

**Paul Michel**

## **Die Geschichte der Weisen aus dem Morgenland in der Deutung des Abendlands**

Saladin: Ich dünkte, dass die Religionen, die ich dir genannt, doch wohl zu unterscheiden wären, bis auf die Kleidung, bis auf Speis' und Trank!

Nathan: Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte? Geschrieben oder überliefert! – Und Geschichte muss doch wohl auf Treu und Glauben angenommen werden? – Nicht? (3. Akt, 7. Szene)

Wir kennen die Szene aus spätmittelalterlichen Bildern oder den Krippen-Installationen in Schaufenstern von Drogerien heutzutage: Die drei Könige huldigen im Stall dem Christkind, das seine Händlein nach den Gaben ausstreckt. Einer der Könige ist ein Greis mit wallendem Bart, einer ist ein (s.v.v.) Mohr. Draussen sind die Kamele angebunden, mit denen die Könige angeritten kamen. Angehörige der älteren Generation können sogar die Namen der drei Könige nennen: Kaspar, Melchior und Balthasar, und wissen das Ereignis auf den 6. Januar zu datieren.

### **I. Der Ausgangstext**

Die Geschichte von den Weisen aus dem Osten, die dem neugeborenen Heiland huldigen, ist einzig im Matthäusevangelium überliefert, das nach dem Jahre 70 und vor dem Jahre 100 entstanden ist.

Evangelium secundum Matthaëum<sup>1</sup>

2:1 CUM ERGO NATUS ESSET IESUS  
IN BETHLEEM<sup>2</sup> IUDAEAE IN DIEBUS  
HERODIS REGIS ECCE MAGI AB

Als aber Jesus zu Bethlehem in Judäa geboren war, in den Tagen des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise vom

---

<sup>1</sup> Ich zitiere den ursprünglich griechisch abgefassten Text – weil er in den hier betrachteten Epochen so rezipiert wurde – in der lateinischen Übersetzung, und zwar gemäß der Vulgata; Varianten aus der Vetus Latina sind in Anmerkungen nach Sabatier beigegeben.

<sup>2</sup> IN BETHLEEM CIVITATE

ORIENTE VENERUNT  
HIEROSOLYMAM

2:2 DICENTES UBI EST QUI NATUS  
EST REX IUDAEORUM VIDIMUS ENIM  
STELLAM EIUS IN ORIENTE ET  
VENIMUS ADORARE EUM

2:3 AUDIENS AUTEM HERODES REX  
TURBATUS EST ET OMNIS  
HIEROSOLYMA CUM ILLO

2:4 ET CONGREGANS OMNES  
PRINCIPES SACERDOTUM ET SCRIBAS  
POPULI SCISCITABATUR AB EIS UBI  
CHRISTUS NASCERETUR<sup>3</sup>

2:5 AT ILLI DIXERUNT EI IN  
BETHLEEM IUDAEAE SIC ENIM  
SCRIPTUM EST PER PROPHETAM

2:6 ET TU BETHLEEM TERRA IUDA  
NEQUAQUAM MINIMA ES IN  
PRINCIPIBUS IUDA EX TE ENIM EXIET  
DUX QUI REGET POPULUM MEUM  
ISRAHEL

2:7 TUNC HERODES CLAM VOCATIS  
MAGIS DILIGENTER DIDICIT<sup>4</sup> AB EIS  
TEMPUS STELLAE QUAE APPARUIT  
EIS<sup>5</sup>

2:8 ET MITTENS<sup>6</sup> ILLOS IN  
BETHLEEM DIXIT ITE ET  
INTERROGATE DILIGENTER DE  
PUERO ET CUM INVENERITIS  
RENUNTIATE MIHI UT ET EGO  
VENIENS ADOREM EUM<sup>7</sup>

2:9 QUI CUM AUDISSENT REGEM  
ABIERUNT ET ECCE STELLA QUAM  
VIDERANT IN ORIENTE

Morgenland nach Jerusalem,

die sprachen: »Wo ist der König der Juden,  
der geboren worden ist? Denn wir haben  
seinen Stern im Osten gesehen und sind  
gekommen, ihm zu huldigen.«

Als aber der König Herodes es hörte,  
erschrak er und ganz Jerusalem mit ihm;

und er versammelte alle Hohenpriester und  
Schriftgelehrten des Volkes und erkundigte  
sich bei ihnen, wo der Christus geboren  
werden solle.

Sie aber sagten ihm: »Zu Bethlehem in  
Judäa; denn so steht beim Propheten  
geschrieben:

›Und du, Bethlehem, im Land Juda, bist  
keineswegs die geringste unter den Fürsten  
Judas; denn aus dir wird ein Fürst  
hervorgehen, der mein Volk Israel hüten  
soll.« (Micha 5,1)

Dann berief Herodes die Weisen heimlich  
und erfragte genau von ihnen den Zeitpunkt,  
zu dem ihnen der Stern erschienen war;

und er sandte sie nach Bethlehem und  
sprach: »Zieht hin und forschet genau nach  
dem Knaben; wenn ihr ihn aber gefunden  
habt, so berichtet es mir, damit auch ich  
komme und ihm huldige.«

Als sie den König gehört hatten, machten sie  
sich auf den Weg. Und siehe, der Stern, den  
sie im Morgenland gesehen hatten, ging vor  
ihnen her, bis er ankam und oben über dem

3 NASCITUR

4 TUNC HERODES VOCAVIT AD SE OCCULTE MAGOS ... DILIGENTER EXQUISIVIT

5 TEMPUS QUANDO PARUIT EIS STELLA

6 MISIT

7 UT ET EGO VENIAM UT ADOREM ILLUM

ANTECEDEBAT EOS USQUE DUM  
VENIENS STARET SUPRA UBI ERAT  
PUER<sup>8</sup>

Ort stand, wo der Knabe war.

2:10 VIDENTES AUTEM STELLAM  
GAVISI SUNT GAUDIO MAGNO VALDE

Als sie aber den Stern sahen, freuten sie sich mit sehr großer Freude.

2:11 ET INTRANTES DOMUM  
INVENERUNT PUERUM CUM MARIA  
MATRE EIUS ET PROCIDENTES  
ADORAVERUNT EUM ET APERTIS  
THESAUROS SUI OB TULERUNT EI  
MUNERA AURUM TUS ET MURRAM

Und als sie in das Haus gekommen waren, sahen sie den Knaben mit Maria, seiner Mutter, und sie fielen nieder und huldigten ihm; und sie taten ihre Schatztruhen auf und opferten ihm Gaben: Gold und Weihrauch und Myrrhe.

2:12 ET RESPONSO ACCEPTO<sup>9</sup> IN  
SOMNIS NE REDIRENT AD HERODEM  
PER ALIAM VIAM REVERSI SUNT IN  
REGIONEM SUAM

Und als sie im Traum die Weisung empfangen hatten, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren, zogen sie auf einem anderen Weg in ihr Land zurück.

Im Gegensatz zu unseren Sehgewohnheiten, die uns durch die spätmittelalterliche Ikonographie und ihren modernen Erblasser in der Volkskunst und der Werbebranche vermittelt wird, liest sich die Geschichte hier wortkarg: Bei Matthäus ist nirgends die Rede davon, dass es sich um drei Personen handelt, die dem Jesuskind die Reverenz erweisen; auch werden diese Personen nicht Könige genannt, geschweige denn, dass sie drei Altersstufen oder Erdteile vertreten oder gar Namen tragen. Nirgendwo heisst es, der Ort des Geschehens sei ein Stall; kein Datum wird genannt. Es stehen auch keine gesattelten Kamele gelangweilt herum. Woher kommen diese uns doch so vertrauten Elemente?

## II. Das literarische Umfeld, Hintergründe

Um abzuklären, was an einer Geschichte normal und inwiefern sie verblüffend ist, muss man den zeitgenössischen Erwartungshorizont rekonstruieren. Unter welchen Bedingungen ist der Text entstanden? Wie hat der Autor diese genutzt bzw. wo geht er über sie hinaus und wird kreativ?

### Exkurs zur Typologie

Der Verfasser des Evangeliums schreibt – bei aller universalistisch-offenen Verkündigung – für Konvertiten, die nicht aus einer der hellenistischen

---

8 VENIT ET STETIT SUPRA PUERUM

9 ET RESPONSO ACCEPTO] ET ADMONITI

heidnischen Religionen, sondern aus dem Judentum zum Christusglauben kamen.<sup>10</sup>

Matthäus kann den Christus-Glauben von jüdischen Konvertiten dadurch stärken, dass er Christus als Erfüllung der bisherigen Offenbarung ausweist. Jesu Taten erweisen, dass er der ist, der da kommen sollte. Das, was in der Schrifttradition über den kommenden Heiland verheissen wurde, hat sich in Jesus erfüllt. Die Ereignisse in Leben und Wirken Jesu werden von Matthäus denn auch immer wieder kommentiert mit den Worten »Dies geschah, damit erfüllt werde, was vom Herrn durch den Propheten XY gesagt wurde.« (sog. Reflexionszitat, Erfüllungsformel). Auch in unserer Geschichte den Schriftgelehrten ein solche Formel in den Mund gelegt: Vers 2,5b SIC ENIM SCRIPTUM EST PER PROPHETAM.

Das Christentum ist grundsätzlich auf die hebräische Offenbarung angewiesen, denn in ihr ist das Kommen des Messias verkündigt, als der sich Christus erweisen muss. Das Christentum muss hier anknüpfen – aber es will diese Tradition gleichzeitig überhöhen. Nach dem Gekommensein des Christus ist das Alte »neu geworden« (2 Kor 5,17); die Tradition wird im neuen Licht gedeutet, die hebräische Bibel wird zum Alten Testament, eine Redeweise die in der Tradition Israels bereits angelegt ist (vgl. Jer 31,31f.: berit hadascha) und jetzt beansprucht wird (vgl. Lk 22,20 / Ex 24,8).

Die Verheissungen des Neuen fanden statt in Worten und Ereignissen, d.h. nicht bloß die expliziten Prophetien erfüllen sich (Beispiel: der Einzug des Friedenskönigs auf einer Eselin Sach 9,9 / Mt 21,5), sondern: Dinge, Personen, Institutionen, Handlungen, Szenen verweisen auf ihr Pendant im Neuen Testament. Das Ereignis aus dem Alten Testament, der »typos« (in der lateinischen Übersetzung von Rom 5,14: »forma futuri«), gilt als Realprophetie des analogen Ereignisses im Neuen Testament. Beispiele sind etwa: Die Arche in der Sintflut und die Taufe (1 Petr 3,20); Jonas im Bauch des Fisches verweist auf die dreitägige Grabesruhe (Mt 12,40).

Ist dieser Denkprozess – wir sprechen in der moderneren Forschung vom »typologischen« Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament<sup>11</sup> – einmal in Gang gekommen, so werden die beiden Testamente allmählich mit einem immer dichter werdenden Netz von Querbezügen übersponnen. In

---

<sup>10</sup> Jakob J. PETUCHOWSKI / Clemens THOMA, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg: Herder 1989, Stichwort »Judenchristen«, mit weiterführender Literatur.

<sup>11</sup> Paul MICHEL, Übergangsformen zwischen Typologie und anderen Gestalten des Textbezugs, in: Bildhafte Rede in Mittelalter und früher Neuzeit. Probleme ihrer Legitimation und ihrer Funktion, hg. Wolfgang Harms / Klaus Speckenbach, Tübingen: Niemeyer 1992, S. 43–71.

unserer Perikope ist keimhaft bereits ein solcher Bezug enthalten (Vers 2,5), das legitimiert den Exegeten, weitere zu suchen; und sie lassen sich finden.

