiden 1967 (*Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece: Testamentum Iobi*). Das Testament des Hiob ist in derselben Periode wie das „Neue Testament“ oder etwas eher entstanden.
- 71) Es erscheint mir nicht unwahrscheinlich, daß dies auch der Grund ist, warum das Protevangelium des Jakobus die *phatnè* verlegt (siehe oben, S. und Anm. 16). Als Zufluchtsort vor der Gewalt des Herodes hat die *phatnè* eine akzeptable Entschuldigung. Als Umgebung für die Geburt eines auf derart übernatürliche Weise gezeugten und erschienenen Heilands ist die *phatnè* jedoch weit unter dem Strich. Ich zögere, auch die Hirten als Symptom für die ärmliche Situation zu betrachten. Im späteren Judentum waren Hirten sehr niedrig angesehen (siehe Strack-Billerbeck II, 113f und KThWbNT VI, 487f), ob dies auch für das erste Jahrhundert galt, ist unsicher.
- 72) So auch in Asc. Jes. 2,7. Dieser Text kann jedoch vom N.T. abhängig sein. Siehe Anm. 20.
- 73) Für eine gute Übersicht über die Verbreitung dieses Wortes in der zeitgenössischen Literatur verweise ich auf den Artikel von Benoit (Anm. 32). Den Stellen, die er und das Wörterbuch von Bauer nennen, könnte – ohne daß sich dadurch der Gesamteindruck ändert – noch hinzugefügt werden: Test. Levi (hs. C) 3,4; Basilius Ep. 5,2; PSI 6.617.9 und noch eine Reihe von Papyri, die im Wörterbuch von Preisigke (Berlin 1925) und in *Spoglia Lessicale Papirologico* (Milano 1960) Teil II genannt werden.
- 74) In beinahe allen Fällen, die Benoit nennt, ist die *katalyma* eine Unterkunft für Leute mit einem gewissen Wohlstand. Wenn es um eine zeitweilige Unterkunft für einen Gelegenheitsarbeiter geht (Sb 4434,8), finden wir die Verkleinerungsform *katalymatius*, die vermutlich dieselben Assoziationen hervorruft wie eine kleine Pension. Mit einigem Vorbehalt (wir müssen in der Koine mit lokalen Bedeutungsverschiebungen rechnen und mit der Tatsache, daß wir Material aus einer Periode von 4 bis 5 Jahrhunderten betrachten) möchte ich *katalyma* mit „Hotel“ wiedergeben und *pandocheion* mit „Gasthaus“.
- 75) Blass/Debrunner, *Grammatik* § 189. Auch schon Winer/Moulton, *Grammar XXXI*, 2a.
- 76) Andere Handschriften lesen *hymoon*. Verwechslung von Dativ und Genitiv in derartigen Konstruktionen kommt öfter vor. Siehe z.B. Lukas 12,20, wo statt *tini* von D u.a. *tinou* (Tischendorf) gelesen wird.

