

Hans Jörg Sellner
Das Heil Gottes

Beihefte zur Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
und die Kunde der älteren Kirche

Herausgegeben von

James D. G. Dunn · Carl R. Holladay
Hermann Lichtenberger · Jens Schröter
Gregory E. Sterling · Michael Wolter

Band 152



Walter de Gruyter · Berlin · New York

Hans Jörg Sellner

Das Heil Gottes

Studien zur Soteriologie
des lukanischen Doppelwerks



Walter de Gruyter · Berlin · New York

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISSN 0171-6441

ISBN 978-3-11-019699-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Sellner, Hans Jörg.

Das Heil Gottes : Studien zur Soteriologie des lukanischen
Doppelwerks / Hans Jörg Sellner.

p. cm. — (Beihefte zur Zeitschrift fuer die neutestamentliche
Wissenschaft und die Kunde der aelteren Kirche ; Bd. 152)

Includes bibliographical references.

ISBN 978-3-11-019699-3 (alk. paper)

1. Salvation — Christianity. 2. Bible. N.T. Luke — Criticism,
interpretation, etc. 3. Bible. N.T. Acts — Criticism, interpreta-
tion, etc. I. Title.

BS2589.6.S25S45 2007

234—dc22

2007027563

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Copyright 2007 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Diese Untersuchung ist die für die Drucklegung geringfügig überarbeitete Fassung einer Arbeit, die im Wintersemester 2006/07 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg als Dissertationsschrift angenommen wurde.

Mein Dank gilt zunächst meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Walter Radl. Er war es, der mich bereits während meiner Studienzzeit zur Beschäftigung mit dem lukanischen Doppelwerk anregte, der die Entstehung der Arbeit während der letzten dreieinhalb Jahre mit vielen wertvollen Ratschlägen begleitete und der mir als seinem Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neutestamentliche Exegese viel Freiraum zu eigener Forschungsarbeit ließ.

Frau Prof. Dr. Maria Neubrand, deren Mitarbeiter ich in den Jahren 2006 und 2007 war, sowie Herrn Prof. Dr. Stefan Schreiber danke ich für die Mühen bei der Erstellung der weiteren Gutachten.

Meinen Augsburger Kollegen Herrn PD Dr. Peter Roth, Herrn Dr. Martin Mark und Herrn Dr. Dirk Kinet danke ich für viele nützliche Hinweise und unschätzbare Hilfen beim Korrekturlesen, ebenso unserer Lehrstuhlsekretärin Frau Brigitte Bernhard, die mir nicht nur bei Formatierungsfragen mit Rat und Tat zur Seite stand, sondern als gute Seele des Lehrstuhls auch für ein stets sehr angenehmes Arbeitsklima sorgte.

Der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. danke ich für die Förderung meines Promotionsstudiums durch ein Begabtenstipendium aus Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung.

Nicht zuletzt gilt mein Dank Herrn Prof. Dr. Michael Wolter und dem gesamten Herausgeberkreis sowie dem Verlag Walter de Gruyter für die Aufnahme dieser Untersuchung in die „Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft“.

Augsburg, den 14. Juli 2007

Hans Jörg Sellner

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Inhaltsverzeichnis.....	VII
Einleitung	1
1. Lukanische Soteriologie – ein lohnendes Studienobjekt?.....	1
2. Arbeitsdefinitionen interpretations sprachlicher Begriffe.....	3
2.1 „Soteriologie“	4
2.2 „Heilsgeschichte“	5
2.3 „Eschatologie“	9
3. Zur Konzeption dieser Untersuchung.....	11
3.1 Grundsätzliches.....	11
3.2 Zur Textauswahl.....	13
3.2.1 Die Prinzipien.....	13
3.2.2 Die Textauswahl im einzelnen.....	15
I. Das Heil in seinem Kontext	21
1. Gott, der Retter seines Volkes (Lk 1,46b–55).....	22
1.1 Überlieferung	22
1.2 Form.....	23
1.3 Struktur	23
1.4 Analyse der soteriologischen Aussage	24
1.4.1 VV46b–48a	24
1.4.2 VV48b.49a	27
1.4.3 VV49b.50	28
1.4.4 VV51–53	31
1.4.5 VV54.55	36
1.5 Die Bedeutung der Zeitform des Aorists in den VV51–55	38
2. Der davidische Messias und sein Wegbereiter (Lk 1,68–79).....	41
2.1 Struktur	41
2.2 Analyse der soteriologischen Aussage	42
2.2.1 Heimsuchung und Befreiung (V68)	43

2.2.2 Der Messias als Heilsbringer (VV69–71)	44
2.2.3 Der Abrahamsbund (VV72–73a).....	49
2.2.4 Der Vollendungszustand (VV73b–75).....	50
2.2.5 Die Aufgabe des Wegbereiters (VV76.77).....	53
2.2.6 Die soteriologische Funktion Johannes des Täufers	
in Lk-Apg.....	56
2.2.6.1 Johannes als Vermittler von σωτηρία?	56
2.2.6.2 Johannes als Vermittler von Sündenvergebung?	59
2.2.7 Der Gottesfriede als Heilsperspektive (VV78–79).....	64
3. σωτήρ ὃς ἐστὶν χριστὸς κύριος (Lk 2,11)	71
3.1 Unmittelbarer Kontext	71
3.2 Textkritik.....	72
3.3 Redaktionskritik.....	74
3.4 Analyse der soteriologischen Aussage	76
II. Programm und Verwirklichung	81
1. Der Anfang in Nazareth (Lk 4,18–21).....	82
1.1 Der erzählerische Ort	82
1.2 Analyse der soteriologischen Aussage	83
1.2.1 VV16c–17	83
1.2.2 V18.....	84
1.2.2.1 V18a.....	84
1.2.2.2 V18b.c	88
1.2.2.3 V18d.e	92
1.2.3 V19.....	95
1.2.4 V21.....	96
2. Die Erfüllungszeit und ihre Zeichen (Lk 7,18–23).....	99
2.1 Zur Beziehung zwischen 7,22 und 4,18–21	99
2.2 Analyse der soteriologischen Aussage	100
2.2.1 VV18–21	100
2.2.2 V22.....	103
III. Zu suchen und zu retten das Verlorene – Die Sünder zur Umkehr	
zu rufen.....	107
1. Zu suchen und zu retten das Verlorene (Lk 19,1–10).....	108
1.1 Redaktion.....	108
1.2 Analyse der soteriologischen Aussage	109
1.2.1 Die Vorbereitung des Heilsgeschehens (VV1–4)	109
1.2.2 Die Zuwendung Jesu (V5).....	111

1.2.3 Die Antwort des Zacchäus (VV6.8)	113
1.2.4 Die Proklamation des Heils (V9)	121
1.2.5 Die Sendung Jesu als Quelle der σωτηρία (V10)	122
1.3 Die Abwesenheit des Kreuzes.....	126
2. Die Sünder zur Umkehr zu rufen (Lk 5,27–32) – Anspruch und An-Spruch	127
2.1 Grundzüge der Redaktion	128
2.2 Analyse der soteriologischen Aussage	129
2.2.1 Die Berufung Levis (VV27–28).....	129
2.2.2 Das Mahl als Manifestation des Heils (V29)	132
2.2.3 Das Doppellogion (VV31.32)	136
2.3 μετάνοια und μετανοεῖν im lukanischen Doppelwerk	144
3. Sünderrettung im Gleichnis (Lk 15,11–32)	158
3.1 Vorbemerkungen	158
3.2 Analyse der soteriologischen Aussage	159
3.2.1 Die Abwendung.....	159
3.2.2 Die Not.....	160
3.2.3 Der Vater	161
3.2.4 Der Grund der Freude	164
3.2.5 Eine Frage der Perspektive.....	166
IV. Heil und Heilung	169
1. Sündenvergebung und Heilung (Lk 5,17–26).....	169
1.1 Der thematische Schwerpunkt von 5,17–26.....	170
1.2 Literarische Genese.....	171
1.3 Redaktion.....	172
1.4 Analyse der soteriologischen Aussage	175
1.4.1 Die δύναμις Gottes zum Heilen (V17)	175
1.4.2 Der Zuspruch der Sündenvergebung (V20).....	176
1.4.3 Sündenvergebung – ein Proprium göttlicher Vollmacht (V21)	183
1.4.4 Heilung und Sündenvergebung – zwei Formen des Sendungsvollzugs Jesu im Verhältnis zu ihrem Ursprung (VV22–24)	186
1.4.5 Die Heilung in ihrer Bedeutung für den Gelähmten.....	189
1.4.6 Die Deutung des Handelns Jesu durch die erzählten Reaktionen (VV25–26)	190
2. Heilbewirkung durch Heilung (Lk 17,11–19).....	193
2.1 Kontextbezüge	194

2.2 Struktur	194
2.3 Die Parallelen zu 2Kön 5,1–19	195
2.4 Analyse der soteriologischen Aussage	197
2.4.1 Die Heilung der zehn.....	197
2.4.2 Aussatz und Aussätzige im Frühjudentum	201
2.4.3 Die Rettung des einen	205
2.4.3.1 Der eine und die neun.....	205
2.4.3.2 Das Verhalten des Zurückkehrenden	207
2.4.3.3 Das Samariter-Motiv	209
2.4.3.4 Glaube und Heil	211
V. Die Zeit des Übergangs (Lk 24 – Apg 1)	213
1. Die Form der Heilsgeschichte	213
2. Die Chronologie der Soteriologie.....	215
3. Kontinuitätsstiftende Faktoren der Zwischenzeit	220
3.1 Parallelmotive in Lk 24 und Apg 1	220
3.2 Die Unabgeschlossenheit von Lk 24 als verbindendes Moment.....	222
3.3 Beispiele für übergreifende Kontinuitätslinien, die sich in der Übergangszeit spiegeln.....	223
VI. Der neue Modus der Heilswirkung	229
1. Apg 2,37.38–40 im Kontext der Pfingstpredigt.....	230
2. Die Beziehungen von Apg 2,38–39 zu Lk 24,47 und Lk 3,3–16.....	232
3. Der neue Modus der Heilswirkung (Apg 2,38–40).....	234
3.1 Die Ausgangslage (V37)	234
3.2 Die Sache des Menschen – μετάνοια und Übernahme der Taufe	236
3.3 Die Taufe auf den Namen Jesu Christi.....	240
3.4 Sündenvergebung und Geist – die Heilsgaben der Zeit des Erhöhten.....	248
3.4.1 Sündenvergebung	248
3.4.2 Die Gabe des Heiligen Geistes.....	250
VII. Heil im Namen des Erhöhten.....	267
1. Die Berechtigung der Fragestellung	267
2. Die Verkündigung ἐν / ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ.....	269

3. Der Erhöhte, sein Name und der Glaube an ihn im Wunder- geschehen	272
3.1 Wunder in der Apg	272
3.2 Die Zeugen als Wundertäter.....	273
3.3 Das Wunder im Namen Jesu als Verkündigungsgeschehen	278
3.4 Die Namensnennung im Rahmen des wunderwirkenden Wortes	279
3.5 Die Wirkung des Namens Jesu für den vom Wunder Betroffenen	291
3.6 ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ – ἡ πίστις ἢ δι' αὐτοῦ (Apg 3,16).....	293
4. Sündenvergebung durch den Glauben an den Namen Jesu Christi.....	298
4.1 Die Korneliusgeschichte	298
4.1.1 Die Funktion für das Programm der Apg	298
4.1.2 Sind Kornelius und sein Haus schon als Christen vorausgesetzt?	301
4.1.3 Apg 10,43	303
4.2 Apg 26,18.....	312
VIII. Die Zukunft des Heils	317
1. Die Parusie	318
2. Auferweckung und ewiges Leben.....	323
2.1 Der Kontext der lukanischen Nachtodperspektive.....	323
2.2 Auferweckung am Ende der Zeiten.....	331
2.3 Leben nach dem Tod	334
2.3.1 Die lukanische Redaktion von Mk 13,13	334
2.3.2 Das Zwiegespräch am Kreuz (Lk 23,42–43).....	336
2.3.2.1 Textkritik	336
2.3.2.2 Die Bitte des reuigen Verbrechers	339
2.3.2.3 Die Antwort Jesu	349
2.3.3 Weitere Thematisierungen der Auferstehungshoffnung	355
IX. Der eine Ort des Heils – Israel	361
1. Die Fragestellung.....	361
2. Das erneuerte Israel als Heilsort der Juden.....	361
3. Israel – gespalten oder gesammelt?	368
3.1 Die Kontinuitätsfrage und ihre Beantwortung	368
3.2 Die Zukunft der ablehnend bleibenden Juden (Apg 28,23–28).....	372

4. Das Heil für die Heiden – ein Bruch der Kontinuität?.....	379
4.1 Die Notwendigkeit der Heidenmission	379
4.1.1 Die Notwendigkeit von Anfang an (Lk 2,30–32; 3,6).....	379
4.1.2 Die Notwendigkeit im weiteren Verlauf.....	382
4.2 Wendung zu den Heiden und Ablehnung in Israel	383
4.2.1 Ablehnung in Israel – eine Folge der Wendung zu den Heiden?.....	383
4.2.2 Ablehnung in Israel – die Bedingung für die Wen- dung zu den Heiden?.....	387
4.3 Die Kontinuitätsfrage und ihre Beantwortung	391
 X. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu.....	403
1. Vom Kreuz keine Spur.....	403
2. Unpolemische Marginalisierung des Motivs des stellvertre- tenden Sühnetodes	405
2.1 Lk 22,37 und Apg 8,32f.....	406
2.2 Lk 22,27 diff Mk 10,45 par Mt 20,28	409
3. Leiden und Sterben als Teil des Gottesplans – eine funktio- nale Heilsbedeutung	412
3.1 Die argumentative Strategie.....	412
3.1.1 Der Plan Gottes	412
3.1.1.1 Die Herkunft der Wendung $\delta\epsilon\iota$	413
3.1.1.2 Die Verwendung bei Lukas	414
3.1.2 Die Passionsereignisse als Teil des Gottesplans.....	425
3.2 Die inhaltliche Aussage.....	428
3.2.1 Der Tod Jesu.....	428
3.2.2 Weitere Passionsmotive.....	431
3.3 Soteriologischer Ertrag	435
4. Direkte Heilsbedeutung des Todes Jesu – Lk 22,19–20 und Apg 20,28.....	440
4.1 Lk 22,19–20	440
4.1.1 Textkritik	440
4.1.1.1 Die Lesarten und ihre Bezeugung	440
4.1.1.2 Bewertung nach äußeren Kriterien.....	441
4.1.1.3 Bewertung nach inneren Kriterien.....	442
4.1.2 Der Kontext.....	444
4.1.3 Tradition und Redaktion.....	445
4.1.4 Analyse der soteriologischen Aussage.....	446
4.1.4.1 Hingabe als Kulmination der Proexistenz	446

4.1.4.2 Die Soteriologie des Becherworts	453
4.2 Apg 20,28.....	467
4.2.1 Textkritik	467
4.2.2 Kontext.....	468
4.2.3 Binnenstruktur.....	469
4.2.4 Analyse der soteriologischen Aussage.....	470
4.2.4.1 περιποιείσθαι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.....	470
4.2.4.2 διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου	473
5. Die Frage nach dem Grund für die lukanische Haltung zum Tod Jesu.....	476
Ergebnis	481
Texte und Literatur.....	499
1. Texte und Textsammlungen.....	500
2. Allgemeine Hilfsmittel	505
3. Kommentare zum Lukasevangelium und zur Apostelgeschichte	507
3.1 Lukasevangelium.....	507
3.2 Apostelgeschichte	508
4. Monographien, Aufsätze und Artikel in Nachschlagewerken.....	510
Stellenregister.....	553

Einleitung

1. Lukanische Soteriologie – ein lohnendes Studienobjekt?

Ἐπειδὴ περ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἐκζητῆσαι τὴν διήγησιν τῆς σωτηρίας, ἣν ἐπέταξα Λουκᾶς ἐν τῷ Εὐαγγελίῳ αὐτοῦ καὶ ἐν ταῖς Πράξεσιν Ἀποστόλων – so könnte man mit Anleihen bei jener Wendung, mit der Lukas sein Werk beginnen läßt, die forschungsgeschichtliche Lage für die lukanische Soteriologie beschreiben. In der Tat hat die exegetische Forschung seit dem Zweiten Weltkrieg nach der Überwindung der Anti-Lukas-Polemik¹ eine Anzahl von Monographien sowie eine Fülle kürzerer Stellungnahmen zur Soteriologie des lukanischen Werks hervorgebracht², von denen neben weiter zurückliegenden Zusammenstellungen des

1 Als deren Vertreter sind z.B. F. Overbeck, E. Käsemann, A. Harnack, R. Bultmann, Ph. Vielhauer und zunächst auch U. Wilckens und E. Haenchen zu nennen. Wilckens empfand noch in der ersten Auflage seiner „Missionsreden“ bei Lukas im Vergleich mit Paulus „eine wesentliche, ja entscheidende Verarmung“ (WILCKENS, *Missionsreden* (1961) 216), durch die „auch die heilsgeschichtliche Gesamtstruktur des lukanischen theologischen Entwurfes eine fatale Note“ (ebd.) erhalte. Haenchen sprach noch in der 15. Auflage seines Apg-Kommentars von einem „soteriologischen Loch“ (vgl. HAENCHEN, *Apg* (1968) 689) in der lukanischen Theologie. Bei Harnack findet sich die Aussage, die lukanische Soteriologie sei „trotz allem Reichen und Tiefen, was er von Christus erzählt, das Schlimmste“ (HARNACK, *Arzt* 100), sie bestehe nur aus „hellenistischen Oberflächlichkeiten“ (ebd.). Besonders scharf fällt die Polemik bei Overbeck aus, der allein die Abfassung einer dem Evangelium folgenden Apostelgeschichte als „Taktlosigkeit von welthistorischen Dimensionen“ (OVERBECK, *Christentum* 78) geißelt. Die Apg stehe „neben den Evangelien ... wie eines der armseligsten und ärmsten Bücher neben solchen, die durch ihren Reichtum zu den am höchsten stehenden gehören“ (ebd.). Alles in allem sei Lukas „sein Unternehmen, den Stoff der evangelischen Geschichte historiographisch zu gestalten, völlig mißlungen – der Gedanke an sich war dilettantisch, kein Wunder, daß sich der Dilettant auch sonst verrät“ (ebd.).

2 Von den Monographien, die sich ganz oder teilweise mit Fragen der Soteriologie des Doppelwerks oder einer seiner Hälften beschäftigen, seien genannt: CONZELMANN, *Mitte*; VOSS, *Christologie*; MARSHALL, *Historian*; FLENDER, *Heil*; GLÖCKNER, *Verkündigung*; WURM, *Rechtfertigung*; DÖMER, *Heil*; DOBLE, *Salvation*; MADDOX, *Purpose*; TAEGER, *Mensch*; HAGEN, *Wiederherstellung*; POKORNÝ, *Theologie*; GERBER, *Sauveur*. Die Gesamtzahl der Untersuchungen zur lukanischen Theologie hat W. Eltester schon vor mehr als 30 Jahren als „entmutigend groß“ (ELTESTER, *Israel* 77) beschrieben.

jeweiligen exegetischen status quo³ die soeben auf den neuesten Stand gebrachte Forschungsgeschichte F. Bovons⁴ einen guten Eindruck vermittelt.

Paradoxerweise haben viele dieser Untersuchungen – ungeachtet der bleibenden Erkenntnisse, die durch sie erbracht wurden – ihrerseits eine solche Vielzahl neuer Perspektiven auf den Text eröffnet und damit Fragestellungen induziert, die als Problem zuvor gar nicht erkannt waren, daß die Anzahl offener Fragen auf dem Feld der Ik Soteriologie an sich kaum abzunehmen scheint. Die Ausdifferenzierung des exegetischen Methodenspektrums in den letzten Jahrzehnten hat hier ein übriges bewirkt. Kein Kenner der Thematik wird deshalb bestreiten, daß wir uns auf dem Feld der Ik Theologie und insbesondere der Soteriologie nach wie vor einer stattlichen Anzahl ungeklärter und – um eine persönliche Einschätzung hinzuzufügen – auch spannender Fragen gegenüber sehen.

Dabei sind es nicht – wie man vielleicht erwarten würde – nur Details, die zur Debatte stehen, sondern auch Gesichtspunkte, von denen die Deutung des Doppelwerks in grundsätzlicher Hinsicht abhängt. Eine Auswahl muß hier genügen:

Welche Funktion haben die ersten beiden Kapitel des Evangeliums für das Werk als Ganzes? Ist ihre diesbezügliche *soteriologische* Funktion mit dem gleichzusetzen, was sie in anderer Hinsicht leisten? Wie verortet Lukas das mit der Sendung Jesu seinen Anfang nehmende Geschehen im Gesamt der „Heilsgeschichte“⁵? Wie kann der Verfasser mit Nachdruck davon sprechen, der auf Erden wirkende Jesus vermittele in der Begegnung mit ihm das „Heil“, wenn er es nicht in Beziehung zum Kreuzestod Jesu setzt? Was ist dieses „Heil“ überhaupt, das Sündern ebenso wie Kranken und Notleidenden zuteil wird? Was unternimmt Lukas, um von der Phase der irdischen Wirksamkeit Jesu in die Zeit überzuleiten, in der sich Jesus nicht mehr auf Erden, sondern entrückt im Himmel befindet? Ist das Heil nach der Entrückung Jesu überhaupt noch zugänglich, oder ist es bereits wieder Vergangenheit bzw. lediglich ferne Zukunft in der Parusie? Wie ist die auf Israel zugeschnittene Deutung des Heils als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen mit der Wendung zu den Heiden zusammenzubringen, die uns im Verlauf der Apg präsentiert wird? Ist damit nicht der Kontinuitätsgedanke durchbrochen? Welche soteriologische Stellung nimmt das Geschehen von Tod und Auferweckung Jesu ein? Läßt sich über die funktionale Bedeutung als Teil des göttlichen Heilsplans hinaus auch eine di-

3 Vgl. dazu die Forschungsberichte von RADL, Lukas-Evangelium; BOVON, Luke (1987); RESE, Lukas-Evangelium 2258–2328; GRÄSSER, Acta-Forschung 134–287; PLÜMACHER, Acta-Forschung 1–56.