Auch unsere Szene ist im der spätmittelalterlichen Andachtsliteratur (*Biblia Pauperum*, *Speculum Humanae Salvationis*, *Concordantia Caritatis*) mit ihren alttestamentlichen ›Parallelen‹ zu Bild-Ensembles zusammengestellt worden, die synoptisch betrachtet werden wollen.<sup>12</sup>

### **Zu einzelnen Elementen der Erzählung**

An motivgeschichtlichen Hintergründen und religionsgeschichtlichen Analogien haben die Neutestamentler<sup>13</sup> folgendes ausgemacht:

- In der rabbinischen Literatur (Billerbeck zu Mt 2,16) und bei Flavius Josephus (37–95 n.Chr., *Antiquitates Judaearum* 2,9,2 = 205f) wird die Erzählung von der Geburt des Moses (Exodus 1,15–22) ›haggadisch‹ aus-erzählt: Astrologen bzw. Schriftgelehrte weissagen dem Pharao die Geburt eines Knaben, der demaleinst die Macht Ägyptens schwächen und Israel stark machen werde (Moses); der Pharao erschrickt und plant einen Kindermord.
- Die Magi kommen aus dem Osten; sie bleiben anonym, ihre Herkunftsbezeichnung ist vage, offenbar ist an babylonische Weise (Philosophen, Astrologen oder Traumdeuter) gedacht (vgl. unten Bileam). Ihr Erscheinen steht in Zusammenhang mit eschatologischen Erwartungen: am Ende der Tage werden Könige und Völker nach Jerusalem kommen, um Gott anzubeten und Gaben darzubringen, vgl. Jes 60,6 und Ps 72 [Vg. 71],10
- Die Magi huldigen: Proskynese ist eine orientalische Form der Bezeugung von Ehrfurcht, vgl. Gen 19,1; Gen 42,6.

Herrscherhuldigungsreisen waren durchaus üblich. Im Jahre 66 gelangte eine aufsehenerregende Huldigungsgesandtschaft des parthischen Königs Tiridates an Kaiser Nero.<sup>14</sup> »Die Huldigungsreise der Magier nach Betlehem, welche

<sup>12</sup> Bereits Kehrer (1909) hat das Material S. 208–216 zusammengestellt.

<sup>13</sup> [Hermann Strack] / Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6 Bde., München 1922–1961; Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, hg. Werner Schmauch, (*Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT*, begründet von H. A. W. Meyer), Göttingen: Vandenhoeck 1956; Walter GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (*Theologischer Handkommentar zum NT*, hg. E.Fascher u.a.: Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 6. Auflage 1986; Alexander SAND, *Das Evangelium nach Matthäus* (*Regensburger Neues Testament*, hg. J. Eckert und O. Koch, Regensburg: Pustet 1986; Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, (EKK = *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, begr. von Eduard Schweizer und Rudolf Schnackenburg, hg. von Joachim Gnllka u.a.), Düsseldorf: Benziger [u.a.], 5., völlig neubearbeitete Auflage 2002.

<sup>14</sup> Merkwürdigerweise wird berichtet, sie sei auf einem anderen Weg in die Heimat zurückgekehrt (vgl. auch 1 Kön 13,9)

gerade nicht einem amtierenden Herrscher, sondern einem Kind gilt, wäre eine subversive Gegengeschichte zur Reise des Tiridates«. <sup>15</sup>

- Das Darbringen von Geschenken gehört zur Huldigung (Gen 43,26. 1 Sam 10,27. 1 Kön 10,10 [die Königin von Saba]). Für unsere Stelle besonders wichtig ist Jes 60,6, wo als Gaben Gold und Weihrauch genannt werden (vgl. Myrrhe und Weihrauch Cant 3,6). Aus der heidnischen Antike kennen wir das Darbringen des »aurum coronarium« (Goldkranzspende). <sup>16</sup>
- Betlehem in Judäa: Betlehem hat der Evangelist Matthäus gesetzt, damit die prophetische Weissagung Micha 5,1 erfüllt werden kann:

Vers 2,5b zusammengezogen aus Micha 5,1+3 SIC ENIM SCRIPTUM EST PER PROPHETAM ET TU BETHLEEM TERRA IUDA NEQUAQUAM MINIMA ES ... (abweichend von unseren Textzeugen der hebräischen Bibel, mit Einbezug von 2 Sam 5,2)

- Herodes der Große (er regierte 37–4 vor unserer Zeitrechnung) war von den Juden geringgeachtet, König durch die Römer, machtgierig, verschlagen und gewalttätig (er hat drei seiner Söhne hinrichten lassen), infolge ständiger Intrigen misstrauisch, besonders gegenüber der messianischen Bewegung, weil er darin Usurpation vermutet (Josephus Flavius, Antiquitates 17,1ff.). Matthäus kann die Person mit ihren Konnotationen als bekannt voraussetzen. Das von ihm gezeichnete Bild passt durchaus zu anderen Berichten von ihm.
- Der Stern: Aus dem altorientalischen Kulturkreis ist überliefert, dass an jenem Tage, da ein Stern aufgehen wird, ein mächtiger König zur Welt kommt (Kehrer 1908, S. 2f.). In der hellenistischen Literatur wird von astronomischen Besonderheiten bei der Geburt von Göttern (Mithras) und Herrschern (Alexander) erzählt. Darüber hinaus ist die Vorstellung verbreitet, dass jeder Mensch ›seinen‹ Stern habe, der mit ihm auf- und untergeht. Auch wegleitende Sterne gehören zum gängigen Gedankengut.

In der rabbinischen Literatur werden auch von Abraham solche Geschichten erzählt; das Auftreten des endzeitlichen Retters wird durch einen Stern angekündigt. <sup>17</sup>

## Ergebnis

Die Geschichte ist rein legendarisch, ohne einen historischen Kern. Sie enthält wie gezeigt im damaligen religiösen Umfeld gängige Motive und symbolisch aufgeladene Elemente. Alle (der Stern, Betlehem als Ort, die Huldigungsfahrt, der Kindermord, nachher 2,15 die Rückkunft aus Ägypten) weisen in dieselbe

<sup>15</sup> U. Luz, wie Anm. 13. S. 162

<sup>16</sup> Dazu R. KLAUSER in: Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950ff. Band I, Sp. 1010–1020.

<sup>17</sup> Vgl. Billerbeck (wie Anm. 13) zu Mt 2,2.

Richtung, sie möchten ausdrücken: Dieses Kind ist der verheissene Messias Israels und der Völker.

Die Stärke der Geschichte liegt in der Komposition. Die beiden Teile (die Magi-Geschichte und die Herodes-Geschichte) sind genau aufeinander bezogen: die vom Stern geführten und dem wahren König huldigenden Heiden werden dem israelitischen König gegenübergestellt, der über das wahre Königtum nicht informiert ist und es nicht anerkennen will. Die Schriftgelehrten kennen den Ort, anerkennen aber nicht die Bedeutung des Ereignisses – die Magi ahnen die Bedeutsamkeit, kennen aber den genauen Ort nicht. Die von weit her Gekommenen sind dem Heil ganz nahe; die Einheimischen sind ihm fern. Die Freude der Magi kontrastiert mit dem Entsetzen des Herodes. Der friedliche Kind-König ist dem grausamen König gegenübergestellt. Mit dieser Komposition ist auch die Aussage klar umrissen: Der Messias – der doch von den Völkern angenommen wird – wird von Israel fälschlich verworfen.

### **III. Welche Geschichte hat diese Geschichte?**

Wir machen einen Gang durch die Auslegungsgeschichte von den Kirchenvätern bis ins Mittelalter.<sup>18</sup> Dabei folgen wir nicht der Chronologie, sondern den einzelnen Erzählelementen. Weil das exegetische Verfahren der Allegorese überall vorkommt, schicke ich hierzu einen kleinen Exkurs voraus.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. die Zusammenstellungen der Auslegungstradition bei Kehrer (1908), Masser (1969) S. 196ff.; Ernst (1972). – Späte legendarische Ausmalungen wie beispielsweise den Text des Johannes von Hildesheim sowie volkskundliche Erscheinungen – die drei Könige wurden zu den Schutzheiligen der Reisenden und Herbergen – lasse ich beiseite. Vgl. den Artikel von Sartori im Handwörterbuch des Aberglaubens (1929/30).

Ebenso lasse ich weg die Entstehung des Kults der ›heiligen‹ drei Könige. Sie ist Bündig dargestellt bei Kehrer (1908), S. 81; vgl. Hofmann (1975). Während des Italienfeldzugs Kaiser Friedrichs I. Barbarossa wurden 1158 die Gebeine von drei Heiligen im Stadtinneren in Sicherheit gebracht. 1162 zieht Barbarossa ins besiegte Mailand ein. 1164 erhält der Reichskanzler und Erzbischof von Köln Rainald von Dassel aus der Hand des Kaisers ›die Reliquien der Heiligen drei Könige‹, die es plötzlich gibt. Er überführt sie nach Köln, wo sie am 23. Juli 1164 feierlich eingeholt werden. Es scheint, dass auch die Reliquien ein Konstrukt sind, dem wir freilich viele schöne Darstellungen der bildenden Kunst verdanken.

<sup>19</sup> Genaueres und Weiterführendes in der Einleitung des Buches Sinnvermittlung, Studien zur Geschichte von Exegese und Hermeneutik I, hg. von Paul Michel und Hans Weder, Zürich und Freiburg / Br.: Pano Verlag 2000.

## Exkurs zur Allegorese

Nehmen wir an, ein Prediger – vor der allsonntäglichen Aufgabe, die bekannten Heilstatsachen interesseweckend und einprägsam zu sagen – verfällt auf folgende Idee: Ausgehend von der Vorstellung, Sünde sei bildlich als *Krankheit* zu fassen, entwirft er – ebenso in der Bildwelt wie in der Welt der angedeuteten abstrakten Dinge bleibend – das Sakrament der Buße als *Arznei*, die Kirche als *Apotheke*; Gott lässt sich somit als *Arzt* denken; die *Arznei* schmeckt *bitter*, ihr Erfolg ist aber *Heil bringend* usw. – Die Gemeindemitglieder werden nach wenigen Hilfen die Apotheken-Szene verstehen und eventuell sogar weiterentwickeln können, indem sie Elemente aus den beiden Weltbereichen aufeinander beziehen.

Der Prediger hat eine »Allegorie« gebildet; das ist ein »expressiver« Prozess; seine Zuhörerschaft einen dazu inversen »interpretativen« Prozess – mit einem modernen Kunstwort: sie haben (mit einem modernen Kunstwort ausgedrückt) »Allegorese« getrieben.

Der Text der Apothekerszene hat an sich einen Sinn; die alten Exegeten nennen diesen »sensus litteralis« oder »historicus«. Die von den einzelnen bedeutsamen Dingen evozierten abstrakten Dinge bilden einen eigenen Text, den »sensus spiritualis«. Dieser kann verschiedene Aspekte des religiösen Lebens erfassen: Was soll ich glauben? (»sensus allegoricus« im engeren Sinne); wie soll ich handeln? (»sensus moralis / tropologicus«); worauf darf ich hoffen? (»sensus anagogicus«).