- ⁷⁷⁾ Vgl. Mark. 5,8; Luk. 8,29 und Apg. 14,27. Für den Ausdruck siehe LXX Ps. 131 = 132,5 und Jes. 34,14. Man kann sich fragen, ob Psalm 132 Einfluß gehabt hat auf die Formulierung von Lukas 2,7. Ich vermute das nicht, denn in diesem Fall hätte das Verb „finden“ bei Lukas gewiß nicht gefehlt. Eher bestärkt der Text von Psalm 132,5 noch einmal zusätzlich die Aufmerksamkeit für das merkwürdige *en* bei Lukas.
- ⁷⁸⁾ Siehe hierzu z.B. die Publikationen von P. Winter in N.T.S. I (1954) 111-121, VTh. 28 (1957) 117-122, S.T. 7 (1953) 164-165 und 12 (1958) 103-107 und vgl. J.A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (1979) 93f.
- ⁷⁹⁾ Hebräische Beispiele von *hajah* + Dativ findet man z.B. in M. Pes. 5,9; Ab. 4,3 (beide mit *malcom*) und Qum Rhan CD 9,14f; 20,13 und 1QS 2,9. Für das Aramäische siehe TgJob bei 42,10.
- ⁸⁰⁾ Vgl. LXX Otn 1,33; Jos. 20,4; Ps. 67,5 = 68,6; 70 = 71,3; 131 = 132,5 par; Jer. 5,7; 8,8 und N.T. Joh. 14,2,3; Apok. 20,11.
- ⁸¹⁾ Sehr unkritisch z.B. J. Geldenhuys (1957): „The visitors were crowded out of the public shelter on account of the great concourse of people who had come to Bethlehem by reason of the taxing“.
- ⁸²⁾ Wenn es um eine *apographè kat' oikian* geht, was das wahrscheinlichste ist, hatte der Einschreibungspflichtige eine Frist von einem Jahr! Kein Grund für einen Sturm auf die lokale(n) Herberge(n). Vgl. Pap. B.G.U. 116 und den mehrfach genannten Artikel von Benoit. Übrigens bin ich der Meinung, daß wir den archäologischen Daten in diesem Zusammenhang nicht zu viel Bedeutung beimessen sollten. Nicht nur, weil historisch rings um diese *apographè* allerlei Fragezeichen stehen, sondern auch, weil m.E. Lukas sich dafür nicht oder kaum interessiert. Lukas stand vor dem Problem, wie er Jesus von Nazareth, Micha 5,1 in der üblichen Auslegung vorausgesetzt, in Bethlehem geboren werden lassen konnte. Dieses Problem löst er mit Hilfe der *apographè*, die ihm dann zugleich die Gelegenheit gibt, das ganze Römische Reich in den Dienst „dieses Wortes, das geschieht“, zu stellen (siehe hierzu Breukelman a.a.O.). Matthäus löst dasselbe Problem ganz anders! Ich kann Benoit in seinem Versuch, diese beiden Lösungen zu harmonisieren, nicht folgen. Für Lukas sowohl als auch für Matthäus ist die kerygmatische Tragweite ihrer Worte zentral; die „Historie“ ist dem untergeordnet, auf dieselbe Weise, wie das Römische Reich „diesem Wort, das geschieht“, untergeordnet ist.
- ⁸³⁾ Beide Möglichkeiten nennt schon Bonaventura, *Comm. in Ev. Luc.: Hic peperit virgo Maria? Quia non habebant domum, in qua possent hospitari quia pauperes erant, sia quia tarde venerant. (Opera Omnia, Quaracchi 1895, Tomus VII, S. 47)*. Siehe für den Artikel von Benoit Anm. 32.
- ⁸⁴⁾ Vgl. Genesis Apocryphon XXI,1 (über Abraham); *schrà bkhol àthar mschiarathi àd di dbakthe l bajt èl . . .* (Halte dich auf an jedem Ort meines Aufenthalts, bis du hafterst am Haus Gottes). Vgl. auch Anm. 14. Es scheint mir gut möglich, daß auch die Interpretation der Vetus Latina vor diesem Hintergrund gesehen werden muß. Es ist in der Tat möglich, sich vorzustellen, daß jemand sich nicht auf einem „Aufenthaltsort“ aufhält“. Siehe oben, S. 5 und 25.
- ⁸⁵⁾ Terminus von Julia Kristeva. Ein geschlossener Text ist ein Text, der ohne Mühe konsumiert werden kann, weil alle Begriffe bleiben, was sie waren. Ein geschlossener Text bringt den Leser auf keinerlei Weise in Bewegung, sondern bestätigt ihn im ganzen in seinem status quo. Das „Wort, das geschieht“, wird ideologisch neutralisiert.

Rochus Zuurmond, Delft
(übers. Andreas Pangritz)

Gottes Sohn ist kommen.

Ein Lied unserer Böhmischen Brüder

Gottes Sohn ist kommen uns allen zu Frommen
hie auf diese Erden in armen Gebärden,
daß er uns von Sünde freie und entbinde.

Er kommt auch noch heute und lehret die Leute,
wie sie sich von Sünden zur Buß sollen wenden,
von Irrtum und Torheit treten zu der Wahrheit.

Die sich sein nicht schämen und sein' Dienst annehmen
durch ein' rechten Glauben mit ganzem Vertrauen,
denen wird er eben ihre Sünd' vergeben.

Denn er tut ihn' schenken in den Sakramenten
sich selber zur Speisen, sein Lieb zu beweisen,
daß sie sein genießen in ihrem Gewissen.

Die also fest gläuben und beständig bleiben,
dem Herren in allem trachten zu gefallen,
die werden mit Freuden auch von hinnen scheiden

Denn bald und behende kommt ihr letztes Ende;
da wird er vom Bösen ihre Seel erlösen
und sie mit sich führen zu der Engel Chören.

Wird von dannen kommen, wie dann wird vernommen,
wenn die Toten werden erstehn von der Erden
und zu seinen Füßen sich darstellen müssen.

Da wird er sie scheiden: seines Reiches Freuden
erben dann die Frommen; doch die Bösen kommen
dahin, wo sie müssen ihr Untugend büßen.

Ein nun, Herre Jesu, richt unsre Herzen zu,
daß wir, alle Stunden recht gläubig erfunden,
darinnen verscheiden zur ewigen Freuden.

(EKG 2; Böhmisches Brüder)