4 Vgl. BOVON, Luke (2006).

5 Zu diesem Begriff s.u.

rekte Heilsbedeutung des Todes Jesu benennen? Die Reihe ließe sich noch eine Weile fortsetzen.

Für den in der Überschrift angeklungenen Zweifel – so viel ist klar – bleibt kein Raum: Die Ikonosoteriologie *ist*, gerade unter Voraussetzung der bereits geleisteten Arbeit, für die gegenwärtige Exegese weiterhin ein lohnendes Studienobjekt.

Neben thematischen Einzelfragen des eben genannten Typs soll es in dieser Untersuchung allerdings noch um ein weiteres, in gewissem Sinne übergeordnetes Thema gehen, nämlich um die Frage, ob es sich bei den Texten innerhalb des Doppelwerks, in denen vom göttlichen Rettungshandeln die Rede ist, nur um inkonsistente, heterogene Ansammlungen traditionell geprägter und redaktionell ergänzter Motive handelt oder ob hier ein planvoll agierender Theologe im Hintergrund steht. Mit anderen Worten: Legt Lukas der Abfassung seines Werkes eine sachlich konsistente soteriologische Konzeption zugrunde und läßt sich diese gegebenenfalls inhaltlich aus dem Text rekonstruieren? Erst wenn diese Frage geklärt ist, wird man auch das Problem der Soteriologie des dritten Evangelisten legitimerweise als beantwortet ansehen dürfen.

2. Arbeitsdefinitionen interpretationssprachlicher Begriffe

Vor Beginn der Untersuchungsarbeit ist es unabdingbar, Klarheit hinsichtlich der Verwendung einiger Begriffe zu schaffen, die Teil der allgemein gebräuchlichen und daher kaum zu umgehenden Interpretationsterminologie sind. Da es sich dabei nicht um quellsprachliche Begriffe handelt, kann ihr Inhalt nicht analytisch erhoben werden. Ungeachtet einer im Einzelfall vorausgegangenen innerwissenschaftlichen Rezeptionsgeschichte erhalten solche Begriffe ihren näheren Inhalt letztlich immer erst von demjenigen, der sie als Interpretationsterminologie zum Einsatz bringt. Der Verwendung von Begriffen wie „Soteriologie“, „Heilsgeschichte“ oder „Eschatologie“ geht unvermeidlich ein – wenn auch nicht notwendigerweise bewußt durchgeführter oder gar gegenüber dem Leser artikulierter – Akt der *Definition* voraus, in dem die Entscheidung zugunsten eines bestimmten Begriffsinhalts fällt. Ein grundsätzliches Argument gegen die Verwendung nichtquellsprachlicher Interpretationsterminologie läßt sich aus dieser Definitionsabhängigkeit meines Erachtens nicht gewinnen: Problematisch ist nicht die Verwendung interpretationssprachlicher Begriffe an sich, sondern ihre Verwendung ohne vorausgehende Klärung, ohne einen dem Leser gegenüber transparenten Definitionsakt.

Dieser Einsicht folgend, werde ich Definitionen für drei zentrale Interpretationsbegriffe der weiteren Untersuchung angeben. Dabei kann und muß es nicht um die Frage eines in jeder Hinsicht optimalen Begriffszuschnitts gehen. Danach zu suchen, mag aus systematischer Perspektive ein legitimes eigenständiges Ziel darstellen. Für unsere Zwecke ist dies aber nicht erforderlich. Alles, was wir benötigen, ist ein Begriffszuschnitt, der für die Arbeit am Text im Rahmen dieser Untersuchung tauglich ist.

2.1 „Soteriologie“

Der Begriff „Soteriologie“ läßt eine Klärung insofern besonders geraten erscheinen, als es sich dabei nicht nur um keinen quellen sprachlichen, sondern nicht einmal um einen im exegetischen Diskurs gebildeten, vielmehr um einen der systematischen Theologie entlehnten Terminus handelt. Daß es im Rahmen dieser Untersuchung nicht um die Erhebung einer Lehre vom Heil im systematischen Sinn gehen kann, ist aber von vornherein klar: Etwas derartiges ist im Lk Werk nicht zu finden. Was schon für Paulus gilt⁶, trifft erst recht auf eine Erzählung wie Lk-Apg zu: Theologische Systematik wird nirgends geboten. Das oben skizzierte Vorhaben, der Frage nach der Konsistenz Lk Soteriologie auf den Grund zu gehen, darf deshalb nicht in einem systematischen Sinn mißverstanden werden. Daß sich ein vollständig harmonisierbares, sachlogisch widerspruchsfreies Heilskonzept erheben ließe, ist von vornherein ausgeschlossen. Jeder diesbezügliche Versuch wäre zum Scheitern verurteilt und müßte zwangsläufig in Künstlichkeiten enden.

Wollen wir dem Text nicht Gewalt antun, werden wir uns deshalb damit begnügen müssen, die in der Analyse gewonnenen Befunde in Relation zueinander zu setzen und daraus, so weit es möglich ist, Schlußfolgerungen hinsichtlich der im Hintergrund stehenden Motive und Vorstellungen des Verfassers zu ziehen, im steten Bewußtsein der hermeneutischen Grenzen. Aus diesen Erwägungen heraus scheint mir folgende Definition des Soteriologie-Begriffs zielführend zu sein, da sie einerseits der Systematisierung Grenzen setzt, andererseits aber durch die Forderung nach Endgültigkeit und nach dem Bestehen einer Vollkommenheitsperspektive einen qualitativ profilierten Maßstab formuliert:

6 Vgl. CONZELMANN, Grundriß 172: „Paulinische Theologie ist kein theoretischer Entwurf, sondern sie kommt immer nur in der Anwendung, im Bezug auf die Situation in den Gemeinden zur Sprache.“

Arbeitsdefinition: „Soteriologie“

„Lukanische Soteriologie“ sei für die folgende Untersuchung definiert als Sammelbegriff für alles, was an Denkmustern, Überlegungen und Vorstellungen im Rahmen der Erzählung von Gottes Heilshandeln innerhalb von Lk-Apg zu Tage tritt.

„Gottes Heilshandeln“ sei dabei seinerseits definiert als Oberbegriff für all jenes direkte oder vermittelte Handeln Gottes gegenüber dem Menschen, das geeignet ist, dessen Gottesbeziehung auf eine neue Grundlage zu stellen, in diesem Zuge einschränkende und zerstörerische Aspekte seines Daseins mit endgültiger Wirkung zu beseitigen und ihn in eine vollkommen positiv gefüllte Existenz zu überführen.⁷

2.2 „Heilsgeschichte“

War bei „Soteriologie“ lediglich der genauere Begriffsinhalt festzulegen, so ist bei „Heilsgeschichte“ darüber hinaus die Tauglichkeit des Begriffs selbst heftig umstritten. Der schon vor längerer Zeit vorgebrachte Einwand G. Kleins kann allerdings durch die Antwort W. G. Kümmels als entkräftet gelten. Was von Klein mit den Thesen von der „Resistenz der Bibel gegen die Idee der Heilsgeschichte“⁸ bzw. von der „Resistenz der zentralen urchristlichen Konstruktion des Glaubens gegen die Idee der Heilsgeschichte“⁹ widerlegt wird, ist nicht der „heilsgeschichtliche“ Gedanke an sich, sondern lediglich ein spezielles Verständnis von „Heilsgeschichte“, bei dem vorausgesetzt ist, „Heilsgeschichte“ müsse im selben Sinne Geschichte sein wie die Universalgeschichte. Akzeptiert man diese Vorbedingung, so spricht u.a. die mangelhafte historische Nachweisbarkeit der „Heilsgeschichte“ – mit Blick auf das AT, „die Einsicht in die Diskrepanz zwischen dem alttestamentlichen *Zeugnis* und dem davon *Bezeugten*, zwischen textgewordenem *Bericht* und nicht einmal allem Bericht voraus- und zugrunde liegendem *Faktum*“¹⁰, für das NT, die Unmöglichkeit, die sachliche Einheit von AT und NT als theologisches Datum nachzuweisen¹¹ – gegen die Anwendung des Heilsgeschichtsbegriffes auf die biblische Theolo-

7 Vgl. dazu die allgemeine Fassung des Heilsbegriffs bei LARSSON, Heil und Erlösung III. Neues Testament, in: TRE XIV 616: „Mit Heil und Erlösung bezeichnet das Neue Testament ein Geschehen und zugleich einen Zustand, nämlich einerseits die Befreiung aus einer bedrückenden Wirklichkeit, andererseits die Hineinnahme in ein neues, erfülltes Dasein.“

8 KLEIN, Heilsgeschichte 4.

9 Ebd. 28.

10 Ebd. 4.

11 Vgl. ebd. 23.

gie. Auch der punktuelle Charakter der bezeugten Heilsereignisse läßt sich dann gegen ihre Gesamtcharakterisierung als „Heilsgeschichte“ ins Feld führen, „weil Geschichte durch Kontinuität konstituiert wird, eine lückenhafte Heilsgeschichte daher keine *Geschichte* des Heiles mehr wäre“¹². Die Bemerkungen, die speziell der paulinischen Theologie gelten, außen vor gelassen, kommt Klein letztlich zu dem Ergebnis, daß die ntl Theologie nicht nur faktisch keinen „heilsgeschichtlichen“ Zuschnitt habe, sondern diesen aus prinzipiellen Gründen auch gar nicht haben könne. Die Theologie müßte „jeden Versuch, sich einen gegen historische Verifikation immunen Gegenstand als Geschichte zu erschleichen, mit dem Verlust ihrer Wissenschaftlichkeit büßen“¹³. Deshalb habe „Heilsgeschichte theologisch nicht nur dem Desinteresse, sondern der Ächtung zu verfallen“¹⁴.

Gegen diese Schlußfolgerung hat W. G. Kümmel – meines Erachtens zu Recht – Widerspruch eingelegt. Das Kriterium der historischen Überprüfbarkeit der „Heilsgeschichte“ als solcher wird von ihm bestritten, indem er argumentiert, „daß nach neutestamentlicher Vorstellung nicht die Geschehnisse selbst, wie man sie als bloße Fakten beobachten kann, sich als Heilsereignisse erweisen ..., sondern daß erst die Glauben fordernde Verkündigung das Geschehene als Heils- oder Unheilsergebnis erkennen läßt“¹⁵.

Noch wichtiger ist aber der grundsätzliche Hinweis von Kümmel, daß der Begriff „Heilsgeschichte“ selbst keineswegs auf einer Linie mit der Universalgeschichte gesehen werden muß: „vor allem aber ist es falsch zu postulieren, daß das für menschliche Geschichte in der Hauptsache gültige Kennzeichen der Kontinuität auch dort vorausgesetzt werden müsse, wo von einer Folge göttlichen Handelns *in* der Geschichte gesprochen werden soll.“¹⁶ Zu diesem Ergebnis war ein Jahrzehnt zuvor bereits O. Cullmann gekommen: „Zwar verlaufen die Ereignisse, die die Heilsgeschichte ausmachen, auch in *chronologischer* Folge wie diejenigen der Geschichte. Aber während sich die letzteren nach der allgemein geschichtlichen chronologischen Reihenfolge ohne Unter-

12 KLEIN, Heilsgeschichte 19, unter Berufung auf F. Hesse. Vgl. dazu HESSE, Geschichte 12f: „Die Heilsgeschichte, also das theologisch Bedeutsame, ist mit dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte, die Religionsgeschichte eingeschlossen, gegeben; der Glaube Israels aber, der bestimmte Vorstellungen über den Ablauf der Geschichte hatte, ist auch ein Stück dieser Geschichte Israels, die in geheimnisvoller Weise die Heilsgeschichte in sich birgt ... Die Heilsgeschichte ist in, mit und unter der Geschichte Israels verborgen da.“ Daraus leitet sich nach Hesse ein theologischer Forschungsauftrag ab: „Die Geschichte des Volkes Israel als Gesamtgeschehen mit allen ihren Zügen ist das Objekt theologischer Forschung, denn in, mit und unter der Geschichte Israels ereignet sich die Heilsgeschichte, die in Jesus Christus als ihrem telos kulminiert.“ (ebd. 19).

13 KLEIN, Heilsgeschichte 28.

14 Ebd. 29.

15 KÜMMEL, Heilsgeschichte 450.

16 Ebd.

brechung abwickeln und dementsprechend auch ihre Darstellung lückenlos darüber berichtet, gehört es geradezu zum *Wesen* der biblischen Heilsgeschichte, daß sie vom historischen Standpunkt aus merkwürdige *Lücken* aufweist und sich ganz und gar sprunghaft abwickelt.“¹⁷

„Heilsgeschichte“ kann also auch so verstanden werden, daß der konstitutive Zusammenhang der zur „Heilsgeschichte“ zählenden Ereignisse aus der Universalgeschichte heraus in die Sphäre Gottes verlegt wird. Was die „Heilsgeschichte“ als solche eint, ist in diesem Fall, daß „darin derselbe Gott handelt, aus dem und zu dem alles geschieht“¹⁸.

Damit ist gezeigt, daß zumindest die *Möglichkeit* besteht, den Heilsgeschichtsbegriff so zu fassen, daß er nicht im offenen Widerspruch zur Grundgestalt biblischer Theologie steht. Ob sich seine Anwendung auf sämtliche ntl Schriften tatsächlich empfiehlt, müssen wir an dieser Stelle nicht beantworten. Einige grundsätzliche Argumente, die den Wert des Wortbestandteils „-geschichte“ vom Gedanken bestimmter Analogien zwischen Geschichte und Heilsgeschichte her verteidigen, hat Cullmann genannt¹⁹.

Wie man sich bei anderen Schriften auch entscheidet, für die Auseinandersetzung mit dem lk Doppelwerk scheint mir der Begriff „Heilsgeschichte“ in jeder Hinsicht geeignet zu sein. Wie wir noch sehen werden, artikuliert Lukas nämlich deutlich den Gedanken, daß die Einzelereignisse des göttlichen Heilshandelns als Konkretisierungen von Heil innerhalb der Geschichte einen übergeordneten inneren Zusammenhang besitzen, den man als göttlichen Heilsplan bezeichnen kann. Grundsätzlich in den Verheißungen der Schrift niedergelegt, gibt dieser Heilsplan eine bestimmte Ordnung, einen Duktus von Einzelereignissen vor. Mit ihrer Verwirklichung innerhalb der Geschichte geht diese Verbundenheit der im Heilsplan enthaltenen Ereignisse natürlich nicht verloren: Auch als Teil der Geschichte stehen sie weiterhin auf einer außerhalb der Geschichte liegenden Ebene miteinander in Beziehung, unabhängig von Verbindungen, die darüber hinaus *auch* geschichtsimmanent bestehen können (aber nicht müssen).

Dieses Szenario entspricht exakt der oben in den Zitaten bei Kümmel und Cullmann beschriebenen Möglichkeit, den Heilsgeschichtsbegriff zu fassen: Als Bezeichnung für jenen Zusammenhang der Einzelereignisse des göttlichen Heilshandelns, der durch Gott selbst vermittelt ist. Was also könnte dagegen sprechen, den Begriff „Heilsgeschichte“ in dieser Weise auf die lk Theologie anzuwenden?

17 CULLMANN, Heil 135.

18 KÜMMELE, Heilsgeschichte 450.

19 Vgl. CULLMANN, Heil 59f, der allerdings zu weit geht, wenn er pauschal konstatiert, daß „die Heilsgeschichte auch die Unheilsgeschichte mit einschließt“.

Einen Einwand aus einer ganz anderen Richtung, der sicher nicht leichtfertig übergangen werden darf, hat vor nicht allzu langer Zeit E. Reinmuth vorgebracht: Abgesehen von Überlegungen, die die ntl Texte selbst betreffen, sei „das Konzept heilsgeschichtlichen Denkens ... mit dem Scheitern einer geschichtstheologischen Bewältigung der fast gänzlichen Vernichtung der europäischen Juden an sein Ende gekommen“²⁰, was Reinmuth an einer Reihe von Stellungnahmen protestantischer Kirchengremien und Theologen zur Holocaustthematik zu illustrieren sucht. Das heilsgeschichtliche Denken zeige wesentlich „eine bipolare Struktur, die mit dem geschichtsimmanent gedachten Heil für die einen das Unheil der anderen impliziert. Da der Hauptstrang der christlichen Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments dessen geschichtstheologische Implikationen auf das erwählende Handeln Gottes an seiner Kirche konzentrierte, wurde damit Israel in der christlichen Heilsgeschichte gleichsam ortlos. Pointiert gesagt: Die christliche Heilsgeschichte ist die Unheilsgeschichte Israels gewesen.“²¹

Mit seiner Kritik an den von ihm zitierten Stellungnahmen ist Reinmuth sachlich natürlich im Recht, wenn diese die nationalsozialistische Judenvernichtung entweder in der Fixierung auf das eigene Schicksal völlig ausblenden oder sie als göttliches Gerichtshandeln, als Manifestation der Verwerfung Israels aufgrund der Ablehnung Jesu interpretieren. Die Frage ist nur: Bewegt sich solches Denken wirklich in „heilsgeschichtlichen“ Bahnen, wenn wir den oben anhand der Positionen von Cullmann und Kümmel skizzierten Begriffsinhalt zugrundelegen? Inwiefern impliziert die bleibende Beziehung der Heilsmanifestationen vermittelt des einigenden göttlichen Ursprungs „das Unheil der anderen“? Für Lukas werden wir im Verlauf der Untersuchung feststellen können, daß in seinem Denken gerade kein Platz für solche Polaritäten ist, daß bei ihm keine Rede davon sein kann, Israel würde „ortlos“. Vielmehr bildet es für die gesamte Heilsgeschichte jene Größe, die allein die Trägerin der Verheißungen sein kann, in der zu stehen Zugang zum Heil vermittelt. Was Reinmuth bekämpft, wenn er von heilsgeschichtlichem Denken spricht, ist also tatsächlich nicht der oben skizzierte Begriff „Heilsgeschichte“, sondern ein ganz bestimmtes Verständnis von „Heilsgeschichte“. Der Begriff wird aufgrund seiner *Rezeptionsgeschichte* verworfen.

Wäre es unter dieser Voraussetzung – so ließe sich fragen – nicht sinnvoller, statt des *Begriffs* die hinter den von Reinmuth zitierten Äußerungen stehende *Position* anzugreifen? Wäre es nicht angemessener, den Kampf um den legitimen *Inhalt* von „Heilsgeschichte“ zu führen, anstatt den Begriff pauschal zu verwerfen und damit auch solche Auffassungen zu treffen, die gar nicht ge-

20 REINMUTH, Historik 28.

21 Ebd.

meint sein können? Dann müßte man nicht von einem „Bankrott der ‚Heilsgeschichte‘“²², sondern richtiger vom Bankrott einer bestimmten Rezeptionsperspektive sprechen.²³

Für mich ergibt sich aus dem von Reinmuth Vorgetragenen jedenfalls kein zwingender Grund, den in mancher Hinsicht so gewinnbringenden und einleuchtenden Begriff „Heilsgeschichte“ aufzugeben – vorausgesetzt, es besteht Klarheit über seinen Inhalt:

Arbeitsdefinition: „Heilsgeschichte“

Der Begriff „Heilsgeschichte“ sei für die folgende Untersuchung definiert als Bezeichnung für die Interpretation einer innergeschichtlich nicht notwendigerweise chronologisch kontinuierlichen Ansammlung von Einzelereignissen als durch den gemeinsamen Ursprung in Gott geeinter Gesamtzusammenhang des göttlichen Heilshandelns.

2.3 „Eschatologie“

Auf die longe et late geführte Debatte um den Eschatologiebegriff in aller Ausführlichkeit einzugehen, würde wie bei den beiden bereits definierten Begriffen den Rahmen sprengen. Die Anschauungen reichen bei „Eschatologie“ bekanntlich von generalisierenden – um nicht zu sagen, inflationären – Verwendungen des Begriffs bis zu seiner völligen Zurückweisung.²⁴ Für unsere Zwecke genügt es wiederum, eine brauchbare Arbeitsdefinition anzugeben, mit der Klarheit geschaffen wird, was innerhalb dieser Untersuchung damit gemeint sein soll, wenn von „eschatologischen“ Ereignissen, von „eschatologischer“ Qualifizierung u.ä. die Rede ist.