Wer einmal vom Obst der Allegorese gegessen hat, verfällt sofort der Sünde, allüberall einen Hintersinn zu suchen – und er wird immer fündig. So kann – um das Beispiel wieder aufzunehmen – eine beliebige Szene, die einen Patienten beim Apotheker vorstellt, als bildliche Aussageform der Heilung von Sünde verstanden werden, indem der Interpret unterstellt, in dieser Szene sei ein abstrakter Gedanke bildlich »eingekleidet«. Man sage übrigens nicht, die Apotheker-Szene enthalte ja gar keine Hinweise, um allegorisch ausgelegt zu werden: gerade das Fehlen von Signalen kann auch als besonders raffinierter Hinweis verstanden werden, Allegorese zu üben.

## Die Text-Elemente und ihre Deutungen

Im folgenden bringen wir aus der Exegese der Kirchenväter und ihrer mittelalterlichen Nachfolger zu den einzelnen Text-Elementen einschlägige Stellen bei, aus denen ersichtlich wird, wie die Perikope Mt 2,1–12 allmählich ausgemalt wird. Bei diesem eklektischen Verfahren ebnen wir die historische Dimension ein und würdigen die Texte auch nicht in ihrem Kontext.

(1) Historiographisches und Prosopographisches. Die alten Exegeten nahmen es mit dem Wortsinn sehr genau. Das historische Heilsereignis musste präzise lokalisiert und die vorkommenden Personen bestimmt werden. Smaragd

schreibt (wie er die Natur des Sterns erörtert): *Fixis historiae radicibus, spiritualia intueamur.*<sup>20</sup>

Der Name BETLEHEM. Den Erwartungshintergrund bilden die in der hebräischen Bibel gelegentlich vorkommenden etymologisierten Namen (vgl. Genesis 26,33: Beerscheba = ›Schwurbrunnen‹; Gen 35,18: Ben-Jamin ›Sohn des Glücks‹). Hieronymus als Kenner des Hebräischen hat ein ganzes Buch mit solchen Etymologien zusammengestellt.<sup>21</sup>

An der Stelle 5,1 spielt Micha paronomastisch mit Namen: Bat-Gedud oder Bet-Gader ›Haus der Mauer‹, Efrata ›Fruchtbare‹, und da liegt es nahe, BETLECHEM auch zu etymologisieren.

Otfridus kommentiert denn das biblische CUM ERGO NATUS ESSET IESUS IN BETHLEEM IUDAE folgendermaßen:

*Ad distinctionem alterius Bethleem quæ est in tribu Zabulon id est: in Galilea, nominavit. Est enim Bethleem ciuitas Dauid in Iudea quæ prius Ephrata uocata est cui Iacob postea Bethleem nomen quodam uaticinio futuri imposuit, quod domus panis interpretatur propter eum panem qui ibi de celo descendit.*

*Zur Unterscheidung des anderen Betlehem, welches im Bezirk Sabulon ist, d.h. in Galilæa, nennt er [der Text; ergänze: den Ort ›B. in G.‹]. Es gibt nämlich eine Stadt Betlehem, Stadt Davids in Judæa, welche früher Ephrata hieß, der Jakob nachher – aufgrund einer Weissagung – den Namen Betlehem gab, was ›Haus des Brotes‹ bedeutet, wegen jenem Brot, das dort vom Himmel kam. (vgl. Jo 6,51: »Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi.«).*

Im Matthäusevangelium wird nicht erwähnt, dass es noch eine zweite Ortschaft namens Betlehem gibt; aber der gelehrte Leser wird stutzig durch die Formulierung IN BETLEEM IUDAE, er vermutet darin eine Spezifizierung im Kontrast zu einem anderen Betlehem; und er vereindeutigt die Homonymie aufgrund seiner Gelehrsamkeit.

Die Etymologie bleibt nicht gelehrte Zutat. Der Ort, wo Christus geboren werden wird, hat den Namen von ihm, der ja (in dem ego-eimi-Spruch Jo 6,51) selbst sagt, er sei das Brot des Lebens. So erweist sich, dass sich der Ortsname heilsgeschichtlich als sinnvoll erweist.

<sup>20</sup> Frei übersetzt: *Nachdem die Geschichte Wurzeln geschlagen hat, wollen wir die geistliche Bedeutung aufmerksam betrachten* (PL 102,72C). Das der Litteralsinn die Basis aller Auslegung darstellt, sagen die Väter im Chor, vgl. Henri DE LUBAC S.J., *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'Écriture*. 4 Bde. Paris: Aubier 1959–1964; Première partie / Tome II, Chap. VII: »Le fondement de l'histoire«.

<sup>21</sup> Liber de nominibus hebraicis, PL 23, 815–904; neue Ausgabe: CCL 72

Die Person HERODES. Smaragd (PL 102,71AB) ordnet die Gestalt historisch genau ein:

*Hic Herodes Antipatris Ascalonitidis, Dieser Herodes [der Große] war der matris vero Cypridis Arabicae filius Sohn des Antipater aus Askalon und fuit, qui morbo intercutis aquae, der arabischen Mutter Kypros<sup>22</sup>, der scatentibus toto corpore vermibus an der Wassersucht, mit einem Körper tricesimo septimo regni sui anno voll von Würmern, im 37. Jahr seiner mortuus est. Sub hujus filio Herode, Herrschaft gestorben ist. Unter dessen Christus passus est. Sohn Herodes [Antipas] hat Christus den Tod erlitten.*

(2) Die Anzahl der MAGI: Aus der Dreiheit der Gaben wurde auf eine den Geschenken korrespondierende Dreizahl der Schenkenden geschlossen. Seit Leo dem Großen (5. Jh.) ist die Dreizahl gewiss: *Tribus igitur magis in regione orientis stella novae claritatis apparuit*. Caesar von Arles († 542) schreibt: *Illi magi tres reges dicuntur et tria munera obtulerunt*.<sup>23</sup> In der Ostkirche gibt es eine Tradition, wonach es 12 Magi seien.

(3) Die MAGI als Könige: In den älteren Bilddenkmälern tragen die Magi keineswegs Kronen, sondern eine phrygische Mütze, die sie als aus dem Osten Kommende ausweist. Dass die Magi Könige sind, ist durch typologisches Denken aus dem 72. Psalm (71 der Vulgata) hineingetragen: »Reges Tharsi et insulae munera offerent...«. Ferner wird angeschlossen Jes 60,6: »Omnes de Saba venient, aurum et thus deferentes ...«.

In der Messe bildet seit dem Ende des 6. Jahrhunderts<sup>24</sup> die Jesaias-Stelle die Lectio bei der Epiphanie-Feier; und die Psalmstelle gibt den Text zum Offertorium ab. Das Text-Ensemble war also alljährlich präsent.

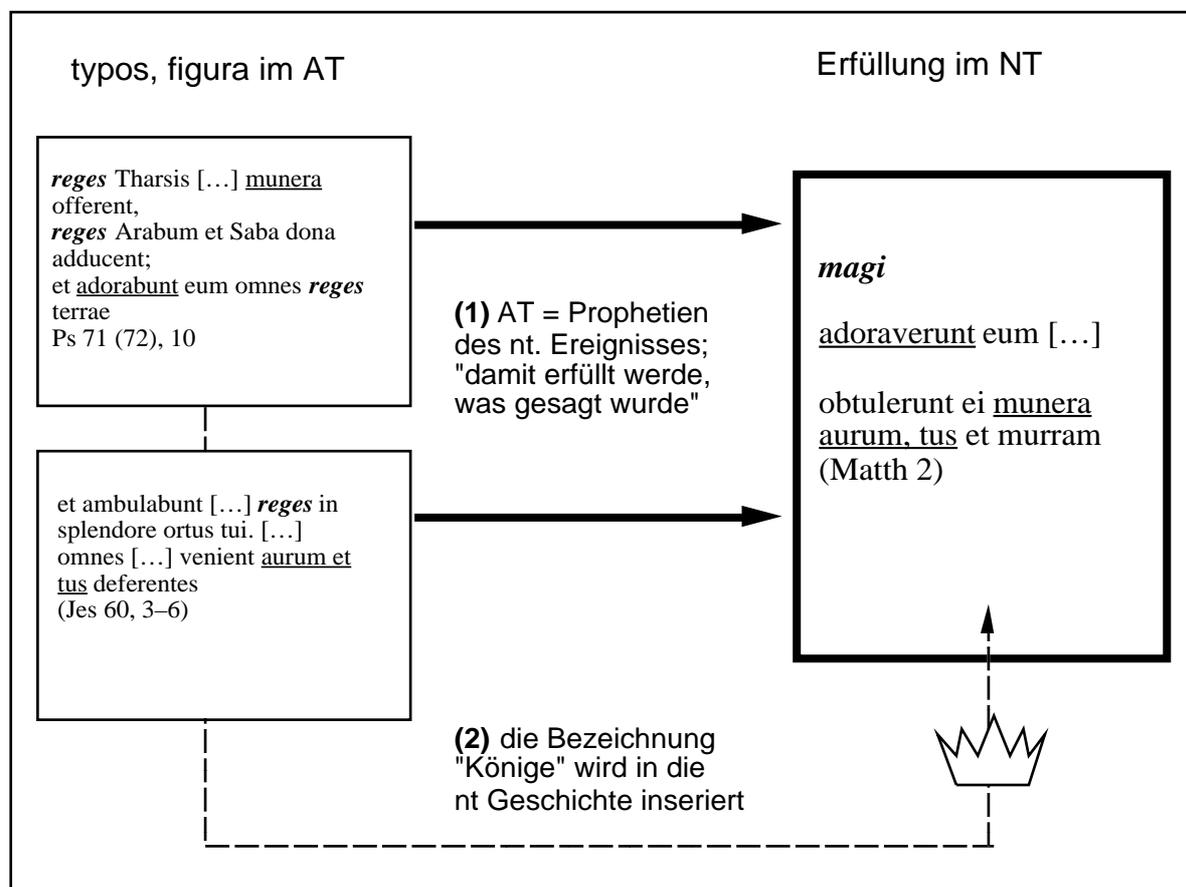
Interessant ist, dass es nicht bei einer typologischen Inbezugsetzung der *reges* aus dem Alten mit den MAGI aus dem neuen Testament geblieben ist, sondern dass die Magi selbst als Könige aufgefasst werden. Ihr Königtum ist aus der Exegese gleichsam in die Erzählung selbst (in den ›sensus historicus‹)

<sup>22</sup> Die Frau Herodes des Großen und Mutter des Herodes Antipas hieß nach Flavius Josephus (*bellum judaicum* 1,28,4) ›Malthake‹; der Frauennamen ›Kypros‹ kommt in der Sippe aber oft vor, so als Name der Tochter Herodes des Großen mit Mariamne.

<sup>23</sup> *Drei Magiern im Orient ist der Stern von von ausserordentlichem Glanz erschienen. – Jene Magier werden drei Könige genannt und haben drei Gaben dargebracht.* U. Ernst (1972), Anm. 25: Liste mit Auslegungen. Leo, Sermo 31 = PL 54, 235B und Sermo 33 232B: Caesar von Arles Sermo 139 = PL 39, 2018.