Zur Orientierung seien dabei zwei konträre Positionen gegenübergestellt. In I. H. Marshalls Werk „Luke: Historian and Theologian“ findet sich folgende Einordnung des Eschatologiebegriffs: „Insofar as the events which must take place in the New Testament are regarded as fulfilling the prophecies of God’s final intervention in the world in the Old Testament, they may rightly be called eschatological, but since at the same time they are directed towards the redemption of God’s people they must also be regarded as part of redemptive

22 Ebd. 25.

23 Mit den in den Kapiteln II und III seiner Monographie entwickelten Gedanken hat Reinmuth selbst freilich einen anderen Weg beschritten.

24 Vgl. hierzu die Übersicht bei KLEIN, Eschatologie IV. Neues Testament, in: TRE X 270f, sowie die kritischen Anmerkungen von CULLMANN, Heil 60f.

history. There is no reason to differentiate between eschatology and redemptive history."²⁵

Dem diametral gegenüber steht H. Conzelmann mit seiner Position, der auf eine strikte Unterscheidung zwischen Eschatologie und Heilsgeschichte Wert legt. Diese Unterscheidung ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, daß Conzelmann den Begriff „eschatologisch“ ausschließlich für die Ereignisse im unmittelbaren Kontext des Weltendes reserviert. Beispielhaft zeigt dies seine Bemerkung zu Apg 2,17: Da Lukas generell „die ‚letzten Tage‘ zu einer längeren Epoche zerdehnt“²⁶ habe, sei der ausgegossene Geist nicht mehr als eschatologische Gabe zu verstehen²⁷.

Der Konflikt um die Frage, ob Lukas die Zeit des irdischen Jesus und die Zeit nach Pfingsten als eine „eschatologische“ Zeit versteht, hängt also nicht zuletzt vom vorausgesetzten *Inhalt* des Begriffs „Eschatologie“ ab. Von seiner eng gefaßten Definition ausgehend, *kann* Conzelmann in dieser Frage nur zu einem negativen Ergebnis kommen, Marshall wiederum nur zu einem positiven. Die Bedeutung einer klaren Begriffsdefinition dürfte damit klar geworden sein. Aber welcher Begriffsinhalt wäre dem lk Denken angemessener?

Zugunsten der Richtung, die Conzelmann mit seiner Auffassung einschlägt, scheint zunächst die Etymologie des Begriffs „eschatologisch“ zu sprechen. Ist es nicht naheliegend, nur das als „eschatologisch“ zu bezeichnen, was tatsächlich den letzten Dingen im engeren Sinne zuzuordnen ist, dem, was unmittelbar mit dem Ende zu tun hat?

Doch auch die Gegenseite hat gute Argumente: solche nämlich, die sich aus der lk Darstellung selbst speisen. Die Analyse von Lk 4,18–21 und 7,22 wird zeigen, daß hier klassische *endzeitliche* Erwartungen aufgegriffen werden und ihre Erfüllung in der *Gegenwart* proklamiert wird. Das Argument Conzelmanns kann hier nicht überzeugen: Warum σήμερον in 4,21 „bereits als historische Vergangenheit verstanden“²⁸ sein soll, ist nicht einzusehen. Lukas hätte kaum an vielen Stellen des Evangeliums das „Heute“ so betont²⁹, wenn es ihm um nicht mehr als die Betrachtung des „Damals“ ginge. Das entscheidende Argument, das die Brücke zum Begriff selbst schlägt, ergibt sich schließlich aus Apg 2,17–21. Gegen die LXX, die in Joel 3,1 μετὰ τὰῦτα liest, hat Lukas hier die Wendung ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις eingetragen³⁰ – in ein Schriftzitat, des-

25 MARSHALL, *Historian* 109.

26 CONZELMANN, *Mitte* 87.

27 Vgl. ebd.

28 Ebd. 94. Anders dagegen SCHÜRMAN, Lk I 233: „aktuelle Gegenwärtigkeit“.

29 Vgl. dazu Lk 2,11; 4,21; 5,26; 13,32.33; 19,5.9; 23,43.

30 Die von HAENCHEN, Apg 181; HOLTZ, *Untersuchungen* 7f, und wenigen anderen (vgl. ebd.) vertretene Ursprünglichkeit der Lesart μετὰ τὰῦτα, ist unhaltbar. Abgesehen vom eindeutigen

sen Funktion darin besteht, die gleichzeitig ablaufenden Pfingstereignisse zu interpretieren. Lukas selbst kann also den Pfingsttag zu den „letzten Tagen“ rechnen³¹ – einen Zeitpunkt, der aus seiner Sicht bereits Jahrzehnte zurückliegt, in dem er also sicherlich nicht einen unmittelbaren Vorboden des Weltendes gesehen hat.³² Damit verwendet Lukas selbst den Begriff ἔσχατος in einer Art und Weise, wie es eher der Fassung des Eschatologiebegriffs von Marshall als der von Conzelmann entspricht. Aufgrund dieser Beobachtung können wir eine Arbeitsdefinition angeben:

Arbeitsdefinition: „Eschatologie“

Der Begriff „Eschatologie“ sei für die folgende Untersuchung definiert als Bezeichnung für alles, was sich an Denkmustern, Überlegungen und Vorstellungen auf eine letzte Phase der Heilsgeschichte von unbestimmter Länge bezieht, deren Kennzeichen es ist, daß Gott in ihrem Verlauf den Vollendungszustand herstellen wird.

3. Zur Konzeption dieser Untersuchung

3.1 Grundsätzliches

Für eine Untersuchung, wie sie vor uns liegt, muß von Anfang an eine methodische Entscheidung getroffen werden: Man könnte sich eine bestimmte thematische Gliederung vorgeben, diese dann der Reihe nach abarbeiten – etwa die Themen Sünderrettung, Krankenheilung, Tod und Auferweckung Jesu, Taufe, Heiliger Geist, Heidenmission usw. – und dabei jeweils, von den bisherigen Untersuchungen ausgehend, in Abwägung der dort gebotenen Positionen zu einem eigenen Urteil finden. Der Vorteil dieser Methode mag sein, daß man kaum Gefahr läuft, einmal auf abseitige Pfade zu geraten. Der Rahmen bestehender Positionen vermittelt hier einen sicheren Hafen.

äußeren Befund – nur B 076 sa^{ms} bezeugen μετὰ ταῦτα – läßt sich die Bildung der Variante leicht als Angleichung an den LXX-Text erklären (vgl. METZGER, Commentary 256).

31 Vgl. CULLMANN, Heil 222; STEYN, Quotations 91–93; MENZIES, Pneumatology 216; WEISER, Apg I 92; JERVELL, Apg 142f.

32 Dabei ist GLÖCKNER, Verkündigung 157, zweifellos im Recht, wenn er differenziert: „So sehr für Lukas das Pfingstereignis eschatologische Bedeutung im Sinne der endgültigen Ermächtigung durch den Geist hat ..., so wenig ist es für ihn aber kosmisch-apokalyptisches Geschehen.“ Vgl. auch HAYA PRATS, Esprit 68.

Diese Sicherheit ist allerdings um einen nicht zu unterschätzenden Nachteil erkauft: Da dem Umfang jeder Untersuchung letztlich gewisse Grenzen gesetzt sind, verleitet die Methode dazu, im Ergebnis eine Art von Forschungsgeschichte mit persönlicher Note zu schreiben. An weiteren Forschungsgeschichten zur l.k. Theologie aber besteht meines Erachtens im Moment kein Bedarf. Gegenwärtig könnte jeder Versuch in diese Richtung bestenfalls das wiederholen, was F. Bovon unlängst auf annähernd 700 Seiten vorgelegt hat³³.

Im Folgenden werde ich deshalb einen anderen Weg beschreiten. Daß die einschlägigen Positionen der neueren und älteren Forschungsgeschichte so weit wie möglich zu ihrem Recht kommen werden, ist selbstverständlich. Allerdings wird dies im Zuge und im Rahmen der Arbeit am Text selbst geschehen, auf die ich das Hauptaugenmerk legen werde. Daß die vorhandene Literatur nicht *vollständig* erfaßt werden kann, muß dabei nicht betont werden. Nicht nur, daß allein der Versuch jeden vernünftigen Rahmen sprengen würde, auch der Fokus würde unvermeidlich von dem abgezogen, was den primären Gegenstand dieser Untersuchung darstellt, vom Text, von der Erzählung des l.k. Doppelwerks.

Entsprechend dieser Grundsatzentscheidung folgt die Untersuchung, soweit es sich als sinnvoll erweist, in ihrer Gliederung der vorgegebenen Struktur des l.k. Doppelwerks. Im Bereich des Evangeliums ist überhaupt eine perikopenorientierte Vorgehensweise das Nächstliegende. In der Apg, wo die relevanten Aussagen zu einzelnen soteriologischen Themenfeldern weiter verstreut sind, wäre eine solche Methode dagegen kaum durchzuhalten. Dementsprechend sind hier die Kapitel, unter Einbeziehung einer Vielzahl von Einzeltexten, stärker thematisch ausgerichtet. Die aus der Chronologie herausfallende Schlußstellung jenes Kapitels, das die Heilsbedeutung des Todes Jesu zu klären sucht, hat einen besonderen Grund: Diese Frage anzugehen, die – wie jedermann zugestehen wird – zu den schwierigsten innerhalb der l.k. Theologie gehört, erfordert eine möglichst umfassende Kenntnis der angrenzenden Felder l.k. Soteriologie, von der wir zumindest hoffen können, sie uns gegen Ende der Untersuchung am ehesten angeeignet zu haben.

33 Vgl. BOVON, Luke (2006).

3.2 Zur Textauswahl

3.2.1 Die Prinzipien

Die Fülle der Texte, die innerhalb des I k Doppelwerks für den oben definierten Soteriologiebegriff prinzipiell relevant sein könnten, ist atemberaubend. Nicht nur Dutzende von Wundergeschichten und Sünderrettungen, auch zahlreiche Redestoffe unterschiedlichster Gattung und Dimension bieten sich für eine Untersuchung an. Abgesehen davon könnte man fragen, ob mit der Aussage des Proömiums (Lk 1,1: διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων) die Thematik des Doppelwerks nicht insgesamt als eine soteriologische ausgewiesen ist³⁴. Als Textbasis einer Untersuchung der I k Soteriologie wäre dann die Gesamtheit aller Texte aus 52 Kapiteln Lukasevangelium und Apostelgeschichte vorgegeben. Sollte man der I k Soteriologie tatsächlich nur über den Umweg auf den Grund gehen können, eine Art von soteriologisch spezialisiertem Kommentar zum Doppelwerk zu erstellen, der den Text von Lk-Apg lückenlos abdeckt? Bereits eine erste Lektüre der Gesamterzählung wird den Leser mit der Einsicht zurücklassen, daß ein solches Vorgehen weder effizient noch erfolgversprechend wäre. Daß nicht jede soteriologisch relevante Perikope grundsätzlich neue Einsichten erschließt, ist eine vergleichsweise triviale Tatsache, ebenso, daß bestimmte Denkmuster und Vorstellungen, wenn sie mehreren Texten zugrunde liegen, in einigen von ihnen deutlicher faßbar werden als in anderen. Der beachtliche Aufwand einer vollständigen Untersuchung aller in Frage kommender Texte steht somit in keinem Verhältnis zum Ertrag, der davon zu erwarten wäre. Die Beschränkung auf eine überschaubare Zahl inhaltlich erstrangiger Texte schmälert bei geeigneter Auswahl die thematische Breite kaum, schafft aber den nötigen Raum, um die tatsächlich ausgewählten Texte ihrem Gehalt entsprechend detailliert unter die Lupe nehmen zu können.

Damit hängt alles davon ab, die Auswahl der vertieft zu untersuchenden Texte geeignet zu gestalten. Ein in der Vergangenheit bereits des öfteren beschrittener Weg besteht darin, sich hierbei an bestimmten Begriffen oder Begriffsgruppen der Quellsprache zu orientieren, was den Vorteil eines für den

34 Neben der Frage nach der Reichweite von Lk 1,1–4 – bezieht sich das Proömium auch auf die Apg? –, ist die Deutung von πληροφορεῖν entscheidend. Dafür, in diesem Verb den Erfüllungsgedanken mitzulesen, plädieren z.B. BOVON, Lk I 35; SCHÜRMAN, Lk I 5f; FITZMYER, Lk I 292f; HÜBNER, πληροφορέω, in: EWNT III 255; DELLING, πλήρης κτλ., in: ThWNT VI 308: „Die Aussage, daß diese Taten *zur Fülle gebracht* sind, unterstreicht offenbar ihre Bedeutung als heilschaffendes Gotteshandeln.“ Anders dagegen RADL, Lk I 28; BAUER WB, πληροφορέω (1347): „*die Ereignisse, die sich unter uns vollzogen haben*“.

Leser absolut transparenten Auswahlkriteriums mit sich bringt: Untersucht werden genau die Texte, die die vorab festgelegten Begriffe enthalten.³⁵

In dieser Reihenfolge durchgeführt, bringt dieses Vorgehen allerdings ein Problem mit sich, das sich gut an einem Beispiel demonstrieren läßt: Entscheidet man sich im Hinblick auf eine Untersuchung der Ik Soteriologie beispielsweise dafür, die Verwendung der Begriffe σώζειν, ἡ σωτηρία, ὁ σωτήρ und τὸ σωτήριον als Auswahlkriterium heranzuziehen, so wird man damit zwangsläufig einige Texte von der Untersuchung ausschließen, deren inhaltliches Gewicht für die Theologie des Ik Doppelwerks kaum zu bestreiten ist: Das gesamte 15. Kapitel des Lukasevangeliums enthält keinen der genannten Begriffe, ebenso Texte wie Lk 4,18–21; 5,17–26.27–32; 7,22; 23,42f oder Aussagen wie Apg 3,15f; 10,38; 26,17–20. Sollte eine Untersuchung der Ik Soteriologie wirklich ohne die Würdigung dieser Texte auskommen? Ist man aber der Meinung, die genannten Texte sollten doch miteinbezogen werden, so müßte offensichtlich das Kriterium der Textauswahl anders gefaßt werden. Zunächst könnte man dabei an eine entsprechende Erweiterung des Katalogs relevanten quellsprachlicher Begriffe denken. Doch nach welchen Kriterien sollte eine solche Erweiterung erfolgen? Daß es kein gangbarer Weg sein kann, gerade die Begriffe miteinzubeziehen, die in den „gewünschten“ Texten vorkommen, ist offensichtlich: Das Ergebnis wäre ein Zirkelschluß. Mit jedem anderen Maßstab der Begriffsauswahl aber ist unweigerlich der Weg hin zu einem nicht mehr quellen- sondern interpretationssprachlichen Kriterium beschritten, also zu einer im Vorfeld der Textanalyse anzusiedelnden *Definition* von Soteriologie.

Die Gefahr, auf diesem Weg Künstlichkeiten an den Text heranzutragen, ist grundsätzlich nicht von der Hand zu weisen. Allerdings lassen sich die Quellen dieser Gefahr – meiner Überzeugung nach – eindeutig identifizieren: Sie bestehen in einer nicht ausreichenden Transparenz des interpretationssprachlichen Definitionsvorgangs einerseits sowie einer fehlenden quellsprachlichen Rückbindung im Untersuchungsvorgang andererseits. Beides aber läßt sich vermeiden: Nicht nur der Definitionsvorgang selbst kann transparent gestaltet werden, auch das in der Definition inhaltlich Beschriebene steht selbstverständlich einer Überprüfung anhand der in den zu untersuchenden Texten begegnenden quellsprachlichen Ausdrucksformen offen. Beachtet man beides, so verliert der interpretationssprachliche Zugang weitgehend seine Problematik.

35 Vgl. dazu z.B. TAEGER, Mensch; RADL, Rettung; THROCKMORTON, σώζειν.

Den in meiner Untersuchung verwendeten Soteriologie-Begriff für den Leser transparent zu machen, habe ich mich oben bereits bemüht. Am Inhalt dieser Definition orientiert sich deshalb meine Textauswahl:

Die vertieft untersuchten Texte sind jene, die innerhalb des Rahmens, der durch den Soteriologie-Begriff vorgegeben ist, einzelne Aspekte am deutlichsten artikulieren, ohne daß damit ausgeschlossen wäre, daß diese prinzipiell auch aus der Analyse anderer Texte des Lk Doppelwerks gewonnen werden könnten. Kontrollinstanz für diesen Auswahlvorgang bleibt die Arbeit am Text: In der detaillierten Untersuchung der gewählten Einzeltexte muß jeweils gezeigt werden, daß hier von Soteriologie im Sinne der Definition die Rede ist. Die quellsprachlichen Begriffe kommen also durchaus zu ihrem Recht: Sie sind der analytisch zugängliche Prüfstein, an dem sich die Wohldefiniertheit des Soteriologiebegriffs erweisen muß.

3.2.2 Die Textauswahl im einzelnen

Für die Behandlung der im ersten Kapitel anstehenden Frage nach der kontextuellen Verortung der Sendung Jesu im Rahmen der Heilsgeschichte steht eine ganze Reihe von Texten zur Verfügung. Zu denken wäre vor allem an die Ankündigung der Geburt Jesu in Lk 1,28–38, die beiden Hymnen 1,46b–55 (Magnifikat) und 1,68–79 (Benediktus), die Botschaft des Engels in 2,11, die Prophezeiung Simeons 2,29–32.34b–35 und die Kommentierung des Wirkens Johannes des Täufers in 3,4–6. Als motivisch überaus reiche, in sich geschlossene Einheiten, lassen Magnifikat und Benediktus eine detaillierte Untersuchung in jedem Fall lohnend erscheinen. Die in Lk 1,28–38 enthaltenen christologischen Aussagen können von diesen beiden Texten aus erschlossen werden, so daß die Geburtsankündigung selbst nicht in gleicher Ausführlichkeit analysiert werden muß. Anders verhält es sich bei 2,11, dem Höhepunkt der Engelsbotschaft an die Hirten, ein Vers, der allein durch die Konzentration dreier zentraler christologisch-soteriologischer Begriffe eine ausführliche Würdigung verdient. Lohnend wäre zweifellos auch noch die Analyse von 2,29–32.34b–35 und 3,4–6. Zu bedenken ist allerdings, daß in beiden Texten gegenüber den zuvor genannten hauptsächlich der Aspekt der Heilsuniversalität hinzutritt. Da aber die Fragen nach dem Heilsvolk, nach der Wendung zu den Heiden und der Perspektive Israels gesondert im neunten Kapitel diskutiert werden, ist es sinnvoller, auch 2,29–32.34b–35 und 3,4–6 erst dort und nicht schon in Kapitel I zu behandeln.

Für das zweite Kapitel mit seiner Überschrift „Programm und Verwirklichung“ ist die Analyse der programmatischen ersten Verkündigungsszene Jesu

in Nazareth (Lk 4,18–21) thematisch vorgegeben. Als Gegenstück, dessen Verbindungen zu 4,18–21 seit langem anerkannt sind, bietet sich die Antwort Jesu auf die Anfrage des Täufers nach seiner Identität (7,18–23) für eine Untersuchung an. Die gesamte zweite Hälfte der Nazarethperikope (4,22–30) fällt dagegen nicht unter die Überschrift von Kapitel II. Ihre Analyse erfolgt deshalb ebenfalls innerhalb des neunten Kapitels.

Mit dem dritten und vierten Kapitel begibt sich die vorliegende Untersuchung auf das weite Feld konkreter Rettungserzählungen innerhalb des Lukasevangeliums. Kapitel III widmet sich zunächst der Frage der Sünderrettung. Vor allem aufgrund ihrer bedeutungsschweren Schlußlogien sind hier zweifellos die Zacchäuserikope Lk 19,1–10 und die in ein Symposion mündende Leviberufung 5,27–32 erstrangige Untersuchungskandidaten. Das im Rahmen der Zacchäuserikope begegnende Motiv des plötzlich grundlegend veränderten Lebenswandels motiviert einen Vergleich mit 7,36–50 und die Untersuchung der dort explizit thematisierten Zusammenhänge zwischen Sündenvergebung und sichtbarer Handlungsänderung. Die durch die Analyse dieser drei Perikopen gewonnenen Denkmuster laden schließlich dazu ein, sie anhand der vermutlich prominentesten Parabel des Evangeliums auf ihre Stimmigkeit zu überprüfen, dem Gleichnis 15,11–32. Neben diesen Texten ließen sich selbstverständlich noch weitere für eine Untersuchung der Ausgangsfrage heranziehen, beispielsweise das Gleichnis 18,9–14, die beiden anderen Gleichnisse in Lk 15, die Vergebungsbitten des Herrengebets in 11,4, die Kombination von Vergebung und Wunderheilung in 5,17–26 oder das Zwiegespräch Jesu mit dem reuigen Verbrecher am Kreuz (23,40–43). Mit Ausnahme der beiden letztgenannten ist allerdings keinem dieser Texte ein Aspekt zu entnehmen, der entscheidend über das hinausginge, was aus der Analyse der vier oben ausgewählten Perikopen gewonnen werden kann. Eine vertiefte Untersuchung brächte also keinen in Relation zum Aufwand stehenden Ertrag. Anders verhält es sich bei den Einheiten 5,17–26 und 23,40–43. Erstere eignet sich als Brücke zum Thema des vierten Kapitels („Heil und Heilung“) und wird deshalb als dessen Auftakt untersucht, letztere hat ihren Platz im Rahmen der Fragestellung des achten Kapitels („Die Zukunft des Heils“), wo sie zu ihrem Recht kommen wird.