<sup>24</sup> Die Zusammenstellung ist bezeugt im *Sacramentarium Gregorianum*, das zwar erst aus karolingischer Zeit überliefert ist, aber wohl auf Gregor den Großen zurückgeht. Zur Liturgie des Epiphaniiefests vgl. Kehrer (1908), S. 46–53.

eingewandert. Bereits bei Tertullian (um 160 bis nach 230) ist die Ineinssetzung der Magi mit Königen bezeugt. Die Deutung setzt sich allmählich durch.<sup>25</sup>



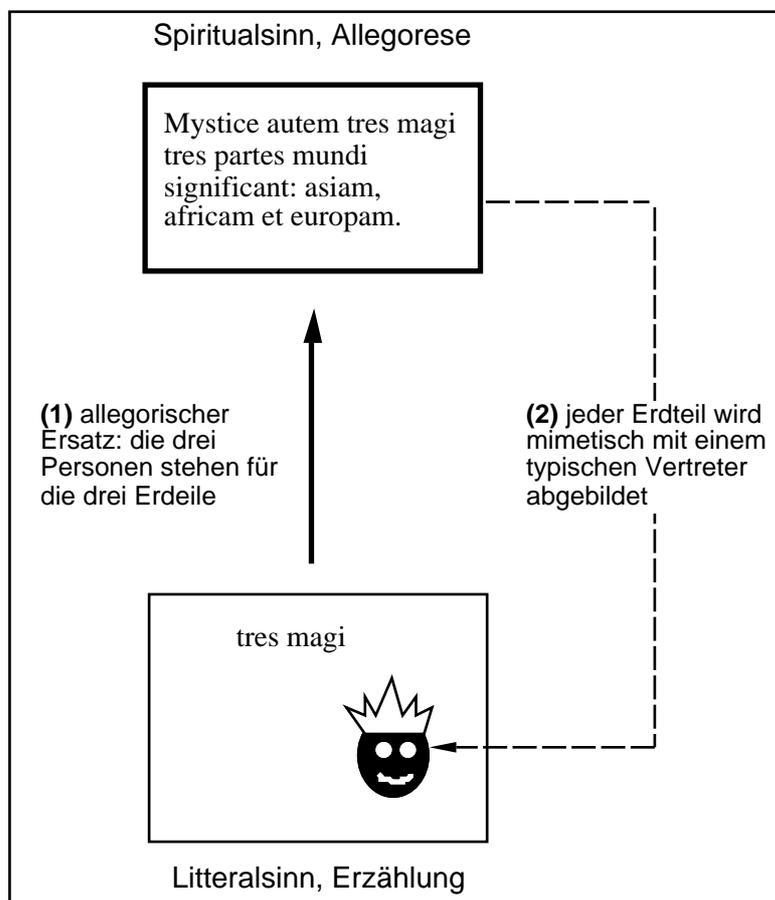
(4) Die drei Könige stammen aus den drei Erdteilen. Beda schreibt (PL 92,1A):

<p><i>Mystice autem tres magi tres partes mundi significant: asiam, africanam et europam. Siue humanum genus, quod a tribus filiis Noe seminarium sumpsit.</i></p>	<p><i>Geistlicherweise bedeuten aber die drei Magi die drei Erdteile Asien, Afrika und Europa. Oder das menschliche Geschlecht, das von den drei Söhnen Noahs seinen Ausgang nahm.</i></p>
--	--

Ist die Dreizahl einmal etabliert, wird sie sogleich ihrerseits ausgelegt. Wenn die drei Magi als drei Erdteile aufgefasst werden (und das sind die damals bekannten, vgl. die T-O-Karten), so heisst das auch: alle Welt – und insbesondere die »ecclesia ex gentium« – huldigt dem Christkind. Wir kennen von den Krippenbildern her die Vorstellung, dass einer der drei Könige ein

<sup>25</sup> Vgl. hierzu U.Ernst (1972), Anm. 99: Liste mit Stellenangaben; mit hochauflösender Genauigkeit.

(s.v.v.) Mohr ist<sup>26</sup>. Hier liegt der Bildgestaltung ein etwas anderer Vorgang zugrunde: jedem der drei Erdteile auf der Ebene des Bedeuteten wird mimetisch ein typischer Vertreter zugeordnet, und dieser in den ›sensus historicus‹ eingeschleust.



(5) Die Namen (Caspar, Melchior, Balthasar) sind im 9. Jh. bekannt, wenn auch in verschiedener Gestalt überliefert. Petrus Comestor (PL 198,1541) überliefert ein hebräisches, ein griechisches, ein lateinisches Tripel.<sup>27</sup>

(6) Zu Fragen gab auch die Reise der Magi Anlass: Wie lange waren sie unterwegs? (Das heisst auch: wie alt ist der PUER, als sie ankommen?)

Die Frage bekommt Relevanz im Zusammenhang mit der Datierung des Weihnachtstests. In der Ostkirche wurde die Geburt Christi (über deren Tag die Evangelien ja keine Angabe machen) wie auch die Huldigung der Magier und die Taufe am 6. Januar gefeiert, offenbar am Tag älterer heidnischer Feste. In der Westkirche wurde im Jahre 354 in Rom die Geburt das erste Mal am

<sup>26</sup> Kehrer (1909), S. 206 und 223ff. findet den ersten Beleg für einen Mohren in der bildenden Kunst in einem Altar in Soest vom Jahre 1473. – Der portugiesische Maler Vasco Fernandes (aktiv um 1500/1542 in Viseu) zeigt statt des Mohren einen Indianer mit der typischen Federkrone.

<sup>27</sup> Zu den Namen ausführlich Kehrer (1908) S. 64ff.

25. Dezember gefeiert, offenbar um das seit dem dritten Jahrhundert kaiserlich angeordnete Fest »Dies natalis Solis Invicti« zu ersetzen.<sup>28</sup> Damit wurde der 6. Januar umfunktioniert zum Epiphaniestag. Wenn die drei Magi 12 Tage lang unterwegs waren – was sich zahlensymbolisch rechtfertigen lässt, »stimmen« die Daten.<sup>29</sup> Bei Augustinus ist dieses Wissen gesichert. In einer Predigt zu Epiphania sagt er: *Dominus noster Jesus Christus ante dies tredecim natus, a magis hodie traditur adoratus.*<sup>30</sup>

Wenn die Könige innert 13 Tagen einen so langen Weg zurücklegten, mussten sie schnelle Reittiere haben. Dromedare – Giotto stellt sie auf dem Fresko in der Basilica inferiore die Assisi (ca. 1228/1230) dar – bieten sich aus zwei Gründen an, freilich sind es nicht zoologische Gründe: Sie werden Jes 60,5f., in einem Passus über die künftige Herrlichkeit Zions, genannt: »die Dromedare von Midian und Epha werden ... Gold und Weihrauch bringen.«<sup>31</sup> Ferner wird »dromedarius« etymologisiert aus *dromos* »Lauf« und *ares* »Kraft«, bedeutet also »Laufkraft.«<sup>32</sup>

(7) Woher wissen die Magi um die Eigenart des Sterns?

Hier ist an den Propheten Bileam<sup>33</sup> zu erinnern. Er stammt aus Mesopotamien und wurde von den Moabitern beigezogen, um Israel zu verfluchen. Der Herr geift aber ein, und Bileam segnet Israel darauf in vier Sprüchen. Ein Spruch lautet: »Ein Stern geht in Jakob auf, ein Zepter erhebt sich in Israel.« (Numeri 24,17). Dieser Vers wurde auch im Judentum messianisch gedeutet (Billerbeck zur Stelle).

Bereits im 2. und frühen 3. Jahrhundert (insbesondere bei Origenes) ist die Bileams-Prophetie Gemeingut der Kirchenväter im Osten wie im Westen.<sup>34</sup>

28 Usener (1911), S. 348–378 zum Sol invictus; S. 273ff. zum Eintrag des Chronographen vom Jahr 354, der in der Liste der kirchlichen Gedenktage lapidar schreibt: »VIII kal. ianu. natus Christus in Betleem Iudaeae«. Vgl. auch U. Ernst (1972), S. 84

29 Christian von Stablo († nach 880): *quidam dicunt cum dromedis in duodecim diebus* (PL 106, 1283). Sicardus (1185–1215) bezieht die 12 Tage der Reise auf die 12 Apostel (Mitrale V,9 = PL 213,235–239).

30 *Vor dreizehn Tagen geboren, heute angebetet*, Sermo 203,1 = PL 38,1035.

31 Zitiert in »Die Erlösung« Vers 3645 – Die Erlösung. eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts, hg. Friedrich Maurer, Leipzig 1934;.

32 So die Legenda Aurea nach Hieronymus; bei Isidor (Etymologiae XII,i,36) wird das Wort bereits auf »drómos« »cursus, velocitas« bezogen, und es heisst: »Centum enim et amplius milia uno die pergere solet.«

33 Im neutestamentlichen Griechisch ist seine Namensform Balaam (2 Petr. 2,15. Jud 11, Apc 2,14)

34 Ausführlich und mit Bezug von Bildmaterial: Kirschbaum (1954); vgl. U.Ernst, (1972) Anm. 59–65

Die Magi werden aufgefasst als Nachfolger oder gar Nachkommen des heidnischen Propheten Bileam, der ihnen das Wissen um den Stern tradiert hat. Am Gedanken, dass der vom Herrn inspirierte Nichtjude Bileam die verborgenen Geheimnisse von Christi Geburt den Völkern kundgetan hat, erfreuten sich natürlich vor allem die heidnischen Christen.

Mit dem Einbezug der Bileam-Geschichte ergibt sich ein Wandel des vom Text intendierten Publikums: Matthäus hatte jüdische Konvertiten im Sinne, jetzt ist es die »ecclesia ex gentibus«.

Selbstverständlich bot die astronomische Eigenart des Sterns immer viel Diskussionsstoff. Interessant ist eine Stelle bei Smaragd, der die Meinung verwirft, es habe sich um einen bei der Schöpfung entstandenen, »ordinären« Stern gehandelt: *novo virginis partu novum sidus apparuit*: für die noch nie dagewesene Geburt aus der Jungfrau erschien ein noch nie dagewesener Stern (PL 102,72A). Dass man von der astronomischen Erscheinung mittels ihrer Spezifik auf das von ihr Vorhergesagte schließen kann, ist bei den Prognostiken gängig. Hier scheint umgekehrt von dem, was der Stern andeutet, auf seine Natur geschlossen zu werden.

(8) Warum fragen die Magi nach dem Ort, wo der König der Juden geboren wurde? Leitet sie der Stern denn nicht in einem Zug an die Geburtstätte? Verschwindet er, wie sie in Jerusalem ankommen? Und warum kommen sie überhaupt zuerst nach Jerusalem und zu Herodes? Von heute aus würden wir sagen: Mit diesem narrativen Element erreicht es der Erzähler, die beiden Erzählstränge (die Magi-Geschichte und die Herodes-Geschichte) zu verknüpfen<sup>35</sup>; aber so fragten die Exegeten eben nicht.

Die meisten Exegeten sehen es – durchaus gemäß der Anlage des Matthäus-Texts – so, dass auf diese Weise die Verstocktheit der Juden offenbar wurde: die Magi fragen naiv nach dem König der Juden – doch Herodes und seine Entourage wissen sofort, dass es sich um den Christus handeln muss (UBI CHRISTUS NASCERETUR 2,4); und obwohl sie ihn auf diese Weise beglaubigen, glauben sie nicht an sein Gekommensein: *ostendunt in quem non credunt* (Smaragd 73C).

Eine andere Deutung erklärt das zwischenzeitliche Verschwinden des Sterns eher erkenntnistheoretisch: *Ubi est Herodes, stella non videtur; ubi est Christus, videtur*<sup>36</sup>. Das Böse verdunkelt gleichsam die Frohbotschaft.

---

<sup>35</sup> Eine astronomische Erklärung: Die Jupiter-Saturn-Konjunktion (welche die astronomische Erklärung für den »Stern« abgibt) war wegen der Rückläufigkeit eines der Planeten oder weil sie hinter der Sonne standen eine Zeit lang nicht sichtbar.