Für das Thema des vierten Kapitels („Heil und Heilung“) ist die Masse potentieller Untersuchungsgegenstände scheinbar noch unübersichtlicher als in der Sünderrettungsfrage. Ein wenig täuscht dieser Eindruck allerdings. Von den zahlreichen Heilungswunder- und Exorzismusgeschichten des Evangeliums verfügt ein überraschend geringer Teil über Merkmale, die den begründeten Schluß zulassen, daß es um mehr als ein physisches Gesundes, daß es um „Heil“ im Sinne der oben vorgetragenen Soteriologiedefinition geht. Der Nachweis, daß wirklich einschränkende und zerstörerische Daseinsaspekte mit

endgültiger Wirkung beseitigt werden, daß eine *vollkommen* positiv gefüllte Existenz das Ziel ist, ist in vielen Fällen nicht zu führen. Zwei bei dieser Ausgangslage verbleibende Untersuchungskandidaten sind die oben bereits genannte Perikope 5,17–26, die eine Verhältnisbestimmung von Wunderheilung und Sünderrettung erlaubt, sowie die Einheit 17,11–19, die von der Reinigung von zehn Aussätzigen berichtet, von denen aber am Ende nur einer als „gerettet“ ausgewiesen wird. Daß 17,11–19 damit für eine Untersuchung dessen prädestiniert ist, was „echtes Heil“ von „bloßer Heilung“ unterscheidet, bedarf keiner weiteren Begründung.

Welche Texte im fünften Kapitel zur Untersuchung anstehen, erklärt sich aus dem Titel: Um die Gestaltung des Übergangs vom Lukasevangelium zur Apostelgeschichte zu untersuchen, sind Lk 24 und Apg 1 das vorgegebene Arbeitsfeld. Eine vollständige Analyse der hier begegnenden Perikopen ist allerdings für die Beantwortung der Fragestellung nicht erforderlich.

Die Frage nach dem „neuen Modus der Heilswirkung“ in der Zeit nach der Erhöhung Jesu, um die es im sechsten Kapitel geht, setzt naheliegenderweise dort an, wo dieser „neue Modus“ dem Leser zum ersten Mal präsentiert wird: in der Pfingstpredigt des Petrus, speziell in ihrem Schlußabschnitt Apg 2,38–40. Dessen ausführliche Untersuchung führt zu weiteren relevanten Texten, u.a. den vorangehenden Abschnitten der Pfingstpredigt, den Taufberichten der Apg und zurück bis zu der in Lk 3 geschilderten Wirksamkeit des Täufers.

Das siebte Kapitel nimmt, entsprechend seinem weitgefaßten Anliegen, die Präsenz einer Ik Namen-Jesu-Theologie in der Apg nachzuweisen, eine Fülle unterschiedlicher Texte in den Blick. Nach einer Durchsicht jener Passagen, die den Namen Jesu in Beziehung zur Verkündigung der Zeugen setzen, bildet die Untersuchung der in Apg 3,1–10 erzählten und im Anschluß bis 4,22 weiterverfolgten wunderhaften Heilung eines Gelähmten einen ersten Schwerpunkt. Von ihr ausgehend werden unter Einbeziehung einer Vielzahl weiterer Texte nacheinander die Rolle der Zeugen als Wundertäter, das Verhältnis der Wunder zum Verkündigungsauftrag, die Frage nach der Bewirkung des Wunders durch das Aussprechen des Namens, die Wirkung des ausgesprochenen Jesusnamens für den vom Wunder Betroffenen sowie schließlich das Verhältnis des wirksamen Namens zum Glauben an diesen Namen diskutiert. Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Frage nach der Bedeutung des Namens Jesu in der Sünderrettung. Zu deren Klärung werden die für diesen Aspekt relevanten Texte (Apg 10,43; 13,38f; 26,18) unter Würdigung des jeweiligen Kontextes untersucht.

Die „Zukunft des Heils“, um die es im achten Kapitel geht, kann in verschiedene Themenbereiche weiter untergliedert werden: Welche Haltung nimmt Lukas zu den allgemeinen Eschata ein, speziell zur Parusie und zur endzeitlichen Totenerweckung? In welchem Umfang finden sich bei ihm Motive

individueller Nachtodperspektiven? Die Haltung zur Parusie läßt sich u.a. durch synoptischen Vergleich mit den entsprechenden Aussagen in Mk ermitteln. Für die Frage der endzeitlichen Totenerweckung bieten sich Aussagen wie Lk 9,24; 14,14; 17,33; 20,35f; Apg 24,15 zur Untersuchung an, die den uneinheitlichen Charakter der diesbezüglichen Vorstellungen unter Beweis stellen. Zur Klärung der Frage, wie Lukas gezielt individuelle Formen der Nachtodperspektive ins Spiel bringt, könnte man zunächst an Texte wie das Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus (Lk 16,19–31) oder die Sadduzäerfrage (Lk 20,27–40) denken. In beiden Fällen entspricht die Länge der Texte allerdings nicht dem zu erwartenden Ertrag. Die Motivik beider Perikopen – so interessant diese für sich genommen auch ist – liefert über die lk Haltung zur individuellen Nachtodperspektive nur begrenzte Informationen. Erheblich lohnender ist da die Analyse zweier kurzer Texte, die deshalb schwerpunktmäßig untersucht werden, der redaktionellen Bearbeitung von Mk 13,13 in Lk 21,19 sowie der lk Sonderguteinheit Lk 23,39–43. Die dort gewonnenen Ergebnisse werden anschließend um das ergänzt, was sich zusätzlich aus 16,19–31 und 20,27–40 gewinnen läßt.

Im neunten Kapitel, das die Frage nach dem Gottesvolk als Heilsort stellt, wird zunächst in einem Durchgang durch das gesamte Doppelwerk die These erhärtet, daß Lukas das durch die Sendung Jesu erneuerte Israel als Heilsort der Juden darstellt. Besonders gewürdigt wird dabei die in Apg 2,38–41 sichtbar werdende dialektische Beziehung zwischen individueller und kollektiver Perspektive. Angesichts der ab Apg 6 immer stärker hervortretenden Verweigerung größerer Teile Israels gegenüber der Verkündigung der Apostel, wird anschließend die Frage diskutiert, zu welchen Mitteln Lukas greift, um die objektiv zu konstatierende Spaltung Israels als erfolgreiche Sammlung zu präsentieren. Neben der Würdigung des terminologischen Befundes wird hierzu vor allem die Aussage von Apg 3,23 untersucht. Für die sich daraus ergebende Frage nach der Zukunft des sich verweigernden Teils Israels ist zweifellos die Schlussszene der Apg, insbesondere das Jes-Zitat Apg 28,26f, das nächstliegende Untersuchungsobjekt und verdient eine ausführliche Analyse. Ein mindestens ebenso großes Kontinuitätsproblem wie die Ablehnung in Israel bringt die Wendung zu den Heiden mit sich. Daß Lukas diesen Schritt von Anfang an als Teil des Heilsplans ausweist, läßt sich gut anhand der Simeonsprophezeiung Lk 2,29–32 und der Beschreibung des Täuferwirkens in 3,4–6 aufzeigen. Texte wie Lk 24,44–48; Apg 1,8; 2,39; 3,25; 15,17f bestätigen im weiteren Verlauf fortwährend die heilsgeschichtliche Notwendigkeit der Wendung zu den Heiden. Die im Anschluß diskutierte Frage, ob Lukas die Ablehnung in Israel und die Wendung zu den Heiden in eine sachlogische Beziehung zueinander setzt, zerfällt in zwei Teilaspekte. Ob Lukas die Ablehnung in Israel auf die Einbeziehung der Heiden zurückführt, läßt sich gut anhand der zweiten Hälfte

der Nazarethperikope (Lk 4,22–30) diskutieren. Oder denkt Lukas vielleicht in die andere Richtung? Ist für ihn die Ablehnung in Israel womöglich die Bedingung, deren Erfüllung erst die Wendung zu den Heiden ermöglicht? Dieser Frage läßt sich durch die Untersuchung dreier Aussagen der Apg nachgehen, die in diese Richtung interpretiert werden könnten: der Erklärung, die Paulus und Barnabas gegenüber den „eifernden“ Juden im pisdischen Antiochien abgeben (13,46f), dem Fluchwort des Paulus an die sich verweigernden Juden von Korinth (18,6) und wiederum der Schlußzene der Apg in Rom (28,23–31). Auch eine Befragung des Gleichnisses Lk 20,9–16 auf eine solche Aussage hin erweist sich als lohnend. Für die Beantwortung der Frage, wie Lukas das Kontinuitätsproblem einer Ausdehnung des Heilsangebots auf die Heiden tatsächlich gelöst hat, fehlt damit noch ein Text, dessen ausführliche Untersuchung den Schlußpunkt des neunten Kapitels bildet, die Apostelkonventsszene Apg 15,6–29, insbesondere die Jakobusrede in den VV13–21.

Die Textauswahl für das zehnte und letzte Kapitel erfolgt wiederum in Entsprechung zur thematischen Untergliederung. Nach der Würdigung des Umstands, daß in fast allen zentralen soteriologischen Texten des Doppelwerks der Kreuzestod Jesu nicht thematisiert wird, diskutiere ich meine These der „unpolemischen Marginalisierung“, die das Motiv des stellvertretenden Sühnetodes bei Lukas meiner Meinung nach erfährt, an den hierfür relevanten Texten: den beiden Zitaten aus dem vierten Gottesknechtlied Lk 22,37b und Apg 8,32b–33 sowie der Perikope vom Rangstreit der Zwölf (Lk 22,24–27), die in ihrem Verhältnis zu Mk 10,35–45 untersucht wird. Daß Lukas dessen ungeachtet größten Wert darauf legt, den Kreuzestod in den Rahmen des göttlichen Heilsplans einzuordnen, wird – zunächst unter Vorstellung des Heilsplankonzepts insgesamt – anhand der zahlreichen hierfür relevanten Texte und Einzelaussagen (Lk 9,22.44; 12,50; 13,32f; 17,25; 18,31–33; 22,22.37; 24,7.26f.44–46; Apg 2,23; 3,18; 4,27f; 26,22f u.a.) dargestellt. Die weitergehende Frage, ob Lukas trotz seiner Haltung in der Sühnetodfrage auch eine *direkte* Heilswirkung mit dem Tod Jesu verbindet, führt über Texte wie Lk 24,26f; Apg 26,23 und Apg 4,10–12 schließlich zu den beiden in dieser Hinsicht erfolgversprechendsten Kandidaten, den Einsetzungsworten des Letzten Abendmahls (Lk 22,19.20) sowie jenem Vers aus der Abschiedsrede, die Paulus in Milet gegenüber den Ältesten der Gemeinde von Ephesus hält, in dem er davon spricht, Gott habe sich seine ἐκκλησία um des Blutes seines Eigenen willen erworben (Apg 20,28). Die Analyse und Diskussion beider Texte in der gebotenen Ausführlichkeit ermöglicht es schließlich, die lk Deutung des Todes Jesu abschließend zu bestimmen.

Kapitel I

Das Heil in seinem Kontext

Mit der Analyse einzelner Texte aus den ersten beiden Kapiteln des Evangeliums beginnt diese Untersuchung in einem Bereich, dessen Sondercharakter im Hinblick auf das restliche Doppelwerk unbestritten ist. In der Literatur wird Lk 1–2 als „Prolog“¹, „Präludium“², „Evangelium“³, „theological overture“⁴ bzw. „the theme which is to be elaborated in the ensuing ‚symphony of salvation‘“⁵ beschrieben – alles Formulierungen, in denen sich die Wahrnehmung einer Absetzung gegenüber dem widerspiegelt, was dann als Korpus des Evangeliums bzw. überhaupt des Doppelwerks verbleibt, den Kapiteln Lk 3–24 sowie der Apg. Von besonderer Art sind auch die soteriologischen Stoffe, die dem Leser in den ersten beiden Kapiteln des Evangeliums geboten werden. Neben der schieren Masse – ein flüchtiger Blick genügt, um zu erkennen, daß „das Kindheitsevangelium (Lk 1–2) von soteriologischen Ausdrücken überquillt“⁶ – sind es vor allem die deutlich jüdisch-traditionelle Färbung vieler Aussagen, der vielfache Rückgriff auf Motive der LXX, die Dominanz einer auf Israel zentrierten Perspektive, die ins Auge fallen.

Daß Lukas das Vorfeld der erzählerischen Entfaltung des Wirkens Jesu so und nicht anders gestaltet hat, ist für die Einordnung des soteriologischen Gesamtentwurfs von entscheidender Bedeutung. Das Heil, dessen Verwirklichung und Zugänglichkeit Lukas im Folgenden beschreibt, wird so, noch vor seiner inhaltlichen Füllung, bereits kontextuell verortet. Sein Vorzeichen soll die Heilsgeschichte Israels sein, dessen heilvolle Beziehung zu Jahwe. Sie soll dem, was Lukas über die Heilswirkung im Gefolge der Sendung Jesu zu sagen weiß, den Anknüpfungspunkt, die konzeptionellen Startbedingungen lie-

1 Vgl. RADL, Ursprung 40.

2 Vgl. SCHÜRMANN, Lk I 18.

3 Vgl. BUSSE, „Evangelium“ 176.

4 BOCK, Lk I 49, (mit Beschränkung auf Lk 1,5–2,40).

5 MARSHALL, Historian 97.

6 BOVON, Heil 64. Bestritten wurde die soteriologische Relevanz der ersten beiden Kapitel des Evangeliums bekanntlich von CONZELMANN, Mitte 9; ders., Apg 24: „sie [sc. die Geburtsgeschichte] spielt in der lukanischen Heilsökonomie keine Rolle“. Anders dagegen MARSHALL, Historian 97; SCHÜRMANN, Lk I 21, u.a.

fern.⁷ In der Anlage von Lk 1–2 zeigt sich damit schon zu Beginn des lk Doppelwerks ein Wesensmerkmal der Gesamtschrift, auf das wir noch an zahlreichen Stellen, besonders in der Apg, stoßen werden: das Verständnis der Heilsgeschichte als eines zwar in Phasen gliederbaren, in sich aber kontinuierlichen Prozesses, der nur als Ganzes angemessen verstanden werden kann, dessen Höhepunkt im Kommen Jesu in die Welt deshalb unter perspektivischem Ein-schluß seiner früheren Stadien zu deuten ist.

Die Frage, woran Lukas dabei im einzelnen denkt, an welche Elemente traditioneller Motivik er anzuknüpfen wünscht, soll Gegenstand dieses ersten Kapitels sein. Die Fülle in Frage kommender Aussagen mit teilweise wiederkehrenden Motiven läßt dabei die Beschränkung auf eine geeignete Auswahl ebenso zulässig wie geraten erscheinen. Als geschlossene Texteinheiten mit soteriologisch dominierter Thematik bieten sich vor allem die von Maria und Zacharias vorgetragenen Hymnen Lk 1,46b–55 und 1,68–79 an sowie ein Einzelvers mit einer singulären Häufung dreier „Hoheitstitel“, das Engelswort Lk 2,11.

1. Gott, der Retter seines Volkes (Lk 1,46b–55)

1.1 Überlieferung

In der Darstellung des Lukas erscheint das „Magnifikat“ – um bei der traditionellen Bezeichnung zu bleiben – als Lied Marias, das thematisch Bezug nimmt auf die in 1,30–33.35 an Maria ergangene Verheißung der Geburt Jesu durch den Engel⁸. Auf die Diskussion, ob die Einheit auf einer früheren Traditionsstufe vielleicht nicht mit Maria, sondern mit Elisabeth verbunden war⁹ oder überhaupt einem ganz anderen Kontext angehörte¹⁰, kann hier nicht näher eingegangen werden. Abgesehen von den Schwierigkeiten in V48, die zu einer Stellungnahme zwingen, dürfen wir mit I. H. Marshall sagen: „Our task is to interpret the hymn as a part of Luke and to ask what it says in its present context.“¹¹ Ist Maria erst durch die Hand von Lukas zur Sprecherin geworden, so haben wir von unserer Fragestellung her um so mehr allen Grund, die Einheit konsequent von ihrer Zuordnung zu Maria her zu interpretieren.

7 Vgl. BUSSE, „Evangelium“ 176: „Die Vorgeschichte hat der Autor verfaßt, um den Leser zu konditionieren, indem er dessen Vorverständnis und Denkhorizont *biblisch* erweitert.“

8 Vgl. SCHNEIDER, Lk I 55.

9 So z.B. RADL, Ursprung 299f. Anders dagegen MARSHALL, Magnificat 184: „a matter of unsupported conjecture“.

10 So z.B. BOVON, Lk I 82.

11 MARSHALL, Magnificat 186.

1.2 Form

Die Formfrage wird für 1,46b–55 im Detail unterschiedlich beantwortet. Die Literatur bietet Klassifizierungen wie „Hymnus“¹², „individuelles eschatologisches Danklied“¹³, „individuelles Danklied in Form eines Hymnus“¹⁴, הַמְּבָרָךְ ¹⁵, und sogar der Vergleich mit einer Opernarie findet sich¹⁶. Uns genügt hier der kleinste gemeinsame Nenner, der sichtbar wird: Sprache und Stil des Magnifikat ähneln unverkennbar dem, was in atl Psalmen begegnet¹⁷, wobei der Tenor durch die Motive Dank, Lob und frohe Erwartung bestimmt ist.

1.3 Struktur

Weit entfernt von einer allgemein akzeptierten Antwort ist die Frage nach der Struktur der Einheit.¹⁸ Keinem der bisher vorgeschlagenen strophischen oder chiasmatischen Gliederungsversuche dürfte es gelungen sein, sämtliche Schwierigkeiten zu beseitigen¹⁹.

Versucht man nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu gliedern, so ergibt sich eine Zweiteilung der Einheit, dergestalt, daß die ersten Verse – zumindest die VV46b–49a – eine Tat Gottes an Maria thematisieren, während in den VV51–55 die Perspektive geweitet erscheint, insofern dort vom göttlichen Handeln an Israel die Rede ist. Die Verbindung zwischen beiden Bereichen wird in jedem Fall innerhalb der VV49–51a hergestellt, ohne daß sich meines Erachtens ein einzelner herausragender „Scharniervers“ oder eine besonders ausgezeichnete Wendung als eindeutige Grenze ausmachen ließe. Eher wird das Thema schrittweise gewechselt: V49b erbringt mit dem Motiv der Heiligkeit des göttlichen Namens die nötige Wendung ins Grundsätzliche, auf deren Grundlage dann mit V50 explizit der Blick auf die Gesamtheit des gottesfürchtigen Volkes gerichtet

12 So BOVON, Lk I 83; RADL, Ursprung 282f.

13 SCHNEIDER, Lk I 55.

14 SCHMID, Lk 54.

15 Vgl. BEMILE, Magnificat 77.

16 Vgl. TANNEHILL, Magnificat 265.

17 Vgl. MARSHALL, Magnificat 184: „poetic in form, like the Psalms“. Vgl. auch die Parallelen zu einzelnen Psalmen, die LITWAK, Scripture 104–109, zusammengetragen hat.

18 Eine Zusammenstellung einiger Gliederungsversuche findet sich bei MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 162–170. Vgl. darüber hinaus RADL, Ursprung 276–279.

19 Dies gilt letztlich auch für den chiasmatischen Ansatz, den MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 166, vorschlägt: Die VV54f und VV46b.47 mögen formal den Rahmen der zwischen ihnen liegenden Verse bilden (so auch RADL, Ursprung 279), inhaltlich bieten die VV54f aber keinen Lobpreis wie die VV46b.47, sondern eine Deutung der VV51–53.

werden kann.²⁰ Vergleicht man V49a mit V51a, so zeigen sich auffällige Parallelen: Beide Aussagen beginnen mit ἐποίησεν, beide thematisieren Gottes macht- und kraftvolles Handeln. Der Aspekt, mit dem der Perspektivenwechsel eingeleitet wird, ist also derselbe, mit dem er seinen Abschluß findet. Was sich ändert, ist allein die jeweils in Blick befindliche Adressatenschaft des göttlichen Handelns. Auf solche Weise rückgebunden an die erste Liedhälfte, steht V51a – vielleicht zusammen mit V50b²¹ – wie eine Überschrift über dem Folgenden.

Sind diese Beobachtungen zutreffend, so leisten die VV49a–51a als Ganzes den Übergang hin zum zweiten Teil des Lieds. So wenig sich ein gewisser Neueinsatz mit V51a bestreiten läßt²² – die Unterbrechung der Folge von mit καί oder ὅτι eingeleiteten vorausgehenden Sätzen ist zweifellos ein wahrnehmbares Signal –, so deutlich ist andererseits, daß V51a dabei von Vorbereitungen profitiert, die schon mit V49 ihren Anfang nehmen.

1.4 Analyse der soteriologischen Aussage

1.4.1 VV46b–48a

Die ersten beiden Verse des Liedes (VV46b.47) thematisieren, was Maria zu ihren Worten bewegt, den Jubel über Gott, der sich ihr als Retter erwiesen hat, stilistisch als parallelismus membrorum gestaltet²³. Die Gottesbezeichnung κύριος (V46) trägt als übliche LXX-Terminologie²⁴ kaum spezielle Konnotationen. Um so signifikanter ist die Qualifizierung Gottes als σωτήρ (V47) – ein Begriff, der an keiner weiteren Stelle in Lk-Apg oder den anderen Evangelien auf Gott angewendet wird. Auch wenn die ganze Formulierung deutlich tradi-

20 So auch MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 162, die in diesen Versen jedoch „das Zentrum des ganzen um diesen Mittelpunkt angeordneten Textes“ (ebd. 167) sieht.

21 Grammatikalisch könnte V50b zu V51a gezogen werden (vgl. RADL, Ursprung 277f, unter Hinweis auf eine dadurch erreichte größere strukturelle Ausgeglichenheit des ganzen Abschnitts). Dagegen spricht allerdings die große Ähnlichkeit von V50 und Ps 102,17 LXX (vgl. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 60f, die allerdings Ps 102,11 LXX im Hintergrund vermutet. BALZ, φοβέω κτλ., in: ThWNT IX 208, wiederum glaubt, es werde Ps 102,13 LXX zitiert. So oder so demonstrieren alle drei genannten Verse aus Ps 102 LXX, daß es sich bei φοβούμενοι αὐτόν um eine Abschlußwendung handelt.). Zur Verbindung von Erbarmen und Gottesfurcht vgl. auch PsSal 2,33; 15,13.

22 Darauf weisen RADL, Ursprung 279; TANNEHILL, Magnificat 267f; BOVON, Lk I 89; SCHÜR-MANN, Lk I 70f, hin.

23 Vgl. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 155; ERNST, Lk 85.

24 Vgl. QUELL, κύριος, in: ThWNT III 1056–1058. Zu den zahlreichen Fällen, in denen das NT diese Terminologie aufgegriffen hat, vgl. FITZMYER, κύριος, in: EWNT II 815f.

tionelles Gepräge hat – sie erinnert insbesondere an Hab 3,18 LXX²⁵ –, wird man nicht übersehen dürfen, daß mit σωτήρ ein Begriff aus dem für Lukas so zentralen Wortfeld um σώζειν ins Spiel gebracht ist²⁶: Ist es in Lk 1,47 Gott, der „Retter“ genannt wird, so geht in 2,11 dieses Prädikat auf den soeben geborenen Jesus über, dessen irdische Sendung sich mit ζητήσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός (19,10) zusammenfassen läßt und der nach Auferweckung und Erhöhung als universaler σωτήρ (Apg 5,31) fungiert, als einzige Quelle der σωτηρία (4,12). Der Ursprung all dieser Heilswirklichkeit, so macht Lk 1,47 deutlich, ist gleichwohl in Gott selbst zu suchen. Er ist es, der in der Sendung Jesu seinem Volk zum Retter wird, ihm gebührt daher auch an erster Stelle der Lobpreis als σωτήρ.

Worin die göttliche Rettungstat an *Maria* (V47: μου) besteht, erklärt zunächst V48a unter deutlicher Paraphrasierung von 1Kön 1,11b LXX: Die Rettung besteht in der Annahme durch Gott²⁷, ausgedrückt im traditionellen Bild²⁸ des „gnädigen Ansehens“²⁹.

Schwierigkeiten bereitet allerdings das grammatikalische Objekt dieses Ansehens, die ταπείνωσις. „Dieser Ausdruck bezeichnet im biblischen Sprachgebrauch gewöhnlich die Erniedrigung und die Demütigung, das Elend und die Schande eines Menschen oder eines Volkes (z.B. Gen 16,11; Dtn 26,7; Ps 9,14; Neh 9,9; Jak 1,10).“³⁰ In Fällen wie Gen 29,32 LXX (διότι εἶδέν μου κύριος τὴν ταπείνωσιν) – und eben 1Kön 1,11 LXX –, wo einzelne Frauengestalten vom göttlichen „Ansehen“ ihrer ταπείνωσις sprechen, ist speziell die Überwindung von Unfruchtbarkeit im Blick.³¹ Auf Maria ist diese Bedeutung offensichtlich nicht anwendbar³²: Eine vorausgehende Unfruchtbarkeit ist nirgends

25 Die Ähnlichkeiten sind nicht zu übersehen: ἐγὼ δὲ ἐν τῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι, χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτήρῳ μου.

26 Vgl. RUSAM, Das Alte Testament 66.

27 Vgl. BALZ, ἐπιβλέπω, in: EWNT II 59.

28 Vgl. dazu neben 1Kön 1,11 LXX auch 9,16 LXX; Lev 26,9 LXX; Ps 101,18 LXX.

29 Vgl. SCHNEIDER, Lk I 57.

30 RADL, Ursprung 287.

31 Vgl. dazu auch 4Esr 9,45: „Et factum est post triginta annos, exaudivit deus ancillae tuae et perdidit humilitatem meam et addidit tribulationi meae ed dedit mihi filium.“ Vgl. zu dieser Stelle (sic! nicht 4Esr 7,45) KLEIN, Lukasstudien 103: „die Betonung der *Erniedrigung* [gehört] zur Darstellung einer Frau ..., die noch kein Kind geboren hat“.

32 Vgl. SCHÜRMANN, Lk I 73f; MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 197; GIESEN, ταπεινώω, in: EWNT III 803; RADL, Ursprung 291, der aus diesem Grund Elisabeth für die ursprüngliche Sprecherin des Magnifikat hält (vgl. ebd. 299), auf die das Motiv der überwundenen Kinderlosigkeit paßt (vgl. Lk 1,7). HIRSCH, Frühgeschichte II 173, setzt dies wie selbstverständlich voraus. Im Hinblick auf die lk Fassung urteilt RADL, Ursprung 337: „Das Widersprüchliche in V. 47.48a hat er [sc. Lukas] anscheinend in Kauf genommen ... Entscheidend ist für ihn, daß das Lied ansonsten gut zur Situation der Erfahrung von Gottes souveränem endzeitlichen Handeln paßt.“

angedeutet, und das Entscheidende ihrer „Annahme“ durch Gott, deretwegen sie alle Geschlechter preisen werden (Lk 1,48b), besteht nicht in der bloßen Tatsache ihrer Schwangerschaft, sondern in der zu erwartenden Geburt *Jesu* (VV42f)³³. Doch auch in einem allgemeineren Sinn wird nichts im Leben Marias sichtbar, was man als nunmehr überwundene Erniedrigung bezeichnen könnte³⁴. „In being chosen as the mother of the messiah Mary is hardly the prototype of those of *low degree (tapeinous)* who are advanced through the divine act of reversal in overthrowing rulers (v. 52).“³⁵

Angesichts dieser Schwierigkeiten gewinnt der traditionsgeschichtliche Erklärungsvorschlag an Plausibilität: Falls das Lied erst sekundär auf Maria übertragen wurde (s.o.), könnte ein im ursprünglichen Kontext passendes ταπεινότης – etwa für den Fall, daß dort Elisabeth die Sprecherin war – erst durch die Einfügung in den jetzigen Kontext zum erratischen Faktor geworden sein.

Warum Lukas die sich so ergebende Schwierigkeit nicht beseitigt hat, kann allerdings nur vermutet werden. Ausgeschlossen ist lediglich, daß er ταπεινότης τῆς δούλης αὐτοῦ als Ausdruck von „Armenfrömmigkeit“ interpretiert hat³⁶. Doch setzen wir voraus, daß Lukas selbst das Problem gesehen hat – hätte er den Begriff überhaupt so ohne weiteres streichen oder durch einen anderen ersetzen können? Die Rettungsaussagen in den VV47.49a erfordern im Grunde die Präsenz eines ihnen entgegengesetzten Motivs, einer wie auch immer gearteten „Not“, aus der jene Rettung erfolgen kann. Zudem läßt es die Formulierung von V52 (ὑψωσεν ταπεινούς) geraten erscheinen, den terminologischen Anknüpfungspunkt in Gestalt der ταπεινότης nicht durch Streichung zu

33 Vgl. PETZKE, Sondergut 40.

34 Anders dagegen BOVON, Lk I 88, der ταπεινότης auf die menschliche Distanz zu Gott ebenso wie auf eine Zugehörigkeit Marias „zu den sozial Armen in Israel“ bezieht. DIBELIUS, Jungfrauensohn 16, übersetzt mehrdeutig mit „niedriger Stand“. Will man die ταπεινότης Marias so verstehen (so auch PETRACCA, Gott 29f; BOCK, Lk I 150f, u.a.) – Hinweise auf eine niedrige soziale Stellung könnten neben der Geburt Jesu in der Krippe auch die Tauben als Opfertiere (2,24; vgl. Lev 12,8) liefern –, so müßte man freilich auch ihre Überwindung, die Rettung, von der in V47 die Rede ist, in diesem Kontext deuten. Vom Gesamtcharakter des Liedes her erscheint ein solches Verständnis aber wenig wahrscheinlich. Was hier besungen wird, ist nicht ein sozialer oder wirtschaftlicher Aufstieg Marias, sondern ein umfassender Heilsgewinn.

35 EVANS, Lk 174.

36 So dagegen LOHFINK, Lobgesänge 14f, der ταπεινότης mit „Armut“ übersetzt; ERNST, Lk 85f, u.a. SCHÜRMANN, Lk I 74; WIEFEL, Lk 58; FITZMYER, Lk I 367; KLEIN, Lukasstudien 103, deuten die Wendung als Demutsäußerung. Für MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 196, beschreibt der Mensch Maria hier seine evidente Distanz zur „heilvollen Souveränität Gottes“, angesichts der „die menschliche Existenz gar nicht anders als unter dem Vorzeichen der Niedrigkeit“ (ebd.) erscheinen könne. Zu Recht kritisiert wird diese Auffassung von RADL, Ursprung 290. Dem ist hinzuzufügen, daß Lukas der Gedanke der Armenfrömmigkeit überhaupt völlig fremd ist. Stellen wie Lk 4,18f; 6,20; 7,22 sprechen nicht von einer „Haltung der Armut“ (ERNST, Lk 86), nicht von einer spiritualisierten, sondern von wirklicher, materieller Armut, von sozialer Deklassierung.

zerstören. Und schließlich ist damit zu rechnen, daß Lukas, trotz der logischen Unstimmigkeiten, weiterhin an der Sichtbarkeit des Rekurses auf 1Kön 1,11 LXX interessiert war, die durch eine Streichung von ταπεινωσις und selbst durch eine Abänderung zu ταπεινότης verschleiert worden wäre.

Die einzige sichere Erkenntnis, mit der Lk 1,48 den Leser zurückläßt, ist damit die Einsicht in das Ergebnis, das Gerettet-Sein Marias, das sich aus der Heilszuwendung von Gott her ergibt.

1.4.2 VV48b.49a

Bevor die Beschreibung des Rettungsgeschehens mit V49a fortgesetzt wird, begegnet mit V48b ein durch ἰδοῦ sowie durch Tempus- und Subjektwechsel im Vergleich zu den VV48a.49a deutlich markierter Einschub³⁷, wiederum mit Anleihen an LXX-Terminologie³⁸. Seine Funktion besteht darin, die Berechtigung der nachfolgenden Aussage von V49a für den Leser plausibel zu machen. Daß man das Handeln Gottes an Maria als ποιεῖν μεγάλα bezeichnen kann (V49a), ist nur dann verständlich, wenn man die übergreifenden Zusammenhänge proleptisch mitbedenkt, die in zeitlicher und personaler Entgrenzung explizit erst später entfaltet werden. Auf sie weist V48b voraus.³⁹ „Alle Generationen“⁴⁰ werden Maria – wie der Leser ja aus eigener Erfahrung weiß – von nun an lobpreisen. Dies zeigt, daß Gottes Zuwendung zu ihr völlig angemessen als ein machtvoll beschriebenes Handeln beschrieben werden kann.

Nach dieser Klarstellung nimmt V49a die in V48a begonnene Begründung der Aussagen der VV46b.47 wieder auf.⁴¹ Die Motivik ist nun weniger vom Fürsorgegedanken und mehr vom macht- und kraftvollen Aspekt der Durchsetzung des göttlichen Heilswillens geprägt. Das ποιεῖν μεγάλα geschieht durch den δυνατός⁴². Gott, dem kein Ding unmöglich ist (V37: οὐκ ἀδυνατήσει ... πᾶν ῥήμα), bewirkt in der Empfängnis Marias die Sendung dessen, den er

37 Vgl. RADL, Ursprung 291; SCHNEIDER, Lk I 57.

38 Vgl. dazu Gen 30,13 LXX; Mal 3,12 LXX.

39 Vgl. MARSHALL, Magnificat 189; MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 168: „Damit kommt bereits im Eingang des Liedes Israel, das durch den Begriff der Geschlechter in seiner zukünftigen und dauerhaften Gestalt bezeichnet ist, als Zielpunkt des göttlichen Handelns in den Blick.“

40 Vgl. BAUER WB, γεναί (308).

41 Vgl. BOCK, Lk I 151; FITZMYER, Lk I 367.

42 δυνατός hat bei den Synoptikern mit Ausnahme von Lk 14,31 stets theologische oder christologische Bedeutung (vgl. ZMIJEWSKI, δυνατός, in: EWNT I 869). In der LXX dient der Begriff u.a. als Gottesbezeichnung (Ps 44,4.6 LXX; Zef 3,17 LXX; adjektivisch in Ps 23,8; 88,9 LXX; vgl. auch 2Makk 3,24: δυνάστης).

Mit ὄνομα greift V49b das traditionelle Motiv des שְׁמִי יְהוָה⁵⁰ auf, nimmt also gezielt auf die Offenbarungsseite Gottes Bezug, d.h. auf Gott selbst⁵¹ unter dem Aspekt seiner menschlichen Erkennbarkeit und Zugänglichkeit⁵². Dieser Name erhält in V49b das Attribut der Heiligkeit.⁵³ Eine Verbindung der „Heiligkeit“ Gottes bzw. der seines Namens mit seinem heilsmächtigen Handeln an Israel findet sich in den Psalmen⁵⁴, sehr deutlich auch bei Deutero-Jesaja⁵⁵. Im Ausdruck וְשֵׁם יְהוָה לֵב יִשְׂרָאֵל wird hier die „Heiligkeit“ als eigentlich „innerstes verborgenes Wesen“⁵⁶ der dem Volk gegenüberstehenden Person Gottes⁵⁷, unter Zurücktretten des Gerichtsgedankens⁵⁸, konsequent zum Anknüpfungspunkt einer Heilsperspektive ausgebaut⁵⁹. Liest man Lk 1,49b vor diesem Hintergrund, so interpretiert καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ das Heilsereignis, um das es geht, als Manifestation der Heiligkeit des göttlichen Namens, als Offenbarungswirklichkeit dessen, was Gott in seinem Innersten ausmacht.

Daß die Heiligkeit Gottes Heilsimplikationen besitzt, bestätigt im Anschluß V50a. Seiner Prägung durch die LXX nach steht ἔλεος dabei für die „gnädige und schöpferische Treue Gottes“⁶⁰. Die Zuwendung zu Maria ist also als ein Akt der Treue des geschichtsmächtigen Gottes gegenüber seinem Volk zu verstehen.⁶¹ Wie sehr ἔλεος dabei von der Bedeutung des hebräischen רַחֲמִים geprägt ist, demonstrieren die folgenden VV51–53: Während die Profangräßigkeit bei ἔλεος in erster Linie den *Affekt* des Mitleids, des Erbarmens, wahrnimmt⁶², bezeichnet רַחֲמִים „stets auch die aus dieser Gesinnung fließende Tat“⁶³. Das Erbarmen Gottes, von dem hier die Rede ist, ist also ein Erbarmungs-*Han-*

-
- 50 Zur begriffsgeschichtlichen Entwicklung von שְׁמִי יְהוָה vgl. BIETENHARD, ὄνομα κτλ., in: ThWNT V 254–258. Von den 864 atl Vorkommen von שְׁמִי (zuzüglich zwölf Belegen für das aramäische שְׁמִי) entfallen 87, also ziemlich genau ein Zehntel, auf die Wendung שְׁמִי יְהוָה (vgl. die Wortstatistik bei WOUDE, שְׁמִי, in: THAT II 937).
- 51 Vgl. RUCK-SCHRÖDER, Name 161, zu Lk 1,49: „Der ‚Name Gottes‘ ist hier Ausdruck für Gott selbst.“
- 52 Vgl. SCHMIDT, Gebote 79: „So ist der Name die offenbare, Israel zugewandte Seite Gottes.“; BOVON, Lk II 126: „Gott in Kommunikation mit dem Außen“; MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 200; HARTMAN, ὄνομα, in: EWNT II 1270: „Wer Gottes Namen kennt, kennt Gott, oder besser, soviel von Gott, wie er offenbart.“
- 53 Vgl. dazu die fast identische Formulierung in Ps 110,9c LXX sowie in Ps 102,1 LXX.
- 54 Vgl. dazu Ps 71,22; 89,19; 103,1f; 111,9.
- 55 Vgl. RINGGREN, שְׁמִי, in: ThWAT VI 1195; PROCKSCH, ἅγιος κτλ., in: ThWNT I 94.
- 56 PROCKSCH, ἅγιος κτλ., in: ThWNT I 93.
- 57 Vgl. ebd. 92f.
- 58 Zur Verbindung des Gerichtsmotivs mit der Heiligkeit Gottes vgl. etwa Jes 5,16; 10,17; 30,15f.
- 59 Vgl. dazu Jes 41,14; 43,3.14; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5; 57,15. Vgl. auch Jes 10,20; 29,19; Hos 11,9.
- 60 STAUDINGER, ἔλεος, in: EWNT I 1049.
- 61 Vgl. SCHÜRMANN, Lk I 75: „Gottes ... gnädiges und treues Heilshandeln“.
- 62 Vgl. BULTMANN, ἔλεος κτλ., in: ThWNT II 474f.
- 63 ZOBEL, רַחֲמִים, in: ThWAT III 56. Vgl. auch SCHÜRMANN, Lk I 75; RADL, Lk I 82.

deln. Durch εἰς γενεὰς καὶ γενεάς⁶⁴ öffnet sich der Blick zum zweiten Mal nach V48b „auf die endlos offene Zukunft“⁶⁵. Was in der Zuwendung zu Maria seinen Anfang nimmt, wird also Bestimmungsfaktor der gesamten weiteren Heilsgeschichte sein, die sich insgesamt als ein nicht endendes Erbarmungshandeln Gottes darstellen wird.

In der Frage, ob V50b besser mit V50a oder mit V51a verbunden werden sollte, ist es meines Erachtens die große Ähnlichkeit des ganzen V50 mit Ps 102,17 LXX, die letztlich den Ausschlag gibt (s.o.): V50 ist als Einheit zu sehen. „Ihn fürchten“ meint dabei zunächst nichts anderes als die allgemein angemessene Lebenshaltung Gott gegenüber, im Sinne von „Ehrfurcht haben“⁶⁶, „Frömmigkeit besitzen“⁶⁷. Im Rahmen von Ps 102 LXX besitzt φοβούμενοι αὐτόν dementsprechend keinerlei heilsuniversalistische Konnotationen. Der Leser des Lukasevangeliums aber wird kaum umhinkönnen, in der Wendung zumindest auch eine Anspielung auf die universale Perspektive des Heils zu sehen⁶⁸: Die Terminologie der Apg bezeugt deutlich die Präsenz einer formelhafte Sprechweise von den φοβούμενοι τὸν θεόν⁶⁹ bzw. den σεβόμενοι τὸν θεόν⁷⁰ als einer „Bezeichnung der heidnischen Anhänger jüdischen Glaubens, die der urchristlichen Mission offenstehen“⁷¹.

So gesehen ist V50b der zweite Teil der von V50 insgesamt geleisteten Perspektivenöffnung: Der Universalisierung auf zeitlicher Ebene (V50a) wird nun diejenige auf sozialer Ebene zur Seite gestellt. Das göttliche Erbarmungshandeln hat in jeder Hinsicht eine universale Ausrichtung: Es betrifft potentiell alle Menschen in allen künftigen Zeiten.

64 Vgl. dazu Ps 48,12; 60,7 LXX. Ps 135 LXX bringt 28 mal die formelhafte Wendung ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ. Vgl. auch die zahlreichen Belege für ähnliche Wendungen bei RADL, Ursprung 277. Das Fehlen eines LXX-Vorbilds für eine Pluralbildung schlägt sich in den Varianten zu Lk 1,50 nieder. KLAUCK, Gottesfürchtige 136, wirft die Frage auf, ob Lukas die singuläre Pluralbildung vielleicht deshalb verwendet, um das mit φοβούμενοι αὐτόν prä-sente heilsuniversalistische Motiv zu verstärken.

65 RADL, Ursprung 277. Zum temporalen Verständnis von εἰς γενεὰς καὶ γενεάς vgl. BLASS-DEBRUNNER §493.2: „mehr ‚auf viele Geschlechter hinaus‘ als ‚für jedes Geschlecht“.

66 BAUER WB, φοβέω (1721) (i.O. hervorgehoben). Vgl. auch SCHÜRMAN, Lk I 75.

67 Vgl. BALZ, φοβέομαι, in: EWNT III 1031f: „umfassend ... Frömmigkeit und sittliches Leben Israels“.

68 Vgl. BOVON, Lk I 89: „Der Text schaut über die Grenzen des jüdischen Volkes hinaus zu den Heiden“; KLAUCK, Gottesfürchtige 139; RUSAM, Das Alte Testament 66.