<sup>36</sup> *Wo Herodes ist, ist der Stern unsichtbar; wo Christus ist, sieht man ihn.* Smaragd PL 102,74A.

Eher höfisch denn theologisch argumentiert ein deutscher Text des Hochmittelalters. Die Könige müssen doch König Herodes ihre Aufwartung machen, damit er nicht diplomatisch beleidigt wäre: *ein friste si da namen | mit gemeinlichem rate, | daz es der kunich iht hate | ze leide oder ze unminne, | als er des würde inne | daz si in dem lande wæren | unde in iedoh verbæren* (Priester Wernher<sup>37</sup>)

Gelegentlich wird die Hinweisfunktion des Sterns mit derjenigen des Engels aus dem Geburtsbericht bei Lukas (2,10–14) in Bezug gesetzt. Den Juden (Hirten) hat ein Engel den Weg zum nahen Heil gewiesen, den Heiden (Magi) ein Stern zum entfernten Heil; *in illis gratia prior, in istis humilitas amplior*<sup>38</sup>. Den Juden durfte ein geistbeseeltes Wesen den Weg zeigen; die Heiden, die die [religiöse] Vernunft nicht kannten, wurden nicht durch Worte, sondern durch Zeichen geführt, was sich bei Paulus (1 Kor 14,22) finden lässt: *Judaeis tanquam ratione utentibus, rationale animal, id est angelus, praedicare debuit; gentiles vero, quia uti ratione nesciebant, ad cognoscendum Dominum non per vocem, sed per signa perducuntur. Unde etiam per Paulum dicitur: Prophetiae fidelibus datae sunt, signa autem infidelibus.*<sup>39</sup> Man erkennt, wie aus der harmonisierenden Zusammenstellung der evangelischen Berichte exegetisches Kapital gewonnen wird.

(9) Warum erschrickt Herodes? Zunächst selbstverständlich, weil er Angst hat, seines Königtums beraubt zu werden. Aber die Exegeten sind subtiler.

Eine historische Erklärung steuert Smaragd bei (PL 102,73B, aus Gregor): Augustus hatte dekretiert, dass sich ohne seine Zustimmung niemand ›König‹ oder ›Gott‹ nennen dürfe; wenn das ruchbar würde, wäre mit römischen Sanktionen zu rechnen.

Hrabanus Maurus schreibt in seinem Matthäus-Kommentar (PL 107, 757 CD) zur Stelle AUDIENS AUTEM HERODES REX TURBATUS EST:

<p><i>Inanis est ista turbatio et vana prorsus cogitatio; Rex iste qui natus est non venit reges superare pugnando, sed moriendo mirabiliter subjugare. Nec ideo natus est, ut Herodi succedat, sed ut in eum mundus fideliter credat. Venit enim non ut pugnet vivus, sed ut triumphet occisus. Nec venit ut sibi de aliis gentibus auro exercitum quaerat,</i></p>	<p><i>Gegenstandslos ist diese Aufregung und ein völlig eitler Gedanke. Dieser König, der da geboren ist, kommt nicht, um Könige im Kampf zu überwinden, sondern um sterbend sie auf wunderbare Weise zu unterjochen. Und er ist nicht dazu geboren, damit er auf Herodes Nachfolge, sondern damit die Welt fest an ihn glaube. Er</i></p>
--	--

<sup>37</sup> Priester Wernher (um 1172), Maria [›Driu liet von der maget‹], hg. Carl Wesle Halle 1927 (ATB 26) Fassung D, Vers 4499ff.

<sup>38</sup> Augustinus, Sermo CCIII, in ephiphania Domini = PL 38, 1036.

<sup>39</sup> Gregor der Große, Homilia X in die ephiphaniae = PL 76,1110

*sed ut pro salvandis gentibus  
pretiosum sanguinem fundat.*

*kommt nicht, um als ein Lebender zu  
kämpfen, sondern, um als  
Hingerichteter zu triumphieren. Er  
kommt nicht, um mit Gold von andern  
Völkern ein Heer zu erwerben,  
sondern um für die zu rettenden  
Völker [sein] kostbares Blut zu  
vergießen.*

Der Kommentar entbehrt nicht einer kommunikativen Paradoxie, als würde der Exeget dem Herodes sagen: Reg dich nicht auf – es ist noch viel schlimmer – auf einer anderen Ebene! Heilsgeschichtlich wird durch die Kenosis Christi jedes Königtum ausser Kraft gesetzt.

(10) Was hat es für eine Bewandnis mit den explizit genannten Geschenken (AURUM TUS ET MURRA)?

Diese Frage hat am meisten Deutungen hervorgebracht. Alle Dreiheiten der christlichen Welt wurden mit den drei Gaben auf allegorisierende Weise in Relation gesetzt.<sup>40</sup>

Dabei kann die Symbolik zwei Bezüge haben; beide kennen wir aus dem Alltag: einerseits möchte ich zeigen, was der Beschenkte mir bedeutet (wer einem Bekannten eine Seife oder einen Kaktus schenkt, riskiert Rückfragen), andererseits möchten wir ihm unsere Einstellung zu Beschenkten kundtun (du bist mir so viel wert). Zum ersten Aspekt: die Gaben der Könige werden verstanden als Ausdruck der Verkündigung Christi durch die Magi. Zum zweiten Aspekt: die Gaben sind Ausdruck der Hinwendung der Magi zu Christus – und damit Ausdruck der Hinwendung aller zu ihm Kommenden: *Et nos qui de gentibus venimus, imitemur magos illos usque ad Christi cognitionem.*<sup>41</sup>

Otfridus kommentiert die THESAURI (Beda PL 92, 13CD folgend) folgendermaßen:

*In auro regalis dignitas ostenditur  
Christi; in ture, eius uerum  
sacerdotium; in myrra mortalitas  
carnis.*

*Im Gold zeigt sich die königliche  
Würde Christi – im Weihrauch sein  
wahres Priestertum – in der Myrrhe  
die Sterblichkeit des Fleisches*

<sup>40</sup> Eine Zusammenstellung findet sich bei U.Ernst (1972), S. 106ff.; mit längeren Textexzerpten bei R. Hartmann (1975) unter den entsprechenden Stichwörtern.

<sup>41</sup> *Wir, die wir aus der Heidenschaft kommen, ahmen wir jene Magi nach, bis wir Christus erkennen!* Maximus von Turin (um 400), Homilia 21 in epiphaniam Domini 5 = PL 57,270B.

Nachtrag: *Eo modo Magi quem adorant mysticis muneribus praedicant.*

*Aliter: in auro spiritalis sensus, in ture olfactus uirtutum, in myrra mortificatio corporis designatur, quæ cottidie omnia ab ista Ecclesia in tribus partibus mundi dispersa Domino offeruntur.*

*Alii tres species philosophiæ in his muneribus intellegere uolunt: physicam, aethicam, logicam, quas post fidem ad laudem Dei iste mundus obtulit, cum antea inani studio impendit.*

*Alii in auro allegoriam, in myrra historiam, in ture anagogen, dicunt insinuari.*

Nachtrag mit Sigle HL: [...] *Atque ita per uenerationem eorum, id est: myrræ quod hominem, turis quod Deum, auri quod regem significare supradiximus, sacramenti omnis est consummata cognitio.*

Die Beziehungen zwischen dem allegorischen Bedeutungsträger und dem damit Bedeuteten sind gegeben durch die Eigenschaften der drei Gaben: Gold ist das Metall der Könige; Weihrauch gehört in die Hand der Priester; mit Myrrhe<sup>42</sup> balsamiert man Leichname ein. Bei einigen Deutungen scheinen die Beziehungen zwischen den allegorischen Pendants aber eher willkürlich; Brücke ist einzig die Dreiteiligkeit von etwas (drei Disziplinen der Philosophie, drei Schriftsinne).

Das Erstaunliche für uns ist weniger, dass den einzelnen Geschenken Bedeutungen zugewiesen werden (vgl. den Kaktus). Erstaunlich ist die Vielfalt der möglichen Bedeutungszuweisungen, die locker mit *aliter* oder *alii*

*Auf die Art wie sie ihm huldigen, verkündigen sie ihn mit dem geistlich [ausgelegt]en Gaben.*

*Auf andere Weise: Im Gold wird der geistige Schriftsinn – im Weihrauch der Wohlgeruch der Tugenden – in der Myrrhe die Abtötung des Leibes angedeutet; was alles täglich von der Kirche, welche in drei Weltteile verstreut ist, dem Herrn dargebracht wird.*

*Andere wollen drei Arten von Philosophie in diesen drei Geschenken erkennen: Physica, Ethica, Logica, welche diese Welt nach der [Bekehrung zum] Glauben dem Lobe Gottes weiht, während sie vorher müßigen Betrachtungen oblag.*

*Andere sagen, dass im Gold die Allegorie – in der Myrrhe die Historie – im Weihrauch das Anagogische angedeutet werde.*

*Und so ist in ihrer Verehrung, nämlich: der Myrrhe, welche den Menschen; des Weihrauchs, welcher Gott; des Goldes, welches den König bedeuten, die Erkenntnis des ganzen Geheimnisses vollkommen erhalten.*

<sup>42</sup> Myrrhe: ein aromatisches Harz, das aus der Rinde von Sträuchern fließt; es verhindert Fäulnis und Verwesung und diente deshalb zum Einbalsamieren.

aneinander gehängt werden; auch konnte die Liste an zwei Stellen offenbar mit späteren Einflickungen noch vermehrt werden.<sup>43</sup>

Nun handelt es sich beim Text ja um ein Kommentarwerk, das mindestens zwei Ziele hat: Der Mönch soll darin erstens meditierend die Tiefe der heiligen Schrift vernehmen, und er soll darin zweitens nachschlagen können, was er für eine Predigt allenfalls Passendes gebrauchen kann. Beiden möglichen Zwecken kommt die Vielfalt der Auslegungen eines und desselben Textelements entgegen.

Es seien noch einige schöne Stellen zur Deutung der Gaben zitiert: Bernhard von Clairvaux († 1153) bezieht das Gold auf die Armut Mariens; das Räucherwerk dient gegen den Schmutz im Stall; und die Salbe ist für den zarten Leib des Kindes bestimmt.<sup>44</sup> – Hermann von Fritzlar (1343/49) deutet in der mystischen Tradition die Könige als die drei Kräfte der Seele (*intellectus / voluntas / memoria*), die das Kind suchen, und zwar bringt die *vernunft* den Glauben dar, der *wille* die lautere Liebe und das *gehugnisse* die lebende Hoffnung.<sup>45</sup>

(11) Die Magi werden im Traum ermahnt, auf einem anderen Weg in die Heimat zurückzureisen. (Vers 12) Wer gibt ihnen den Traum ein?<sup>46</sup> Warum sollen sie PER ALIAM VIAM in die Heimat zurückreisen?