69 Nicht zufällig begegnet der Ausdruck mehrmals innerhalb der Korneliusperikope (Apg 10,2. 22.35). In 13,16.26 dient er als verfestigte Bezeichnung für den Stand der „Gottesfürchtigen“.

70 Vgl. dazu Apg 16,14; 18,7. In 13,50; 17,4.17 ohne τὸν θεόν.

71 BALZ, φοβέω κτλ., in: ThWNT IX 209. Vgl. auch ders., φοβέομαι, in: EWNT III 1031f.

1.4.4 VV51–53

Dem Bild der freundlich-erbarmungsvollen Zuwendung folgen mit dem Wechsel zu V51 nun Motive mit deutlich dramatischeren Zügen. Für κράτος vermittelt der ntl Befund einen Eindruck vom grundsätzlichen Charakter des Begriffs, der fast ausnahmslos auf Gott oder Christus angewandt wird⁷². Wo von Gott die Rede ist, zeigt sich hier das Bild eines „gewaltigen, wenn nicht kriegerischen Herrschers“⁷³. Parallelen zur Verbindung von Gottes κράτος mit der Erhöhungs- und Erniedrigungsthematik der VV51b–53 finden sich in der atl Tradition etwa in Ijob 12,14–25 LXX; Jes 40,23–31 LXX. Beide Male bringt der Begriff die nicht in Frage zu stellende Überlegenheit der göttlichen Macht zum Ausdruck⁷⁴. In Lk 1,51a wird dieser Aspekt durch ἐν βραχίονι⁷⁵ noch verstärkt⁷⁶, ein Motiv, dessen primäres Assoziationsfeld das Rettungshandeln Gottes im Exodusgeschehen ist⁷⁷.

Alles in allem ergibt V51a damit eine passende Überschrift für das Folgende⁷⁸. Hier wird zunächst „allgemein Gottes machtvolles Handeln gerühmt“⁷⁹, dem die in den VV51b–53 geschilderten grundstürzenden Umwälzungen dann als Konkretisierungen jener gewaltigen Macht Gottes gegenüberstehen, die ihre heilsgeschichtliche Dimension bereits im Exodusgeschehen bewiesen hat.

Die VV51b–53 bestehen aus insgesamt fünf Einzelaussagen, von denen die letzten vier (VV52–53) einen klaren chiasmischen Aufbau zeigen. Diesem Komplex steht V51b in einer gewissen Unverbundenheit voran.⁸⁰ Bedenkt man zu-

72 Vgl. dazu Eph 1,19; 6,10; 1Tim 6,16; 1Petr 4,11; 5,11; Jud 25; Offb 1,6; 5,13. Nur in Hebr 2,14 ist vom κράτος τοῦ θανάτου des Teufels die Rede. Im Bereich von Lk-Apg und den anderen Evangelien begegnet der Begriff nur noch in Apg 19,20.

73 OSTEN-SACKEN, κράτος, in: EWNT II 780.

74 In Apg 19,20 ist es dieses κράτος des Herrn, das dem Wort zu unaufhaltsamem Wachstum verhilft (mit OSTEN-SACKEN, κράτος, in: EWNT II 781, beziehe ich τοῦ κυρίου auf κράτος, nicht auf ὁ λόγος. Anders dagegen MICHAELIS, κράτος κτλ., in: ThWNT III 907, u.a.).

75 Vgl. hierzu speziell Ps 88,11 LXX: σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον καὶ ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου.

76 Vgl. BALZ, βραχίον, in: EWNT I 545; SCHLIER, βραχίον, in: ThWNT I 638.

77 Vgl. dazu Ex 6,1.6; 15,16 LXX; Dtn 3,24; 7,19; 26,8 LXX; 4Kön 17,36 LXX; Jes 63,12 LXX; Jer 39,21 LXX u.ö. Daran anknüpfend wird der „Arm“ Gottes auch auf den „zweiten Exodus“ angewandt (vgl. Ps 98,1; Jes 40,10 u.ö.). Im Zusammenhang der Herbeiführung endzeitlichen Heils ist in Jes 51,5 vom „Arm“ Gottes die Rede. Zum Gebrauch der Wendung in weiteren Kontexten vgl. SCHLIER, βραχίον, in: ThWNT I 638. Daß Lukas den Zusammenhang mit der Exodusthematik kennt und schätzt, zeigt Apg 13,17.

78 Vgl. SCHMID, Lk 55.

79 RADL, Lk I 83.

80 Gegen den vielfach beschrittenen Weg, den ganzen V51 als weiteres antithetisches Paar aufzufassen (so etwa BOVON, Lk I 90; GODET, Lk 74, u.a.), spricht sowohl die zu V51b nicht passende Allgemeinheit der Aussage von V51a als auch die oben dargestellte Beziehung von V51a zu V49a.

dem, daß in V51b von der inneren Haltung, in den VV52–53 dagegen von den äußeren Bedingungen des menschlichen Lebens die Rede ist, dürfte die Funktion von V51b wohl in der eines perspektivischen Korrektivs gegenüber dem bis zu diesem Zeitpunkt ausschließlich heilsbezogenen Aussagegehalt des Liedes zu suchen sein: Das Erbarmen Gottes gilt den φοβούμενοι αὐτόν, nicht aber den ὑπερήφανοι διανοία καρδίας αὐτῶν. Da letztere in ihrem Hochmut die Gottesbeziehung Israels beschädigen, sind sie in gewissem Sinn sogar mit äußeren Feinden vergleichbar (Ps 88,11 LXX) und müssen wie diese zum Heil Israels zerstreut⁸¹ werden⁸².

Damit ist bereits angedeutet, wo die Grenzen der Aussage von V51b liegen. Die Zerstreung der ὑπερήφανοι ist eine *Randbedingung* des Heils, nicht mehr. Ihre Notwendigkeit ergibt sich schlicht aus dem Vorhandensein von ὑπερήφανοι, ohne daß damit eine gleichberechtigte Perspektive des Gerichts neben der des Heils eröffnet wäre. Die soteriologische Grundausrichtung des Magnifikat bleibt unangetastet. Eigentliches Thema ist weiterhin Gottes aktive „Entscheidung zugunsten der Kleinen“⁸³. Wenn die Hochmütigen dabei zu Fall kommen, dann deshalb, weil das Heil in Gestalt der Erhöhung der Erniedrigten anders nicht verwirklicht werden kann.⁸⁴ Der Untergang der Hochmütigen *an sich* hat „keine erlösende Bedeutung“⁸⁵.

Nach dieser Klarstellung kann die bereits erwähnte chiasmische Konstruktion der VV52–53 die konkrete Bedeutung des ποιεῖν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ entfalten. Was hier beschrieben wird, ist nichts anderes als eine politische (V52)⁸⁶ und soziale (V53)⁸⁷ Dimensionen in sich vereinigende „Revolution, die von Gott kommt“⁸⁸ und eine völlige Umkehrung der bisherigen Vorzeichen der Welt mit sich bringt. Die Begrifflichkeit von V51a war also angemessen: Solches kann nur die „Macht Gottes ..., der sich niemand widersetzen kann“⁸⁹, vollbringen.

81 SCHÜRMANN, Lk I 76, weist darauf hin, daß διασκορπίζειν den verfestigten Sprachgebrauch der LXX für das Zerstreuen der Feinde Gottes aufgreift (vgl. z.B. Num 10,34 LXX).

82 Vgl. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 204. Vgl. dazu Ps 35,12f; 93,2 LXX u.ö.

83 BOVON, Lk I 90.

84 Vgl. DUPONT, Magnificat 342: „Dieu ne peut pas mettre sa force au service de sa miséricorde envers les humbles et les faibles sans que cette force entre en conflit avec celle des grands de ce monde“.

85 GLÖCKNER, Verkündigung 51.

86 Vgl. GIESEN, ταπεινός, in: EWNT III 798: „Im Magnifikat sind die ταπεινοί die *Niedrigen* (Lk 1,52), denen die Mächtigen gegenüberstehen.“

87 Auch an anderer Stelle verwendet Lukas ἐμπιπλάνασι als Ausdruck für Sättigung. Dabei bleibt die Bedeutung nie im Profanen. Vgl. dazu Lk 6,25; Apg 14,17.

88 SCHÜRMANN, Lk I 76.

89 MICHAELIS, κράτος κτλ., in: ThWNT III 907.

Wie schon die Zerstreuung der Hochmütigen ist auch der Sturz der Mächtigen⁹⁰ nicht als eigenständiges Ziel im Blick. Daß die Erhöhung der Niedrigen das Ende der bisherigen Herrschaftsverhältnisse voraussetzt, ist schlicht ein Gebot der Sachlogik.⁹¹ Und so trägt schließlich auch das Leer-Ausgehen der Reichen kein besonderes Gewicht. Als traditionelles Motiv⁹² liefert es in erster Linie den Kontrast für die Sättigung der Hungernden.⁹³ An eine Pauschalverurteilung aller Reichen und Mächtigen denkt Lukas ohnehin nicht. Nirgends gibt es Anzeichen dafür, daß er Reichtum an sich für verwerflich hielte. Zum Übel wird Reichtum erst durch falschen Gebrauch.⁹⁴

Die Funktion der VV52a.53b scheint daher eher die einer warnenden Mahnung an die Reichen und Mächtigen zum rechten Umgang mit Vermögen und Einfluß zu sein: Würden sie beides gerecht gebrauchen, dürfte es gar keine Hungernden und Niedrigen geben! Im Mittelpunkt aber steht, was auch strukturell das Zentrum des chiasmatischen Gebildes darstellt, die Heilszusage an Erniedrigte und Hungernde.⁹⁵

Bei den beiden Begriffen „Niedrigkeit“ und „Hunger“ deutet nichts darauf hin, daß sie in einem übertragenen, spiritualisierten Sinn zu verstehen wären. Bei den ταπεινοί geht es also nicht um die, die sich für niedrig halten, nicht um die Demütigen⁹⁶, sondern um die, die objektiv niedrig sind, die sich in einer realen „schmachvollen Notlage“⁹⁷ befinden, so wie es der Verwendung des Begriffs an zahlreichen Stellen in der LXX entspricht⁹⁸. Auch ὑποῶν ist deshalb zunächst einmal ganz wörtlich aufzufassen. Als logisches Gegenteil von ταπεινοῶν bedeutet es nichts anderes als die Beendigung des Zustands der ταπεινώσις. Soweit diese in einer realen und bedrohlichen Notlage besteht, wird der Mensch durch die Erhöhung aus dieser Lage befreit. Die Existenzgrundlage,

90 Auch dieses Motiv hat eine Vorgeschichte in der Tradition: Vgl. dazu Ijob 12,19 LXX; Sir 10,14; Ez 21,31 LXX.

91 Vgl. SCHÜRMAN, Lk I 76.

92 Vgl. z.B. 1Sam 2,5.

93 Vgl. ERNST, Lk 87.

94 Vgl. MARSHALL, *Historian* 143: „Luke does not present poverty as an ideal in itself, nor wealth as intrinsically evil.“; CONZELMANN, *Mitte* 218: „Von einem Armutsideal ist weder im Evangelium noch in der AG zu reden.“ Der deutlichste Beweis hierfür ist die Gestalt des Zacchäus in Lk 19,1–10: Als reicher Oberzöllner bleibt er ein wohlhabender Mann, auch wenn er die Hälfte seines Vermögens den Armen gibt und den Übervorteilten ihr Geld mehrfach zurückerstattet (V8).

95 Vgl. ERNST, Lk 87.

96 So dagegen MARSHALL, *Magnificat* 190: „the humble will refer to the people of Israel and more strictly to the pious members of the people“; LOHFINK, *Sammlung* 26.

97 RADL, *Ursprung* 290.

98 Vgl. Ps 9,38f; 73,21 (ταταπεινωμένος); 81,3 LXX; Sir 13,21; Am 8,6 LXX. An fast all diesen Stellen finden sich neben ταπεινός weitere verwandte Begriffe wie πτωχός, ὄρφανός usw. Vgl. auch die dramatische Parallelisierung von ταπεινώσις mit den „Toren des Todes“ in Ps 9,14 LXX.

das Leben im eigentlichen Sinne, wird damit zurückgegeben⁹⁹. Die Legitimität dieses Vorgangs verdankt sich allein der Tatsache, daß die Erhöhung von Gott her geschieht (vgl. Lk 14,11; 18,14). „Wie Gottes Name allein *erhaben* ist ..., so kann er allein Menschen erheben u[nd] *erhöhen*“¹⁰⁰. Daß Gott selbst der Erhöhende ist, verleiht dem Geschehen schließlich noch eine zusätzliche inhaltliche Dimension: Im ὑψοῦν durch den ὑψίστος (1,32.35) wird eine besondere Gottesbeziehung grundgelegt¹⁰¹, deren Kennzeichen die fürsorgliche Nähe Gottes ist¹⁰².

Ein Muster, das sich bei den anderen im Lukasevangelium genannten Adressatengruppen endzeitlich qualifizierter göttlicher Heilszuwendung zeigt, scheint durch die Hungernden (1,53a) auf den ersten Blick durchbrochen zu sein. Bei zutiefst Erniedrigten (1,52), Blinden, Gefangenen und Zerschlagenen (4,18), Lahmen, Aussätzigen, Tauben – und natürlich besonders bei den Toten (7,22) – liegt es auf der Hand, daß ihre Rettung prinzipiell nur von Gott her erfolgen kann. Doch wie verhält es sich beim Hunger? Kann einem Hungernden wirklich nur durch einen Eingriff Gottes geholfen werden? Wie so oft, hilft auch hier nur die Würdigung der LXX-Terminologie weiter: πεινᾶν bzw. λιμός¹⁰³ bezeichnen hier fast ausnahmslos nicht den Hunger des einzelnen, sondern die Hungersnot¹⁰⁴, aus der sich das Hungern des einzelnen ergibt¹⁰⁵, als „das allgemeine auszehrende Entbehren des Lebensnotwendigen“¹⁰⁶ bzw. spezieller als „das andauernde, quälende u[nd] bedrückende Entbehren ausreichender Nahrung“¹⁰⁷. Da dieser Zustand zudem verbreitet als von Gott selbst herbeigeführt¹⁰⁸, vielfach auch als göttliche Strafe¹⁰⁹, empfunden wird, liegt es auf der Hand, daß seine Beseitigung menschliche Fähigkeiten übersteigt und nur von Gott selbst erhofft werden kann¹¹⁰. Die Rettung der Hungernden liegt also auf der gleichen Ebene wie die Erhöhung der ταπεινοί, sie gehört ebenso wie diese zur Durchsetzung der Heilsordnung Gottes durch sein κρῶτος.

99 Vgl. dazu 1Kön 2,6–8 LXX; Ps 3,2–4; 9,14; 17,49; 112,7 LXX u.ö. Mitunter rückt dabei ὑψοῦν in die Nähe endzeitlicher Heilshoffnungen (vgl. Jes 4,2 LXX; Dan 12,1 LXX).

100 BERTRAM, ὕψος κτλ., in: ThWNT VIII 605. Vgl. auch LÜDEMANN, ὑψόω, in: EWNT III 981, und die bei BERTRAM, ebd., genannten zahlreichen Belegstellen.

101 Vgl. BERTRAM, ὕψος κτλ., in: ThWNT VIII 605: „Erhöhung bedeutet Annäherung an Gott“.

102 Vgl. dazu etwa 1Kön 2,7–9 LXX; Ps 148,14 LXX.

103 λιμός wird von der LXX wie ein Substantiv zu πεινᾶν verwendet, während πείνω ganz fehlt (vgl. GOPPELT, πεινάω (λιμός), in: ThWNT VI 14).

104 Vgl. dazu 2Kön 21,1 LXX; 4Kön 6,25; 7,4; 25,3 LXX; Ps 104,16 LXX; Ez 5,16.17 LXX u.ö.

105 Vgl. dazu Dtn 32,24 LXX; Jes 8,21 LXX; Klg 5,10 LXX u.ö.

106 GOPPELT, πεινάω (λιμός), in: ThWNT VI 14.

107 Ebd. 15. Diesen Aspekt umschreibt v.a. πεινᾶν.

108 Vgl. 2Kön 8,1.

109 Vgl. 2Sam 21,1; 1Kön 8,33–40; 2Chr 6,24–31; Ps 105,16 u.ö.

110 Vgl. dazu 1Kön 8,37–40; 17,14–16; 2Chr 6,28–31; 20,9; Ijob 5,20 u.ö.

Dieser Deutung des „Hungers“ als Realbild könnte man entgegenhalten, daß Lk 1,53a mit einiger Sicherheit nach dem Vorbild von Ps 106,9 LXX gestaltet ist¹¹¹, wo auf den ersten Blick mit dem „Füllen der hungernden Seelen mit Gütern“ ein spiritualisiertes Verständnis von Hunger und Sättigung vorzuliegen scheint. Vom Begriff ψυχή sollte man sich dabei allerdings nicht täuschen lassen, der hier wie üblich¹¹² zur Übersetzung eines hebräischen שָׂבַע steht. Die V9 vorausgehende Exodusthematik (VV4–8), die bereits das Motiv des Hungers einführt (V5), legt eher nahe, auch V9 im Sinne leiblicher Sättigung nach schwerer Hungersnot zu verstehen¹¹³. Der Gesamtbefund der LXX-Belege für den Ausdruck ψυχήν ἐμπιπλάναι steht dem zumindest nicht entgegen: Hier zeigt sich, daß neben Verwendungen im übertragenen Sinn auch die schlichte Bedeutung „Sättigung“ gemeint sein kann¹¹⁴. Damit liegt mit einiger Wahrscheinlichkeit schon in Ps 106,9 LXX keine Spiritualisierung vor, die auf Lk 1,53a abfärben könnte.

Wir können also den Hunger wie die Erniedrigung getrost als Realbilder auffassen.¹¹⁵ Insofern man die VV51–53 im Hinblick auf eine die wortwörtliche Bedeutung übersteigende Dimension interpretieren will, kann diese nicht losgelöst vom konkreten Bild, sondern nur auf seiner Grundlage entwickelt werden.

Daß es in den VV51–53 letztlich um mehr als ein „Wirtschaftswunder“ der Erwählten Gottes¹¹⁶ geht, steht natürlich fest. Gerade wenn man Hungernde und Erniedrigte real und konkret versteht, stellen sie typologisch auswertbare Bilder dar, die einen Verweischarakter besitzen, indem sie zeigen, wie „die Realität, die mit dem Kommen Gottes kommt“¹¹⁷, prinzipiell beschaffen ist. Daß im vorliegenden Fall speziell Erniedrigte und Hungernde genannt sind, ist dabei nicht einmal das Entscheidende. An ihnen wird nur exemplarisch thematisiert, was ebensogut mit Lahmen und Blinden, Gefangenen und Zerschlagenen, Aussätzigen, Tauben und Toten ausgedrückt werden könnte und in 4,18f; 7,22 auch tatsächlich ausgedrückt wird.¹¹⁸

111 Vgl. BOVON, Lk I 91; DELLING, πίμπλημι κτλ., in: ThWNT VI 130.

112 Vgl. WESTERMANN, שָׂבַע, in: THAT II 95: „Von den 754 Stellen im hebr. AT sind etwa 680 mit ψυχή übersetzt.“

113 Vgl. DELLING, πίμπλημι κτλ., in: ThWNT VI 130. Anders dagegen MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 209: „auch ein psychischer Mangel“.

114 Vgl. dazu Dtn 23,26 LXX; Spr 6,30 LXX; Ijob 38,39 LXX (dort von der „Sättigung“ der Löwen); Jes 58,10 LXX u.ö.

115 Deshalb erscheint es mir problematisch, wenn SCHÜRMAN, Lk I 76, urteilt: „die Kleinen der Erde und die Armen [sind] die ‚Gottesfürchtigen‘“. Noch deutlicher spiritualisierend deutet GELDENHUYS, Lk 86: „those who realise their own need and yearn for spiritual food“.

116 BOVON, Lk I 91.

117 SCHÜRMAN, Lk I 76.

118 Vgl. ROTH, Blind 168.

Die Botschaft, die 1,52.53 formuliert, läßt sich deshalb so zusammenfassen: So, wie wenn die politisch und religiös Machtlosen und Ausgegrenzten plötzlich „erhöht“ werden, wie wenn die Hungernden nicht etwa ein Almosen bekommen, sondern reich beschenkt werden, so handelt Gott in seiner jetzt erfolgenden machtvollen, erbarmenden Zuwendung zu den Menschen. Diese ereignet sich auf der Ebene der erzählten Gegenwart in der Annahme Marias (VV46–49) im Hinblick auf die damit eingeleitete Sendung Jesu.¹¹⁹

1.4.5 VV54.55

Inhaltlich haben die beiden Schlußverse des Magnifikat eine rückblickend-interpretatorische Funktion¹²⁰: Sie verorten mit Hilfe dreier Motive – der Annahme Israels, dem „Gedenken“ Gottes sowie der Verheißungsthematik – das in den VV46–53 entwickelte Geschehen explizit in seinem heilsgeschichtlichen Kontext.