Hraban schreibt im Matthäus-Kommentar (PL 107, 761AB) zur Stelle:

*In eo enim quod admoniti faciunt,            Darin, was die Ermahnten machen,*

43 Der (zweite) Nachtrag ist mit der Sigle HL versehen. Offenbar bekam das Kloster Weissenburg einen Codex mit Schiften des Hilarius (4. Jahrhundert) ausgeliehen und man hat passende Exzerpte am entsprechenden Ort nachgetragen, hier Hilarius PL 9, 923A

44 Die erste Deutung wird von der *Legenda Aurea* übernommen; Bernhard verwirft sie zugunsten einer zweiten. – Merkwürdigerweise findet sich die Stelle nicht in Bernhards Predigten zu Epiphanie, sondern in den *Sententiae*, I, 15 (Bernhard von Clairvaux (um 1090-1153), *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, [aufgrund der Ausgabe von Jean Leclercq und H. Rochais, Rom 1957–77], hg. Gerhard B. Winkler u.a., Innsbruck: Tyrolia 1990ff., Band 4, S. 272/3)

45 »Der zwelfte <sup>Â</sup>bendt« [des Christtages], in: Franz Pfeiffer (Hg.), *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Band 1, Leipzig 1845, S. 47–49. – Der Stern bedeutet *den funken in der sêle, deme wir getriuwlich volgen sullen*.

46 Auch hier haben wir in Bild im Kopf: Auf dem berühmten Kapitell in Autun tippt ein Engel den einen der drei unter einer Decke schlafenden Könige beim kleinen Finger an. Der Engel, der das Subjekt zu *ADMONITI* in der *Vetus-Latina*-Fassung des Verses 12 abgibt, stammt aus dem Vers 13 der nächsten Perikope (Flucht nach Ägypten).

*nobis profecto insinuant quid faciamus. Regio quippe nostra paradisi est, ad quem Jesu cognito redire per viam qua venimus prohibemur. A regione etenim nostra superbiendo, inobediendo, visibilia sequendo, cibum vetitum gustando discessimus, sed necesse est ad eam flendo, obediendo, visibilia contemnendo, atque appetitum carnis refrenando, redeamus. Per aliam viam ad regionem nostram regredimur, quando qui a Paradisi gaudio per delectamenta discessimus, ad hoc per lamenta revocamur.*

*weisen sie uns wahrhaftig darauf hin, was wir machen sollen. Jene Gegend ist natürlich das Paradies, zu dem wir – nachdem wir Jesus erkannt haben – auf dem Weg, auf dem wir gekommen sind, zurückzukehren verhindert sind. Aus dieser Gegend sind wir weggegangen aus Übermut, Ungehorsam, dem Materiellen folgend, die verbotene Speise kostend; doch wir müssen weinend, gehorchend, das Materielle verachtend und die Fleischeslust zügelnd dorthin zurückkehren. Auf einem anderen Weg kehren wir zu diesem unserem Land zurück, weil wir – die wir aus der Paradiesesfreude wegen der Genüsse weggezogen sind – unter Klagen zurückgeführt werden.*

Mit *nobis profecto insinuant quid faciamus.* wird in echter ›sensus tropologicus‹ eingeführt. Die zugrunde liegende Denkfigur ist ein geschichtlicher Dreischritt: Das Paradies ist die Heimat – das Leben in der Welt wird verstanden als ein Exil<sup>47</sup> – Ziel der Menschheit ist die Rückkehr ins himmlische Vaterland. Diese kann stattfinden, nachdem Christus erkannt wurde, so wie ja die Weisen erst nach der Huldigung die Heimreise antreten. Das moralische Verhalten als Bedingung der Rückkehr ist invers zum Verhalten der Herkunft aus dem Heimatland. Man beachte die exakte Parallelisierung der Sünden- und Tugendbegriffe: *superbiendo, inobediendo, sequendo, gustando – flendo, obediendo, contemnendo, refrenando* und den Binnenreim *delectamenta – lamenta*, der die Analogiesetzung bei Gegenläufigkeit sprachlich auf den Punkt bringt.

---

<sup>47</sup> Margot Schmidt, »Regio dissimilitudinis«, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 15 (1968), S. 63–108. Die Weg-Allegorese in der Magi-Perikope liegt schon bei Ambrosius, Fulgentius, Caesar von Arles und anderen ausgebildet vor und wurde von den karolingischen Exegeten übernommen (Ernst 1972, Anm. 144ff.) – Ganz andere moralische Forderungen für eine Rückkehr ins Vaterland stellt dann – unter Beibehaltung der Rückreise-Allegorie im 12. Jahrhundert Honorius Augustodunensis; vgl. P. Michel, »Ignorantia exsilium hominis«, in: Strenarum lanx, ### 2003, S. ###

## IV. Das althochdeutsche Evangelienbuch des Otfrid von Weissenburg

Betrachten wir nun noch anhand eines einzigen Verses, wie ein gebildeter Mönch im 9. Jahrhundert diese Perikope für seine Mitbrüder auslegt. Otfrid hat sein Evangelienbuch offenbar im Alter verfasst, man kann es aufgrund der Lebensdaten von in in den Widmungsschreiben genannten Personen auf die Jahre zwischen 863 und 871 ansetzen. Dabei handelt es sich um eine die vier Evangelien zu einem erzählerischen Ganzen verwebende, Nach- und Auserzählung in der Volkssprache – was damals ein ungewöhnliches Medium war und der Rechtfertigung bedurfte, in über 7000 Versen – Otfrid hat aufgrund der lateinischen Hymnenpoesie eine eigene althochdeutsche Versform geschaffen und den Endreim eingeführt. Er versieht seine Fassung überdies mit Deutungen, die sich sein Konvent in einem lateinischen Kommentarwerk aus den Vätern und den großen karolingischen Kompilatoren exzerpiert hatte, und die er exakt markiert einfügt.<sup>48</sup>

Zum Text *PER ALIAM VIAM REVERSI SUNT* schreibt Otfrid zunächst, den Bibeltext bereits auf Ebene der Geschichte ergänzend:

*Sie uuurtun sláfente · fon éngilon gimánote*  
*in dróume sie in zélitun · then uueg sie fáran scoltun*  
*Thaz síe ouh thes ni tháhtin · themo kúninge sih náhtin*  
*noh gikúndtin thanne · thia frúma themo mánne*  
*per aliam viam reversi sunt*  
*Tho fúarun thia ginóza · ándara stráza*  
*háрто ílente · zi éigninemo lánte*

(73) *Im Schlaf wurden sie von Engeln unterwiesen, in einem Traum wiesen sie ihnen den Weg, den sie ziehen sollten. Sie sollten von ihrem Vorhaben ablassen, den König [wieder] aufzusuchen, und diesen Mann das Heil nicht verkünden. Da zogen die Gefährten auf einem anderen Weg in aller Eile in ihr Land zurück.*

### *MYSTICE XVIII*

*Mánot unsih thisu fárt · thaz uuír es uuesen ánauuart*  
*uuir únsih ouh birúachen · inti eigan lánt suachen*  
*Thu ni bíst es uuan ih uuís · thaz lánt thaz heizit páradis*  
*ih meg iz lóbon harto · ni girínnit mih thero uuórto*  
*Thóh mir megí lídolih · sprechan uuórto gilíh*  
*ni mag ih thóh mit uuorte · thes lóbes queman zi énte*  
*Ni bist es ío giloubo · sélbo thu iz ni scóuuo*  
*ni mahtu iz óuh noh thanne · yrzellen íómanne*

<sup>48</sup> Zum sorgsamem und didaktisch bedachtsamem Umgang Otfrids mit der exegetischen Tradition vgl. Schwarz/Michel (1978), wo die Perikope des Weinwunders von Kana (Joh 2) einer genauen Analyse unterzogen wird. Des Wunders von Kana wird übrigens im Kirchenjahr ebenfalls am 6. Januar gedacht.

*Thar ist líb ana tód · líoht ana fínstri  
éngilichaz kúnni · íoh éuuinigo uuúnni*

(Kap. XVII) *Mystische Auslegung. Diese Reise ist uns Unterweisung: wir sollen es immer wieder bedenken, dass auch wir uns das eigene Land suchen. Ich fürchte fast, du verstehst es nicht: dieses Land heisst ›Paradies‹! Ich könnte es ausserordentlich preisen, doch versagt mir die Sprache. Könnte auch jedes Glied meines Körpers sprechen, – mit Worten brächte ich dieses Lob nie zu Ende. Du wirst es nicht glauben, wenn du es selbst nicht siehst. Und auch dann wirst du es nicht einem andern schildern können. Dort ist Leben ohne Tod, Licht ohne Finsternis, der Engel Geschlecht, und ewige Freude.*

Kommentar: Der Zwischentitel *mystice* sowie das Verb *manot* machen deutlich, dass nun er ›sensus tropologicus‹ folgt. – *eigen lant* ist im ›sensus litteralis‹ die Heimat der Magi; hier aber klingt die Bedeutung an: das von alters Ererbte.<sup>49</sup> Die Wendung *ni girínnit mih thero uuórto* ist ein Unsagbarkeitstopos.<sup>50</sup> – *lib ana tod, líoht ana fínstri* (mit Stabreim, ohne Endreim) erinnert an einen Vers aus dem »Muspilli«, ist aber Gemeingut der Paradiesesbeschreibungen.<sup>51</sup>

*Uuir éigun iz firlázan · thaz mugun uuir ío riazan  
íoh zen ínheimon · ío émmizigen uuéinon  
Vuir fúarun thanana nóti · thuruh úbarmuati  
yrspúan unsih so stillo · ther unser múatuuillo  
Ni uuólton uuir gilós sin · harto uuégen uuir es scín  
nu riazan élilente · in frémidemo lante  
Nu ligit uns úmbitherbi · thaz unser ádalerbi  
ni níazen sino gúati · so duat uns úbarmuati*

(11) *Wir haben es [das Paradies] verlassen. Das müssen wir ewig beklagen und müssen dieser Heimstatt immerfort nachtrauern. Wir wurden von dort vertrieben infolge unseres Hochmutes. Es verführte uns ohne dass wir es bemerkten unser Eigensinn. Wir wollten nicht gehorchen, die Folgen zeigen sich an uns ganz deutlich: Nun weinen wir als Verbannte in einem fremden Land. Nun liegt ungenutzt das Erbe unseres [göttlichen] Adels, und wir haben nichts von seinem Wert. Das hat uns der Hochmut eingebracht.*

Kommentar: *élilente · in frémidemo lante*: *elilenti* lässt sich direkt als ›Exil‹ übersetzen. Vertriebenesein ar ein im heitgen Sinn ›elender‹ Zustand und wurde von den frühen Mönchen als Bußleistung freiwillig ertragen.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Ernst (1972), Anm. 200f. macht auf die paulinische Herkunft der *haereditas* (Eph 1,18. Col 3,24) und Väterexegesen aufmerksam.

<sup>50</sup> Ernst Robert CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1948, Kapitel 8, § 5.

<sup>51</sup> Ernst (1972), Anm. 158.

<sup>52</sup> Hans Freiherr VON CAMPENHAUSEN, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlich-frühmittelalterlichen Mönchtum, Tübingen 1930.

Thárben uuir nu léuues · líebes filu mánages  
 ioh thúlten hiar nu nóti · bíttero ziti  
 Nu birun uuir mórnente · mit séru hiar in lánte  
 in mánagfalten uuúnton · bi únseren sunton  
 Árabeiti mánego · sint uns hiar ío gárauuo  
 ni uuollen héim uuison · uuir uuénegon uuéison

(19) Wir entbehren nun – ach! – die so große Freude und erleiden hier gezwungenermaßen bittere Zeiten. Wir leben trauernd und im Schmerz in diesem Land [hienieden] mit mannigfaltigen Wunden wegen unserer Sünden. Mühsale mancher Art harren hier unser jeweils aufs neue. Dennoch streben wir nicht heimwärts, wir erbarmungswürdigen Waisen.