V54a charakterisiert das in den vorangegangenen Versen Thematisierte als göttliche Annahme des „Knechtes Israel“, womit V48a (δούλη) wiederaufgegriffen ist.¹²¹ Stand dort ἐπέβλεψεν für die erbarmende Annahme, so in V54 nun ἀντελάβετο¹²². Durch die Annahme der einen ist also die rettende Annahme Israels insgesamt Realität geworden. Vor dem Hintergrund der Erhöhungs- und Erniedrigungsmotive der vorangehenden Verse wird man hier freilich einschränken müssen: παῖς Ἰσραήλ können nur die sein, die zu den φοβούμενοι αὐτόν (V50) gehören.¹²³

Innerhalb der VV54b.55a.55b sticht V55a relativ klar als Einschub hervor¹²⁴, so daß wir die VV54b.55b als zusammenhängende Aussage auffassen können.

119 Vgl. DUPONT, Magnificat 334, zu den VV48–55 insgesamt: „Toutes ces affirmations ne font que commenter et dégager la signification de l'intervention divine par laquelle Marie est devenue ‚la mère du Seigneur‘.“

120 Vgl. RADL, Ursprung 283; SCHMITHALS, Lk 31.

121 Vgl. DUPONT, Magnificat 329; RADL, Lk I 84.

122 Der LXX dient ἀντιλαμβάνεσθαι zum Ausdruck der wirksamen Hilfe oder Rettung. Im Sinne von „Hilfe bringen“ durch Menschen steht es in Lev 25,35 LXX; 2Chr 28,15 LXX; Ez 16,49 LXX u.ö., im Sinne von göttlicher Hilfe oder Rettung in Ps 3,6; 17,36; 117,13 LXX; Jes 49,26 LXX u.ö. Zur Kombination von ἀντιλαμβάνεσθαι und παῖς Ἰσραήλ vgl. Jes 41,8f LXX: Ἐὐ δέ, Ἰσραηλ, παῖς μου Ἰακωβ, ὃν ἐξελεξάμην, σπέρμα Ἀβρααμ, ὃν ἠγάπησα, οὐ ἀντελαβόμεν ἅπ' ἄκρων τῆς γῆς.

123 Vgl. SCHÜRMANN, Lk I 76f; BÜHNER, παῖς, in: EWNT III 12f; GODET, Lk 75.

124 Vgl. RADL, Ursprung 278; MARSHALL, Lk 85; GODET, Lk 75f. Anders dagegen SCHÜRMANN, Lk I 77; KLOSTERMANN, Lk 21. Zu Konstruktionen, die Ähnlichkeiten mit den VV54b.55b aufweisen vgl. 2Kön 22,51 LXX; Ps 17,51 LXX; Mich 7,20 LXX.

Inhaltlich setzt V54b durch die konsekutive Anbindung an V54a¹²⁵ das heilschaffende Handeln Gottes in Beziehung zum Motiv „wirksamer Erinnerung“¹²⁶ (μυμνήσκεσθαι), womit einer der zentralen soteriologischen Begriffe der LXX genannt ist. Gottes Gedenken ist atl nie bloßer Anthropomorphismus im Sinne eines rein innerlichen „sich Erinnerns“, es beinhaltet stets auch die Tat, durch die Gott in seiner Zuwendung oder Wiederzuwendung zu seinem Volk grundlegende und wirksame Hilfe bringt.¹²⁷ Neben einzelnen Personen¹²⁸ ist es vor allem der *Bund* (mit Noah¹²⁹, mit Abraham, Isaak und Jakob¹³⁰, mit Jerusalem¹³¹), dem das „Gedenken“ Gottes gilt. Die Nennung Abrahams in V55b legt im Zusammenhang der Gesamtaussage der VV54b.55b nahe, daß auch im Magnifikat μυμνήσκεσθαι als Ausdruck der Bundestreue Gottes verstanden werden soll. Besonders hervorgehoben wird hier der Heilscharakter des Gedenkens durch die Verbindung von μυμνήσκεσθαι und ἔλεος, wie sie vergleichbar in Ps 97,3 LXX begegnet. Auch an Ps 135,23 LXX ließe sich denken: ὅτι ἐν τῇ ταπεινώσει ἡμῶν ἐμνήσθη ἡμῶν ὁ κύριος, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ. Sachlich stehen μυμνήσκεσθαι und ἔλεος dabei für dieselbe Sache: Das Tatgedächtnis Gottes *ist* im vorliegenden Fall nichts anderes als sein Erbarmungshandeln.

Mit den Polen Ἀβραάμ und εἰς τὸν αἰῶνα spannt V55b den Bogen von den Anfängen des Bundes über die gesamte bisherige Heilsgeschichte hinweg zur erzählten Gegenwart der Zuwendung zu Maria und über sie hinaus, die Gegenwart des Lesers miteinschließend, bis in die unabsehbare Zukunft. Summarisch sind damit sämtliche das Gedenken Gottes bezeugende Ereignisse der Heilsgeschichte angesprochen. Insofern sie Gott als den zeigen, der stets durch rettendes Eingreifen treu zum Bund mit seinem Volk gestanden hat, kann das im Magnifikat besungene Ereignis harmonisch an diesen Kontext anknüpfen.

Übrig bleibt der zuvor als Parenthese identifizierte Teilvers 55a. Mit dem Sprechen Gottes zu den Vätern, auf das hier verwiesen wird, kann nichts anderes gemeint sein als das Wort der Verheißung, das Gott gegenüber Abraham¹³²,

125 Bei der Anbindung von μυμνήσκειν an V54a dürfte es sich um einen Infinitiv der Folge handeln (vgl. BLASS-DEBRUNNER §391.4).

126 Vgl. MICHEL, μυμνήσκομαι κτλ., in: ThWNT IV 680.

127 Vgl. ebd. 678.

128 Vgl. dazu Gen 8,1 (Noah); 19,29 (Abraham); 30,22 (Rahel); Ex 32,13; Dtn 9,27 (Abraham, Isaak und Israel bzw. Jakob); 1Sam 1,11.19 (Hanna). Im Sinne des rettenden Eingreifens kann das Gedenken Gottes auch vom Menschen erbeten werden. Vgl. dazu Ri 16,28 (Simson); 2Kön 20,3 (Hiskija); 2Chr 6,42 (Salomo); Jer 15,15 (Jeremia) und viele Male im Psalter.

129 Vgl. dazu Gen 9,14f.

130 Vgl. dazu Ex 2,24; 6,2–5; Lev 26,42; 2Makk 1,2; Ps 105,8–10.

131 Vgl. Ez 16,60.

132 Vgl. dazu Gen 13,14–17; 15,4f.13–16.18–21.

Isaak¹³³, Jakob¹³⁴, Mose¹³⁵ und David¹³⁶ – in der Schrift nachprüfbar – ausgesprochen hat.¹³⁷ Das Gedenken Jahwes in der Annahme Israels wird also durch den Einschub V55a explizit mit dem Motiv der Verheißungserfüllung verbunden: Was in der Zuwendung zu Maria seinen Anfang genommen hat, ist nichts anderes als die Erfüllung der in der Schrift niedergelegten Verheißungen.

1.5 Die Bedeutung der Zeitform des Aorists in den VV51–55

Zu klären bleibt noch eine bestimmte grammatikalische Auffälligkeit der VV51–55, an die wir nun, vor dem Hintergrund der inhaltlichen Analyse, herangehen können, nämlich die hier gewählte Zeitform des Aorists. Für die VV47–49 ist der Aorist zweifellos passend: Was hier beschrieben wird, ist ja tatsächlich bereits geschehen. Wie aber sind die Aoriste in den VV51–55 zu verstehen? Wenn man bedenkt, daß wir erst ganz am Anfang der Erzählung stehen, daß Jesus noch keine seiner Taten vollbracht hat, ja noch nicht einmal geboren ist, können die Aussagen nicht einfach unhinterfragt im selben Sinne als vergangenheitsbezogen gewertet werden wie die der VV47–49.

Ein denkbarer Ausweg aus dieser Schwierigkeit besteht darin, den Aorist in den VV51–55 gnomisch¹³⁸ bzw. – was im Ergebnis auf dasselbe hinausläuft – als Übersetzung eines hebräischen konfektiven Präsens¹³⁹ aufzufassen. Der Funktion der VV51–55 als heilsgeschichtlicher Kontextualisierung würde ein solches Verständnis nicht widersprechen: So wie sich Gott immer schon durch machtvolle Taten als geschichtsmächtig erwiesen hat, so wie er stets Israel erbarmend gedacht und seine Bundestreue demonstriert hat, so eben auch jetzt durch sein Handeln an Maria.¹⁴⁰ Bezieht man freilich die Stellung des Magnifi-

133 Vgl. dazu Gen 26,2–5.

134 Vgl. dazu Gen 28,13–15.

135 Vgl. dazu Ex 6,2–8.

136 Vgl. dazu 2Sam 7,11–16.

137 Vgl. RADL, Lk I 84; ERNST, Lk 88, u.a.

138 So MOULTON III 74; RADL, Lk I 83.

139 So ZERWICK §§256.259; SCHMID, Lk 55. Zur Wiedergabe des „konfektiven Präsens“ durch Aorist im NT vgl. BLASS-DEBRUNNER §333.1b, zur inhaltlichen Bedeutung vgl. GESENIUS-KAUTZSCH §106.2c: „zum Ausdruck von früher schon dagewesenen, aber noch immer sich wiederholenden, somit erfahrungsgemäßen Tatsachen (sogen. *aoristus gnomicus* der Griechen)“ (von GESENIUS-KAUTZSCH allerdings hier nicht explizit als konfektives oder perfektives Präsens ausgewiesen). Zum Begriff „konfektiv“ vgl. SCHWYZER II 252. Zur Frage, ob das Magnifikat in seiner jetzigen Form aus der Übersetzung einer hebräischen Vorlage entstanden ist, vgl. RADL, Ursprung 311, der für eine hebräische Urfassung votiert (vgl. ebd., zu weiteren Vertretern dieser wie der gegenteiligen Auffassung).

140 So argumentiert MOULTON III 74: „what God did in the past is evidence of what he will always do“.

kat innerhalb des Lukasevangeliums mit ein und damit seine Funktion als Proklamation des singulären und endzeitlichen Ereignisses des Kommens Jesu, so zeigt sich die entscheidende Schwäche der gnomischen Deutung: In dieser Hinsicht steht das Handeln Gottes an Maria eben nicht auf einer Stufe mit dem, wie Gott allgemein und schon immer in der Geschichte Israels präsent war. In der Anwendung auf die Gestalt Jesu werden – ungeachtet der Einbettung in den heilsgeschichtlichen Kontext – ἀπὸ τοῦ νόου¹⁴¹ (1,48b) auch völlig neuartige Aspekte sichtbar, die nicht unter das subsumierbar sind, was Gott immer und überall tut¹⁴². Zumindest für *Lukas* ist deshalb eine gnomische Deutung der Aoriste auszuschließen.

Kaum haltbar erscheint mir auch die These, die VV51–54a seien auf konkrete Einzelereignisse der zurückliegenden Heilsgeschichte zu beziehen¹⁴³. Sind in der Vergangenheit auch einzelne Mächtige gestürzt, einzelne Erniedrigte erhöht und einzelne Hungersnöte beseitigt worden, der *generelle* Sturz der Mächtigen, die *endgültige* Erhöhung der Hungernden und Erniedrigten – und von nichts anderem ist in den VV51–53 die Rede – haben sich in der sichtbaren Wirklichkeit eben noch nicht vollzogen.

Eine inhaltliche Deutung der Aoriste überflüssig machen würde der Vorschlag, den R. C. Tannehill unterbreitet hat: Ein eigentlich inhaltlich angebrachter Tempuswechsel mit V51 sei aus rein formalkompositorischen Gründen unterblieben, um durch die konstante Zeitform die Zusammengehörigkeit des in den VV48–49a und VV51–54a jeweils Beschriebenen als *eines* Ereignisses zu betonen.¹⁴⁴ Ob der Zugewinn an Kohärenz wirklich ein ausreichendes Motiv darstellen könnte, die sich daraus ergebenden inhaltlichen Schwierigkeiten in Kauf zu nehmen, ist allerdings die Frage, zumal Lukas im benachbarten Benediktus (VV68–79) am Tempuswechsel vom Aorist (VV68–75) zum Futur (VV76–79) offenbar keinen Anstoß genommen hat.

Angesichts der Defizite der genannten Deutungsversuche scheint mir die – wohlverstandene – futurische Bedeutung der Aoriste in den VV51–53 die wahrscheinlichste Lösung zu sein. Der Aorist müßte dann als Entsprechung ei-

141 Vgl. BOCK, Lk I 151: „It indicates that a significant change has taken place in God’s plan“.

142 Vgl. MARSHALL, Magnificat 188f. Man wird allerdings zugeben müssen, daß sich mit dieser Argumentation das Vorliegen eines konfektiven Präsens für eine etwaige hebräische Vorlage nur dann ausschließen läßt, wenn man annimmt, daß der im Rahmen von Lk 1 gegebene Zusammenhang mit einem eschatologischen Heilsereignis schon in dieser Vorlage bestanden hat.

143 So dagegen LOHFINK, Lobgesänge 17–21: „Doch mir scheint, zunächst geht die Aussagenreihe auf ganz bestimmte Ereignisse der Geschichte Israels.“ (ebd. 19); HENDRIKSEN, Lk 112.

144 Vgl. TANNEHILL, Magnificat 274: „A change in tense at vs. 51 would break apart what the text must hold together.“

nes hebräischen „prophetischen Perfekts“¹⁴⁵ oder ingressiv im Sinne eines begonnenen Heilsprozesses interpretiert werden, der im Ergebnis zu den in den VV51–53 benannten Veränderungen führen wird¹⁴⁶.

Trifft diese Deutung zu, so spricht aus den Aoristen der VV51–53 nichts anderes als die Überzeugung, in der göttlichen Rettungstat an Maria sei jener Prozeß der Annahme Israels, der Erfüllung der Verheißungen, des definitiven Erweises der Bundestreue Gottes, so unbezweifelbar in Gang gesetzt worden, daß der Vollendungszustand dieses Prozesses mit einer Ausdrucksform in Blick genommen werden kann, wie sie eigentlich nur bei „für das Bewußtsein des Redenden bereits vollzogenen Tatsachen“¹⁴⁷ möglich ist. Die letztlich universale Revolution von Gott her, in der sich sein Erbarmen mit allen $\varphi\sigma\beta\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ erweist, ist demnach bereits in den allerersten Anfängen des Kommens Jesu in die Welt vollständig angelegt.

Als Quelle der Gewißheit der Sprecherin in dieser Frage kommt nur das unmittelbar vorausgehende Geschehen in Betracht, das Maria als Unterpand dafür versteht, daß die Erfüllung *aller* Verheißungen von nun an unwiderruflich von Gott in Angriff genommen wurde¹⁴⁸ und der Eintritt des Vollendungsstands definitiv zu erwarten ist.

Eine solche Schlußweise vom sichtbaren punktuellen Heilsereignis auf die sicher zu erwartende Vollendung¹⁴⁹ wird uns im Verlauf dieser Untersuchung noch an vielen Stellen begegnen: Um nur drei Beispiele zu nennen: In Lk 7,18–23 wird der Leser auf die sichtbare punktuelle Verwirklichung des Heils hingewiesen, und er soll diese als Unterpand für die Fortdauer des Erfüllungsprozesses, für die bleibende Legitimität der Vollendungsperspektive verstehen. In Lk 24,44–49 wird mit Hilfe eines Schriftbeweises rückblickend die Notwendigkeit der Passionsereignisse und der Auferstehung Jesu bekräftigt und darauf aufbauend die künftige universale Ausbreitung des Heils in Aussicht gestellt. Ebenso blickt die Pfingstpredigt des Petrus zurück auf das Jesusgeschehen,

145 Erwogen wird diese Möglichkeit neben der ingressiven Deutung von BOVON, Lk I 92f; MARSHALL, Magnificat 189. Zum Begriff des „prophetischen Perfekts“ vgl. JOÜON, Grammar II 363; GESENIUS-KAUTZSCH §106.3b. Freilich ist hier dieselbe Einschränkung zu machen wie oben bzgl. des konfektiven Präsens'. Nur wenn die in Lk 1 gegebene Ausrichtung auf ein eschatologisches Heilsereignis schon in der Vorlage bestanden hat, läßt sich sicher zugunsten eines prophetischen Perfekts entscheiden.

146 So DUPONT, Magnificat 334: „On peut penser à l'aoriste inchoatif ou ingressif“; SCHÜRMAN, Lk I 75; SCHNEIDER, Lk I 57f.

147 GESENIUS-KAUTZSCH §106.3b. Vgl. auch BOCK, Lk I 155: „These events are seen as so certain that, even though they are future events, they can be portrayed as past realities.“; SCHÜRMAN, Lk I 75: „Im Grunde ist die neue Welt Gottes ... damit schon da.“

148 Vgl. RUSAM, Das Alte Testament 68.

149 Vgl. SCHNEIDER, Anbruch 53: „Und so sind die Erfüllungsereignisse im Auftreten Jesu und im Leben der frühen Kirche Vergewisserungen der endlichen Voll-Erfüllung bei der Parusie.“

identifiziert dieses zusammen mit den sich zeitgleich vollziehenden Pfingstereignissen durch mehrere Schriftbeweise als Erfüllungsgeschehen und entwickelt auf dieser Grundlage ab Apg 2,38 eine Heilsperspektive, die in zeitlicher und sozialer Hinsicht die universale Ausbreitung des Heils zusichert (VV38f).¹⁵⁰

Verglichen damit fällt in Lk 1,51–55 der Umfang dessen, was an bereits eingetrossener Verheißungserfüllung objektiv konstatierbar ist, ungleich kleiner aus. Wirklich überzeugend ist der Aorist der VV51–55 daher nur aus der Perspektive der nachösterlichen Gemeinde¹⁵¹, die zurückblickt, dabei die teilweise Verwirklichung des Heils in ihrer eigenen Zeit vor Augen hat und von daher die Sicherheit besitzt, dieselbe Schlußweise schon in die allerersten Anfänge des Kommens Jesu in die Welt hineinzutragen.

2. Der davidische Messias und sein Wegbereiter (Lk 1,68–79)

2.1 Struktur

Inhaltlich läßt sich das vom Johannesvater Zacharias vorgetragene Lied Lk 1,68–79 in zwei Bereiche gliedern. Die VV68–75.78f sprechen von Gottes Heilshandeln an Israel durch die Aufrichtung des davidischen Messias, die dazwischen liegenden VV76f dagegen von Johannes und seiner heilsgeschichtlichen Funktion.

Anders verlaufen die Grenzen auf der Formebene: Die VV68–75 sind sprachlich wie formal als Psalm ausgeführt¹⁵², während wir es bei den VV76–79 mit einer Prophetie zu tun haben¹⁵³. Von den zahllosen detaillierteren Gliederungsversuchen, auf die wir wie schon beim Magnifikat auch hier nicht näher eingehen können, scheinen mir vor allem solche problematisch zu sein, die auf eine allzu elaborierte chiasmatische Struktur hinauslaufen¹⁵⁴. Die Annahme, jedes

150 Vgl. SCHNEIDER, καθεξῆς 32f.

151 Vgl. LOHFINK, Sammlung 26: „so formuliert er [sc. der Redaktor von Lk 1–2] dabei ... ganz offensichtlich aus der Perspektive der nachösterlichen Gemeinde, die bereits auf das Heilsgeschehen in Jesus zurückblickt, zugleich aber die Dimensionen mitbedenkt, die dieses Geschehen für die Zukunft eröffnet hat. Nur unter der Voraussetzung einer so gearteten Perspektive sind die auffälligen Aoriste der Verse 51–54 zu erklären.“

152 Vgl. SCHÜRMAN, Lk I 89; SCHWEIZER, Lk 27; RADL, Ursprung 77–80, u.a.

153 Vgl. SCHÜRMAN, Lk I 89; ROUSSEAU, Benedictus 274; RADL, Ursprung 80. Spezieller BOVON, Lk I 97; WIEFEL, Lk 63; VIELHAUER, Benedictus 35: „Genethiakon“.

154 Als Beispiel sei nur der Ansatz von ROUSSEAU, Benedictus 268–282, genannt, der neben einem „grand schéma concentrique“ noch mehrere weitere chiasmatische Unterstrukturen vermutet.

noch so kleinste Textdetail stelle ein tragendes Element eines ausgeklügelten Beziehungssystems dar, wird dem historischen Entstehungsprozeß mit seiner nicht zu unterschätzenden Anhänglichkeit gegenüber traditionellen Formulierungen und Konstruktionen nicht gerecht¹⁵⁵. So verwundert es auch nicht, daß die Korrespondenz des Textes mit dem postulierten Strukturschema mitunter nur dadurch erreicht werden kann, daß einzelne Motive, die sich nicht in das exakte Schema fügen wollen, gar nicht oder nur am Rande berücksichtigt werden¹⁵⁶.

Stellt man zusätzlich unser spezielles, auf die Soteriologie ausgerichtetes Interesse in Rechnung, so dürfte für unsere Zwecke in jedem Fall ein Verfahren angemessener sein, wie wir es schon bei der Analyse des Magnifikat angewandt haben, ein Verfahren, das unter Berücksichtigung des strukturell Offensichtlichen zunächst den Bedeutungsgehalt der Einzelmotive zu klären sucht und Detailstrukturfragen erst auf dieser Grundlage würdigt.