Vuolaga élilenti · hártu bistu hérti  
 thu bist hártu filu suár · thaz ságen ih thir in álauuar  
 Mit árbeitin uuérbent · thie héiminges thárbent  
 ih haben iz fúntan in mír · ni fand ih líebes uuiht in thír  
 Ni fand in thír ih ander gúat · suntar rózagaz muat  
 séragaz herza · ioh mánagfalta smérza

(25) Weh, Verbannung, wie hart bist du! Du lastest schwer, ich spreche die Wahrheit. Qualvoll mühen sich ab, denen die Heimat fehlt. Ich habe es an mir erfahren: ich habe nie etwas Gutes in dir [d.h. hier im Exil] gefunden. Nichts anderes habe ich in dir gefunden als tränenvolles Gemüt, ein bekümmertes Herz und vielfaches Leid.

Ob uns in múat gigange · thaz unsih héim lange  
 zi thémo lante in gáhe · ouh íamar gifáhe  
 Farames so thie ginoza · ouh ándara straza  
 then wég ther unsih wénte · zi eiginemo lánte  
 Thes selben pades suazi suachit réine fuazi  
 si thérer situ in mánne · ther tharána gange  
 Thu scalt haben gúati · ioh mihilo ótmuati  
 in hérzen ío zi nóti · uuaro káritati  
 Dua thir zi giuuúrti · scono fúriburti  
 uuis hórsam ío zu gúate · ni hóri themo muate  
 Ínnan thines hérzen kust · ni láz thir thesa uuóroltlust  
 fliuh thia géginuuerti · so quimit thir frúma in henti

(31) Wenn wir unserer Sehnsucht nach der Heimat einmal innewerden und uns der Schmerz dorthin zieht, dann lasst uns wie die Gefährten [d.h. die Magi] auch eine andere Straße ziehen, den Weg, der uns zu dem zum Erbe gegebenen Land führt. Dieser gnadenbringende Weg erfordert reine Füße. So sei die Art des Menschen, der dort entlang gehen will: Du sollst gütig sein und äusserst demütig, in deinem Herzen soll stets wahre Liebe sein! Übe dich zu deiner eigenen Freude in Enthaltbarkeit! Gehorche gern und folge nie deinen Stimmungen! In die Vorzüglichkeit deines Herzens gib nicht der Lust dieser Welt Einlass, entziehe dich dem Zeitlichen, so bringt es dir Ertrag!

Kommentar: ›süß‹ ist als ›gnadenbringend‹ zu übersetzen.<sup>53</sup> – Die Zusammenstellung der für den Rückweg erforderlichen Tugenden ist benediktinisch: *otmuati* (humilitas), *karitati* (als Fremdwort im Althochdeutschen), *furiburt* (abstinentia), *horsam* (oboedientia) kommen in der Benediktinerregel an entscheidender Stelle vor (Kap. 5 und 7).

*Húgi uuio ih tharfóra quad · thiz ist ther ánder pad*  
*gang thésan uueg, ih sagen thir éin · er gilétit thih héim*  
*So thú thera héimuuisti · núzist mit gilústi*  
*so bistu góte liober · nintratist scádon niamer*

(43) *Denk an das, was ich schon vorhin sagte: dies ist der andere Pfad. Geh diesen Weg! Ich sage es dir: nur er führt dich heim. Wenn du dich dieses Daheimseins voll Wonne erfreust, dann bist du Gott wohlgefälliger, und du wirst keinen Schaden mehr erleiden.*

## Würdigung

Otfrid übernimmt die Allegorese der karolingischen Kompilatoren, die er aus dem Weissenburger Skriptorium sehr gut kennt. Das soll hier nicht im Focus des Interesses stehen. Der ganze lange Passus aus dem althochdeutschen Evangelienbuch sagt im Kern nicht mehr als die wenigen Zeilen des oben unter (11) zitierten Kommentars Hrabans.

Wir beobachten ein insistierendes Variieren (vgl. Klaus Schulz, 1968) Otfrid verweilt bei derselben Vorstellung und führt sie mit rhetorischen Mitteln (amplificatio, congeries) aus zum Zwecke der nachdrücklichen Hervorhebung. (Selbst dort, wo er wie bei der Paradiesesbeschreibung keine Worte mehr findet, führt er den Unsagbarkeitstopos variierend aus.) Als Techniken werden sichtbar: das Entfalten eines allgemeinen Begriffs (z.B. *elilenti*) durch ein Reihe von besonderen Vorstellungen; oder das didaktisch festigende Zurückkommen auf bereits Gesagtes (*húgi uuio ih tharfóra quad*).

Man achte auf die Leitwörter des Leids: *riazan* (mehrmals), *uueinon*, *thárben*, *bittero ziti*, *mornente*, *mit seru*, *arabeiti*, *hartu filu suar*, *rozagaz muat*, *seragaz herza*, *mánagfalta smerza* und die Interjektionen (*léuues*, *uuolaga*) Damit wird der Anspruch des ›sensus tropologicus‹ unterstrichen, und zwar keineswegs durch wohlfeile Versprechungen der paradiesischen Freuden (die werden eben gerade nicht ausgemalt), sondern mittels einer ›Vereindringlichung‹ des gegenwärtigen pitoyablen Zustands.

<sup>53</sup> Friedrich OHLY, Geistige Süße bei Otfrid, in: *Typologia Litterarum* = Festschrift Max Wehrli, hg. St.Sonderegger u.a., Zürich 1969, S. 95-124; wieder abgedruckt in: W.Kleiber (Hg), *Otfrid von Weissenburg*, (Wege der Forschung CCCCXIX), Darmstadt 1978, S. 306–340.

Es fragt sich, wie diese Texte in einem Kloster des 9. Jahrhunderts und allenfalls darüber hinaus verwendet wurden.<sup>54</sup> Waren es lesekundige oder illiterate Leute? Haben sie den Text selbst gelesen oder folgten sie einer Vorlesung? Wir haben einige Hinweise auf verschiedenen Ebenen.

- Über die Lesegewohnheiten wissen wir aufgrund der Benediktinerregel<sup>55</sup> gut Bescheid. Im geregelten Tagesablauf gibt es für die Lektüre reservierte Zeiträume: Allabendlich liest ein Bruder nach dem Abendessen vor der Komplet etwas Erbauliches vor (42. Kapitel); in der Fastenzeit beispielsweise sollen die Mönche jeweils von Fröh Morgens bis zur Terz in einem aus der Bibliothek ausgeliehenen Buch selbständig lesen (48. Kapitel); bei der Mahlzeit darf die Lesung nie fehlen, der Lector liest vor, während die Mönche völliges Stillschweigen bewahren müssen (38. Kapitel).
- Immer wieder erscheinen im Text Empfehlungen, eine schriftliche Textstelle in der Bibel nachzuschlagen (etwa *maht selbo iz lesan thare* oder *lis selbo, theiz thir redinon*). Es wird offensichtlich vom Publikum erwartet, dass es lesefähig ist. Die Schrift- und Lese-Sprache der Mönche war indessen selbstverständlich das Lateinische.
- In der Widmung an den Erzbischof von Mainz äussert sich Otfrid über sein Unternehmen: Das anstößige Gesänge von Laien (*laicorum cantus obscenus*) hat die Ohren vortrefflicher Männer irritiert, und er möchte mit seinem Werk die Unterhaltung durch weltliche Lieder zurückdrängen. Vielleicht denkt er hier an Adlige im Kontakt mit den Reichsklöstern. Übrigens gab es auch am Hofe Karls des Großen eine Tischlesung (Einhard, *Vita*, Cap. 24: *Während der Tafel hörte er gerne Musik oder einen Vorleser. Er ließ sich die Geschichten und Taten der Alten vorlesen; auch an den Büchern des heiligen Augustinus hatte er Freude.*)

Das alles – es kommen noch Indizien aus der Aufmachung der Handschriften und ein Besitzeintrag einer adligen Dame hinzu – ergibt keinen eindeutigen Befund. Der Text war offenbar für eine Vielfalt von Rezeptionsmöglichkeiten bestimmt, sowohl zur privaten Lektüre als auch zum Vortrag; in der Schule und der Bibliothek wurde er gelesen, beim Refektorium und vor Laien an einem Hof konnte er vorgetragen worden sein.

## V. Fazit

Wir haben erarbeitet, wie in einem langen Prozess aufgrund verschiedener Ansatzpunkte und keineswegs nur aufgrund des Evangelientexts die Szene so errichtet worden ist, wie wir sie heute kennen. Das bei dieser Arbeit

---

<sup>54</sup> Ausführlich und sorgfältig abwägend hierzu D. Green (1987)

<sup>55</sup> Die Benediktsregel. Der vollständige Text, übersetzt und erklärt von Georg Holzherr, Abt von Einsiedeln, Zürich usw.: Benziger 1980 und Neuauflagen.

obwaltende Erkenntnisinteresse war die historische Re-Konstruktion der Genese solcher Prozesse, welche die mentalen Bedingungen ihrer Gestalt aufdeckt.

Die Ausgestaltung geht auf verschiedene Bedürfnisse<sup>56</sup> zurück:

- Ein früher Impuls ist die Notwendigkeit des Aufweises, dass das neutestamentliche Geschehen im Alten Testament prophezeit wurde. So knüpft schon Matthäus an das Micha-Wort (*et tu Betlehem*) an, und die späteren Exegeten bauen dies aus. – Darüber hinaus entsteht allmählich das Bedürfnis, die ganze heilige Schrift als einen in sich homogenen Text zu erweisen, in dem jede Stelle ihr Pendant im anderen Testament hat. Das typologische Denken ist eine wirksame auslegungs-generierende Maschinerie.
- Selbstverständlich vermutet jeder Exeget in einem heiligen Text Tiefsinn: jedes Ding, jede Gebärde, jeder Name usw. muss eine Bedeutung haben. Ausserdem soll der Text – weil er inspiriert ist, an jeder beliebigen Stelle – Aufschluss geben über das moralische Handeln und die zukünftige Bestimmung des Menschen. Am Beispiel der drei Gaben und der Heimreise haben wir das Verfahren der Allegorese gezeigt. Auch Allegorese ist eine wirksame auslegungs-generierende Maschinerie.
- Die Geschichte ist im Evangelium ohne alle ausmalenden Züge erzählt. Dies ist ein für die Bibel typischer Stilzug.<sup>57</sup> In einer Kultur wie der patristischen und monastischen, die solche Texte meditativ wiederkaut (»ruminatio« ist ein Begriff der Zeit<sup>58</sup>), sich liebend in die Texte versenken möchte, sie ausleuchtet, in einer solchen Kultur wird ein karger Text »ausgemalt« (Ich brauche absichtlich nicht eine Metapher wie »entfaltet«, beim Ausmalen eines Konturbilds bringen die Kinder selbst die Farbstifte mit.) Dabei darf man den Nacherzählenden nicht pauschal ein frömmelnde Lust zum Detail unterstellen. Denn Judentum wie Christentum sind Religionen, die die geschichtlichen Ereignisse zur Basis haben, sei es der Auszug aus Ägypten oder die Menschwerdung Gottes. Wer wird es den Gläubigen verwehren wollen, diese Orte und Geschehnisse der Geschichte, die ja die Grundlage für das Heil darstellen, sich genau vor Augen zu führen? (Man vergleiche des Ignatius von

---

<sup>56</sup> Nebenbei bemerkt: Wir haben hier nicht den Fall vor uns, dass eine Geschichte in Dienst genommen wird (vgl. die Lukretia-Geschichte bei Bullinger im Aufsatz von E. Campi oder die Gründungsmythen im Aufsatz von B. Roeck)

<sup>57</sup> Erich AUERBACH, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946; besonders das erste Kapitel »Die Narbe des Odysseus«.

<sup>58</sup> Vgl. immer noch Jean LECLERCQ, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Paris: Cerf 1957; dt. Übers.: *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf 1963. – Ivan ILLICH, *Im Weinberg des Texts. Als das Schriftbild der Moderne entstand*, Frankfurt a.M.: Luchterhand 1991.

Loyola »composición viendo el lugar« ›Zurichtung des Schauplatzes‹ in den Exerzitien.)

- Die Notwendigkeit, einen Text mit dogmatische Sätzen kompatibel zu machen, oder ihn daraufhin umzubiegen, kann ebenfalls ein *Movens* sein, ist uns in der Auslegungsgeschichte unserer Perikope nicht begegnet.
- Die Umsetzung in ein anderes Medium ist ein Mechanismus, der einige narrative Elemente unterdrückt und dafür andere erzeugt. So muss, wer unsere Geschichte zeichnen möchte, notwendig die Anzahl der MAGI festlegen (was das Medium der lat./dt. Sprache nicht verlangt) und beispielsweise auch Kopfbedeckungen zeichnen (phrygische Mützen oder eben Kronen); auch muss die Anbetungs-Szene lokalisiert werden – dazu nimmt der Zeichner die aus dem Hinweis auf die Krippe im Lukasevangelium entwickelte Vorstellung eines Stalls. Umgekehrt wäre ein Zeichner in Verlegenheit darzustellen, dass die Magi auf einem anderen Weg in ihr Land zurückreisten.

Den Mitteln, um diese Bedürfnisse zu befriedigen, sind wir ebenfalls begegnet: vornehmlich Typologie und Allegorie. Wir haben darauf hingewiesen, dass aus der Erwartungshaltung, Altes und Neues Testament stünden in Beziehung, Fragen auftauchen, die dann mit derselben typologischen Methode geklärt werden. Genauso wird ein Hintersinn vermutet und dann mittels der Allegorese auch gefunden. Das Fragen aufwerfende Vorverständnis und die sie beantwortenden exegetischen Methoden sind identisch, ja man könnte sagen, dass die Möglichkeit, mit einer bestimmten Methode exegetische Probleme lösen zu können, diese Probleme geradezu provoziert. Ist das eine (methodisch fehlerhafte) Spezialität oder haben wir damit ein hermeneutisches Grundgesetz formuliert?

Einige Bemerkungen zur Qualität der Auslegung. Man wird sich fragen, ob im Laufe der Auslegungsgeschichte der »veste Buchstab gepfleget und Bestehendes gut gedeutet« worden ist, oder ob nicht vielmehr die ursprüngliche Geschichte zer-zählt<sup>59</sup> und der Kern ihrer Botschaft verdeckt worden ist. Ich glaube, beides ist teilweise der Fall:

Dass die Exegeten die unbestimmten MAGI des Evangeliums zu den ›Drei Königen‹ gemacht haben, ist wohl ein guter Griff. Die Korrespondenz mit den drei Gaben ergibt eine geschlossene, stimmige Gestalt, und dass mächtige Könige von weither angereist devot vor dem der König der Könige in seiner verletzlichen Kindsgestalt sich verbeugen, ist ganz im Sinne der evangelischen Botschaft. – Die Idee, dass die aus der Heidenschaft einer Vision folgend Herbeikommenden Christus erkennen, können wir durchaus auf den einzelnen zum Glauben gelangenden Menschen transponieren; dass dann mit den

---

<sup>59</sup> ›Zurechterzählen‹, ›Zielform‹ und ›zersingen‹ sind Termini der sog. Märchenbiologie (life history of folktale), vgl. Max LÜTHI, Märchen, (Sammlung Metzler 16), Stuttgart, 7.Auflage 1979, S. 83ff.

dargebrachten Gaben etwas Geistiges gemeint sein muss – was auch immer –, folgt daraus. – Auf andere Zutaten wie die Allegorese der drei Gaben und des Heimwegs oder die Dromedare als Reittiere können wir gut verzichten; sie erscheinen uns an den Haaren herbeigezogen oder als reines Kolorit überflüssig. Sie vertiefen die im Evangelientext angelegte Botschaft nicht. Aber diese Auffassung ist ebenfalls zeitgebunden. Andere geschichtliche Umstände – andere Geschichten – aus denselben alten Geschichten.

## Bibliographie

Lebensdaten häufig zitierter Kirchenväter und mittelalterlicher Exegeten:

Origenes (etwa 185–254) – Hieronymus (um 347 – 419/420) – Augustinus (354–430) – Gregor der Große (um 540–604) – Isidor von Sevilla (um 570–636) – Beda Venerabilis (672/3 – 735) – Alcuin (um 730–804) – Hrabanus Maurus (780–856) – Smaragdus von St. Mihiel (um 812/817) – Otfrid von Weissenburg (863 / 871) – Bernhard von Clairvaux (um 1090–1153)

### Quellen

Bibel: Vg. = Vulgata

PL = Jacques-Paul Migne (Hg.), *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, 221 Bände, Paris 1844–65.

Otfridus: Im Kloster Weissenburg ist in der 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts ein umfängliches Bibelkommentar-Werk realisiert worden; offensichtlich bestand der Plan, alle biblischen Bücher zu kommentieren. (vgl. Kleiber, 1971, S. 136f. und Hellgardt, 1981, S. 89–94). Es handelt sich um Kompilationen aus den großen karolingischen Kommentarwerken von Hrabanus Maurus, Alcuin, Beda Venerabilis, Smaragd von St. Mihiel, die ihrerseits wieder auf den Kommentaren der Kirchenväter (Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große) beruhen. Als *Spiritus rector* und Schreiber lässt sich Otfrid von Weissenburg ausmachen. Der den Matthäus-Kommentar enthaltende Band steht in Cod. Guelf. 26 Weiss. der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel. Die schwierige Transkription ab Mikrofilm verdanke ich Martin Graf.

Otfrid von Weissenburg: Ich folge hier dem Codex Vindobonensis 2687 der Österreichischen Nationalbibliothek (Faksimile-Ausgabe Graz: ADVA 1972 [Codices selecti 30]). Strophengruppeninitialen habe ich nicht übernommen; Elisionspunkte sind nicht berücksichtigt; Abkürzungen sind aufgelöst; Worttrennungen eingeführt; Korrekturen sind unbezeichnet übernommen; die Vers-Zählung nach der Ausgabe von Erdmann ist vor der Übersetzung beigegeben.

Otfrid von Weissenburg, *Evangelienbuch*, hg., übersetzt und kommentiert von Gisela Vollmann-Profe, (Reclams Universalbibliothek 8384), Stuttgart 1987. [Auswahl und gute Einführung; unsere Perikope ist nicht besprochen.] Übersetzungen der Magi-Perikope: Horst Dieter Schlosser, *Althochdeutsche Literatur. Ausgewählte Texte mit Übertragungen und Anmerkungen*, Frankfurt am Main (Fischer-Bücherei 6036) 1970, S. 88–95 sowie bei Walter Haug (Hg.), *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland, 800–1150* (Bibliothek deutscher Klassiker 62), Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag 1991, S. 98–107.

### Sekundärliteratur

Ulrich ERNST: Die Magiergeschichte in Otfrids *Liber Evangeliorum*, in: *Aion* (Annali dell'Istituto Universitario Orientale Napoli, sezione germanica I) XV/2 (1972), p. 81–138.

Ulrich ERNST, *Der Liber Evangeliorum Otfrids. Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition*, (Kölner Germanistische Studien 11), Köln / Wien: Böhlau 1975.

Christoph GERHARDT, Die Karitas webt die Einheit der Kirche. Der ungenähte Rock in Otfrids von Weissenburg *Evangelienbuch* (IV,28.29), in: Erich Aretz / Michael Embach u.a. (Hgg.), *Der Heilige Rock zu Trier*, Trier: Paulinus-Verlag, 1995, S. 877–913.

Dennis H. GREEN, Zur primären Rezeption von Otfrids *Evangelienbuch*, in: Rolf Bergmann / Heinrich Tiefenbach / Lothar Voetz (Hgg.), *Althochdeutsch. Band I: Grammatik. Glosen und Texte*, Heidelberg: Winter 1987, S. 737–771.

Reinildis HARTMANN, *Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds von Weißenburg Evangelienbuch*, (Münstersche Mittelalterschriften 26), München: Fink 1975.

Wolfgang HAUBRICH, Das Evangelium der Franken: Otfrid von Weissenburg, in: *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, hg. Joachim Heinzle, Band I / Teilband I/1: Die Anfänge ... Frankfurt a.M.; Athenäum 1988, S. 354–377.

Ernst HELLGARDT, *Die exegetischen Quellen von Otfrids Evangelienbuch*, (Hermaea 41), Tübingen: Niemeyer 1981.

Hans HOFMANN, *Die Heiligen Drei Könige. Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters*, (Rheinisches Archiv 94), Bonn: Röhrscheid 1975.

Hugo KEHRER, *Die heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*, 2 Bände, Leipzig: Seemann 1908/09; Reprint Olms 1976.

Engelbert KIRSCHBAUM S.J., Der Prophet Balaam und die Anbetung der Weisen, in: *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 49 (1954), S. 129–171 + Abbildungen.

Wolfgang KLEIBER, *Otfrid von Weissenburg. Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung und Studien zum Aufbau des Evangelienbuches*, (Bibliotheca Germanica 14), Bern/München: Franke 1971.

- 
- Achim MASSER, *Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters*, Berlin: E.Schmidt 1969.
- Donald A[lexander] MCKENZIE, *Otfrid von Weissenburg: Narrator or Commentator? A Comparative Study*, Stanford U.P. 1946.
- E. PAX, Artikel »Epiphanie« in: Theodor Klauser u.a. (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950ff, Band 5 (1962), S. 832–909.
- Paul SARTORI, Artikel »Drei Könige« in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hg. Hanns Bächtold-Stäubli, Berlin 1927–1942, Band 2 (1929/30), S. 448–459..
- W. SCHRÖDER, Artikel »Otfrid von Weißenburg« in: W. Stammer / K. Langosch / Kurt Ruh, *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, zweite Auflage, Berlin: de Gruyter; Band 7 (1989), Sp. 172–193.
- Klaus SCHULZ, *Art und Herkunft des variierenden Stils in Otfrids Evangeliendichtung*, (*Medium Aevum* 15), München: Fink 1968.
- Alexander SCHWARZ / Paul MICHEL, »unz in obanentig«. *Aus der Werkstatt der karolingischen Exegeten Alcuin, Erkanbert und Otfrid von Weissenburg*, (*Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik* 79), Bonn: Bouvier 1978.
- Jürgen Tubach, *Die Weisen aus dem Morgenland in einer Erzählung aus der Turfan-Oase*, in: Walter Beltz / J. Tubach, *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften. Leucorea Kolloquium 2001. Halle/Saale 2002 (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 34)*, S. 323–345.
- Hermann USENER, *Das Weihnachtsfest*, 2 Bde., Bonn 1889; zweite Auflage der Kapitel 1 bis 3: Bonn 1911.
- Stephan WAETZOLD, Artikel »Drei Könige« in: Otto Schmitt / Ernst Gall / L.H. Heydenreich (Hgg.), *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, Stuttgart 1933ff., Band 4 (1958), Sp. 476–501.
- Adam WIENAND, *Die Heiligen Drei Könige. Heilsgeschichtlich. Kunsthistorisch. Das religiöse Brauchtum*, Köln 1974.