2.2 Analyse der soteriologischen Aussage

Was die im Benediktus verwendeten Tempora betrifft, so wird das Urteil über die Bedeutung der Aoristaussagen in den VV68–75 nicht anders ausfallen können als für die VV51–53. Hier wie dort sind die Aoriste ingressiv bzw. im Sinne eines prophetischen Perfekts zu verstehen, beschreiben also die Geburt des Johannes als Ins-Werk-Setzen jenes auch hier als unaufhaltsam voranschreitend zu denkenden Prozesses der Verheißungserfüllung, der in V68 wie in V48 als rettende Heimsuchung von Gott her beschrieben wird¹⁵⁷.

Auffällig ist allerdings der Wechsel ins Futur mit V76, just an der Stelle, wo es nicht mehr um Gott und seinen Messias, sondern um Johannes geht. Doch auch als sich mit V78 der Blick zurück zu Gott bzw. seinem Messias wendet, bleibt das Futur erhalten.

155 Vgl. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 174.

156 Um auch hier bei diesem einen Fall zu bleiben: Das durch die VV72.78a im Text so betonte Motiv des göttlichen Erbarmens wird von Rousseau nahezu völlig übergangen.

157 Vgl. RADL, Lk I 94: „Die göttliche Heimsuchung hat sich für Zacharias schon in der Geburt seines Sohnes ereignet“.

2.2.1 Heimsuchung und Befreiung (V68)

Wie das Magnifikat steht das Benediktus ganz unter dem Paradigma eines überschwenglichen Jubels, der hier allerdings von Anfang an das Handeln Gottes an Israel im Blick hat. Der äußere Anlaß des Jubels, die Geburt des Johannes (V67: *Ζαχαρίας ὁ πατήρ αὐτοῦ*), bleibt zunächst ganz im Hintergrund.

V68a ist dem Wortlaut nach eine gebräuchliche LXX-Eulogie¹⁵⁸, die dort im Zusammenhang mit bereits erfahrener oder erbetener Rettung durch Gott (Ps 40,14; 105,48 LXX) vorgetragen werden kann und in Ps 71,18 LXX im Kontext der Erwartung einer königlichen Rettergestalt steht¹⁵⁹. Ihre Verwendung in Lk 1,68a bewegt sich also in den von der Tradition vorgegebenen Bahnen.

Analog zur Konstruktion im Magnifikat (VV48a.49a) folgt mit den VV68b.69 die Begründung für den Jubel. Wie *ἐπιβλέπειν* (V48) ist *ἐπισκέπτεσθαι* (V68b) ein bereits durch die LXX geprägter Begriff¹⁶⁰, der wie jener auf das Bild des göttlichen „Anblickens“ zurückgreift und dadurch die Nähe des machtvoll handelnden Gottes zum Ausdruck bringt. Daß diese „Heimsuchung“ in Lk 1,68 Heil und nicht Gericht bringt – ein Aspekt von *ἐπισκέπτεσθαι*, den die LXX auch kennt¹⁶¹ –, stellt der explikativ angeschlossene zweite Teil von V68b klar: Es geht nicht um Strafe, sondern um *λύτρωσις*. Der, was die theologische Verwendung des Begriffs angeht, ziemlich spärliche LXX-Befund¹⁶² zeigt immerhin, daß *λύτρωσις* einen Akt der Erlösung und Befreiung von Gott her bezeichnen kann.¹⁶³ Entscheidender als die Prägung durch traditionelle

158 Vgl. ZIMMERMANN, Methodenlehre 173.

159 Vgl. auch 3Kön 1,48 LXX; 2Chr 2,11 LXX, im Hinblick auf die Königsherrschaft Salomos als Sohn Davids. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 213f, sieht auf der Grundlage von Ps 71,18 LXX bereits mit Lk 1,68a die Messias-thematik (V69) unterschwellig vorbereitet: „Sie [sc. die Eingangszeile des Benediktus] ist die angemessene Ehrung des Gottes, der durch die Sendung seines Heilskönigs, durch die Sendung des Messias die Geschichtswende eingeleitet hat.“

160 BEYER, *ἐπισκέπτομαι* κτλ., in: ThWNT II 597, beschreibt die LXX-Bedeutung als „das Handeln Gottes ..., in welchem der Herr durch besonderen Eingriff in den Lebensgang einem einzelnen oder einem Volk, meist seinem Volk Israel, in Zorn oder Gnade seinen Willen kundtut“ (i.O. hervorgehoben). Vgl. dazu Gen 21,1; 50,24.25 LXX; Ex 3,16; 4,31; 13,19 LXX; 1Kön 2,21 LXX; Jdt 4,15; 8,33; Ps 8,5; 79,15; 105,4 LXX u.ö.

161 Vgl. dazu Ex 32,34 LXX; 1Joh 3,15 LXX; Ps 58,6 LXX; Jer 5,9.29 LXX; Hos 4,14 LXX u.ö.

162 Nur drei der elf LXX-Belege zeigen eine Verwendung des Begriffs im theologischen Sinn. In Ps 110,9; 129,7 LXX bezeichnet *λύτρωσις* die Erlösung des Volkes von Gott her. In Jes 63,4 LXX übersetzt *ἐναυτὸς λύτρώσεως* den singulären Ausdruck *לְיָיִן נִנְּשׁ*, mit dem vielleicht auf die *לְיָיִן נִנְּשׁ* (Lev 25,28 u.ö.) angespielt ist (so GESENIUS, *לְיָיִן נִנְּשׁ* (123)).

163 Vgl. PROCKSCH, *λύω* κτλ., in: ThWNT IV 336.

Vorbilder¹⁶⁴ dürfte für Lk 1,68 aber das Eigenleben der Wortgruppe innerhalb des Ikk Doppelwerks sein. Die Bewirkung der λύτρωσις wird von Hanna in Lk 2,38 im Vorgriff, von den Emmausjüngern in 24,21 (λυτροῦσθαι¹⁶⁵) dann im Rückblick mit der irdischen Sendung Jesu in Verbindung gebracht. In Apg 7,35 ist es Mose, der von Stephanus als λυτρωτής bezeichnet wird, eine Qualifizierung, die durch die Identifikation Jesu mit dem „Propheten wie Mose“ (7,37; vgl. 3,22) auf Jesus übertragen wird¹⁶⁶.

Daß Lukas bei λυτροῦσθαι κτλ. irgendeinen *speziellen* Heilsaspekt im Auge hätte, ist allerdings nicht erkennbar. Nach Lk 2,38; 24,21 zu urteilen, dient ihm die Begriffsgruppe am ehesten zur Umschreibung der Gesamtheit des in der Sendung Jesu präsenten Rettungshandelns, so daß H. Büchsel im Recht sein dürfte, wenn er eine große begriffliche Nähe zu σώζειν κτλ. konstatiert¹⁶⁷.

2.2.2 Der Messias als Heilsbringer (VV69–71)

V69 stellt unmißverständlich klar, wodurch – oder genauer, durch wen – das von Gott kommende Heil auf Erden bewirkt werden soll. Schon ἐγείρειν leistet einen Beitrag, den Gedanken der göttlichen Sendung einer Rettergestalt vorzubereiten.¹⁶⁸ Singulär ist die Kombination mit κέρας.¹⁶⁹ Vom Bild des Horns her ist dennoch sofort klar, wie die Wendung insgesamt zu verstehen ist: ἐγείρειν ist mit „aufrichten“¹⁷⁰ zu übersetzen.

164 Auffällig ist allerdings die Ähnlichkeit in der Formulierung gegenüber Ps 110,9 LXX: λύτρωσιν ἀπέστειλεν τῷ λαῷ αὐτοῦ.

165 Verglichen mit dem Substantiv begegnet das Verbum (nur im Medium und Passiv) in der LXX relativ häufig (mehr als 100 Mal). Neben anderen Bedeutungen (vgl. PROCKSCH, λύω κτλ., in: ThWNT IV 333–336) wird λυτροῦσθαι dabei für die Rettung aus allgemeiner, häufig durch Krieg bedingter, existentieller Not verwendet (Ps 24,22; 43,27; 106,2; 129,8 LXX u.ö.), vor allem im Rekurs auf das Exodusgeschehen (Ex 6,6 LXX; Dtn 7,8; 9,26; 13,6; 15,15 LXX; 2Kön 7,23 LXX; Ps 76,16; 77,42; 105,10 LXX u.ö.).

166 Vgl. KERTELGE, λύτρον, in: EWNT II 905.

167 Vgl. BÜCHESEL, λύω κτλ., in: ThWNT IV 353f.

168 Im Richterbuch dient ἐγείρειν zur Bezeichnung der göttlichen Einsetzung von Richtern als „Retter“ des Volkes. Vgl. dazu (jeweils nach der Hs des Alexandrinus der LXX) Ri 2,16: καὶ ἤγειρεν αὐτοῖς κύριος κριτὰς καὶ ἔσωσεν αὐτούς ἐκ χειρὸς τῶν προνομιουμένων αὐτούς; 2,18; 3,9: καὶ ἤγειρεν κύριος σωτήρα τῷ Ἰσραὴλ, καὶ ἔσωσεν αὐτούς, τὸν Γοθονιηλ υἱὸν Κεβεὶ ἀδελφὸν Χαλεβ τὸν νεώτερον αὐτοῦ, καὶ εἰσήκουσεν αὐτοῦ; 3,15: καὶ ἤγειρεν αὐτοῖς κύριος σωτήρα τὸν Αἰθὸ υἱὸν Γηρα υἱοῦ τοῦ Ἰεμενι, ἄνδρα ἀμφοτεροδέξιον. Vgl. auch Jes 45,13 LXX: ἐγὼ ἤγειρα αὐτὸν μετὰ δικαιοσύνης βασιλέα, καὶ πᾶσαι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ εὐθείαι.

169 Allerdings finden sich Verbindungen mit bedeutungsmäßig nahestehenden Verben wie ὑποδὶν (1Kön 2,10 LXX: ὑπόσει κέρας χριστοῦ αὐτοῦ) und ἐξανατέλλειν (Ps 131,17 LXX: ἐξανατέλω κέρας τῷ Δαυὶδ).

170 Vgl. BAUER WB, ἐγείρω (432).

Man kann die Frage stellen, ob ἐγείρειν über die Funktion für das Bild vom Aufrichten des Horns hinaus zugleich als vorausgreifende Anspielung auf die Auferweckung Jesu zu verstehen ist¹⁷¹. Für eine solche Deutung spricht, daß das in Lk-Apg insgesamt 31 Mal begegnende ἐγείρειν bzw. ἐγείρεσθαι neunmal die Auferweckung Jesu¹⁷² und weitere sechsmal andere Totenerweckungen¹⁷³ bezeichnet. Der Auferweckungskontext stellt also in jedem Fall einen Schwerpunkt der Begriffsverwendung dar. Auf der anderen Seite kann, angesichts der gleichen Anzahl von Belegen, die nichts mit Auferweckung zu tun haben, von einer automatisch mitzulesenden Auferweckungskonnotation keine Rede sein. Zur Vorsicht rät außerdem die Gesamtanlage des Lk Werks. Zu deren Grundcharakteristika gehört, daß für Lukas die Verwirklichung der σωτηρία nicht erst mit der Auferweckung, sondern bereits mit dem Kommen Jesu in die Welt beginnt. Insofern die Auferweckung eine eigenständige Heilsbedeutung besitzt, ist diese erst nachösterlich relevant (Apg 3,15; 26,23). In Lk 1,69 wäre eine Verbindung von Heil und Auferweckung demnach ohne erkennbare konzeptionelle Funktion. Wir dürfen deshalb davon ausgehen, daß Lukas das „Aufrichten des Horns“ auf nichts anderes als auf die Sendung Jesu in die Welt bezogen hat.

Was aber verbirgt sich hinter dem Motiv „Horn des Heils“? In seiner übertragenen Bedeutung, von der wir hier natürlich auszugehen haben, ist κέρας in der LXX bzw. das dahinterstehende קַרְנֵי im hebräischen AT eine Metapher für Macht und Stärke im allgemeinen¹⁷⁴, vor allem dort, wo es im Kontext königlicher Motive steht¹⁷⁵, wie er in unserem Fall durch Lk 1,69b vorliegt¹⁷⁶. Insofern das „Horn“ Israels von Gott aufgerichtet und erhöht, aber auch strafend vernichtet und dafür das der Feinde erhöht werden kann (Ps 148,14; Klg 2,3.17; Ez 29,21), insofern Gott die anmaßend erhobenen „Hörner“ der Sünder abhaut und dafür die der Gerechten erhöht (Ps 75,5f.11), läßt sich das Bild des Horns dem Themenkreis ταπεινοῦν – ὑψοῦν zuordnen, den wir schon aus dem

171 SCHÜRMANN, Lk I 86; RADL, Ursprung 95, halten eine Anspielung auf die Auferweckung für möglich. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 215f, geht sogar von einer festen Assoziationsverbindung aus: „Jesus als der gerettete Davidssproß wird selbst zum Retter, da die Rettungstat an ihm auch die Angehörigen des Gottesvolkes ihren Feinden entzieht“. Anders dagegen SCHREIBER, Gesalbter 428.

172 Vgl. dazu Lk 9,22; 24,6.34; Apg 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37.

173 Vgl. dazu Lk 7,14.22; 8,54; 9,7; 20,37; Apg 26,8.

174 Vgl. FOERSTER, κέρας, in: ThWNT III 668f; LINK / SCHATTENMANN / BETZ, κέρας, in: TBLNT 1191.

175 Vgl. KEDAR-KOPFSTEIN, קַרְנֵי, in: ThWAT VII 187.

176 οἶκος Δαυὶδ im Sinne von „Geschlecht Davids“ ist gängige LXX-Terminologie (vgl. MICHEL, οἶκος κτλ., in: ThWNT V 132). Vgl. dazu 1Kön 20,16 LXX; 2Kön 3,1.6 LXX; 3Kön 12,20; 13,2 LXX; Sach 12,10 LXX u.ö. Bei Lukas noch Lk 1,27; 2,4.

Magnifikat kennen. Im Aufrichten des Horns „für uns“ ereignet sich nach Lk 1,69 also die Erhöhung Israels von Gott her.

Der Ausdruck κέρασ σωτηρίας als Ganzes dürfte sich Ps 17,3 LXX¹⁷⁷ verdanken, wo die Wendung von einem motivischen Kontext umgeben ist, der ebenfalls stark an die in Lk 1,51–53 vorherrschende Bildwelt erinnert: Die Aufrichtung des Heilshorns bedeutet Rettung aus auswegloser, lebensbedrohlicher Lage (Ps 17,4–6 LXX) durch Gewalttaten (VV8–18) des starken Gottes (V2).

Über diese traditionellen Konnotationen hinaus wird man σωτηρία in Lk 1,69 mit der gleichen Berechtigung wie σωτήρ in 1,49 als werkinternen Verweis auf die Begriffsgruppe σώζειν κτλ. verstehen dürfen¹⁷⁸: Die σωτηρία, auf die die Aufrichtung des Horns abzielt, konkretisiert sich im Sendungsvollzug Jesu, der summarisch als ζητήσαι καὶ σώσαι τὸ ἀπολωλός (19,10) beschrieben werden kann. Jesu Messianität definiert sich wesentlich durch sein σωτήρ-Sein (2,11).

In Ps 17,3 LXX ist mit dem κέρασ freilich Gott selbst gemeint. Die Anwendung auf eine von Gott verschiedene Heilsgestalt hat ein Vorbild in Ps 131,17 LXX¹⁷⁹, wo von der Aufrichtung des κέρασ τῷ Δαυιδ¹⁸⁰ die Rede ist.¹⁸¹ So wie in Lk 1,69¹⁸² wird dort das „Horn“ als Instrument göttlicher Heilsdurchsetzung mit dem erwarteten gesalbten König identifiziert. Damit fügt sich die ganze in V69 artikulierte Vorstellung, wonach dem Volk Rettung und Befreiung von Gott her zuteil wird, indem dieser seinen Messias als sein Heilshorn, d.h. als „heilschaffende Macht“¹⁸³ zur Erhöhung der Erniedrigten, in die Welt setzt, harmonisch in den von der Tradition vorgegebenen Rahmen ein.

Der einzige Aspekt, auf den dies nicht zutrifft – die Identifizierung jenes κέρασ mit Jesus – ergibt sich nicht aus V69 selbst, nicht einmal aus dem Benediktus als Ganzem, sondern erst aus dessen Stellung im Gefüge des lk Werks. Diesbezüglich hat Lukas beim Leser bereits mit den VV32f für das richtige Verständnis gesorgt: Das von Maria geborene Kind wird als Davidide von Gott

177 Dort in wörtlicher Übereinstimmung mit 2Kön 22,3 LXX: ὑπερασπιστῆς μου καὶ κέρασ σωτηρίας μου, ἀντιλήμπτωρ μου.

178 Vgl. SCHREIBER, Gesalbter 427f.

179 Vgl. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat 215. Die Verbindung erkennen schon GODET, Lk 79; BENGEL, Gnomon I 283.

180 Vgl. auch 1Kön 2,10 LXX: κέρασ χριστοῦ αὐτοῦ.

181 Im Falle einer Rückdatierbarkeit ins 1. Jh wäre darüber hinaus die Parallele zur 15. Benediktion des 18-Gebets (babylonische Rezension) relevant, wo mit dem „Horn“ ebenfalls eine davidische Heilsgestalt bezeichnet wird (vgl. dazu Bill. IV.1 213: „Den Sproß Davids ... laß eilends aufsprössen u.[nd] sein Horn erhebe sich durch deine Hilfen. Gepriesen seist du, Jahve, der sprossen läßt [das Horn der] Hilfe“). Ob Bill. IV.1 208, mit der Datierung „der endgültigen Feststellung des Gebets gegen Ausgang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts“ richtig liegt, ist allerdings sehr fraglich (vgl. STEMBERGER, Sch^hmonæ Esrē, in: LThK³ IX 128).

182 Vgl. SCHÜRMANN, Lk I 86; BOVON, Lk I 104; SCHNEIDER, Lk I 61; RADL, Ursprung 95.

183 LINK / SCHATTENMANN / BETZ, κέρασ, in: TBLNT 1191.

den Thron Davids erhalten und über den οἶκος Ἰακώβ in Ewigkeit herrschen. Jesus ist also für den Leser des Benediktus bereits als jener Messias *vorgegeben*, von dem in V69 die Rede ist.

Wie V55a im Rahmen des Magnifikat¹⁸⁴, so stellt hier V70 das eben Beschriebene in den Kontext des Schemas Verheißung – Erfüllung. Ist dort von Gottes direkt an die Väter gerichteter Zusage die Rede, so in V70 von dem, was Gott vermittelt seiner Propheten ausgesprochen hat – ein Unterschied, der inhaltlich nicht ins Gewicht fällt. Auch in V70 handelt es sich um „Gottes eigene Zusagen“¹⁸⁵, die in der Aufrichtung des Messias in Erfüllung gehen. Wie Apg 3,21 mit derselben Wortwahl demonstriert wird, ist in diesen Zusagen schon die gesamte weitere Heilsgeschichte bis zur Parusie miteingeschlossen: ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ’ αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν.

Indem V71 mit σωτηρία die nähere Bestimmung von κέρασ wieder aufgreift und im Folgenden erklärt, wie dieses Heil beschaffen ist, wird mit diesem Vers der Grundsatzzerklärung der VV68f so etwas wie ein Konkretisierungsbeispiel beigegeben¹⁸⁶, in durchaus vergleichbarer Weise, wie dies von den VV52–53 für V51a geleistet wird. Zur Beantwortung der Frage, warum hier als Bild die Rettung vor Feinden gewählt ist, genügt vielleicht schon der Hinweis auf die traditionelle Nähe der Motive „Rettung aus Feindeshand“ und κέρασ σωτηρίας bzw. κέρασ τῷ Δαυιδ. In 2Kön 22,3 LXX; Ps 17,3; 131,17 LXX folgt jedesmal unmittelbar nach dem Vers, in dem es um das „Horn“ geht, eine Wendung, die von der Rettung vor den ἐχθροί spricht, an den beiden erstgenannten Stellen sogar unter Verwendung von σώζεσθαι.

Ein spiritualisiertes Verständnis der „Rettung vor Feinden“ wird man für Lk 1,71 so wenig voraussetzen dürfen wie für die Motive in den VV51–53.¹⁸⁷ Gerade durch das zweimalige ἡμεῖς sind „unsere Feinde und alle, die uns hasen“¹⁸⁸ zunächst einmal als das ganz reale feindliche Gegenüber¹⁸⁹ gekennzeichnet. Sie sind diejenigen, die politisch-militärisch die Existenz Israels oder

184 Vgl. BOVON, Lk I 105.

185 RUSAM, Das Alte Testament 71.

186 BOVON, Lk I 105, versteht die VV71–73a als „epexegetische Apposition“ zu den VV68f.

187 Die allegorische Deutung der Feinde im Sinne von „Anfechtungen“ (so SCHWEIZER, Lk 28) oder gar von „Satan and his allies“ (HENDRIKSEN, Lk 125), hat keinerlei Anhalt am Text (vgl. BOCK, Lk I 182; MARSHALL, Lk 91f; ERNST, Lk 95f, u.a.).

188 Man wird zwischen den beiden Gruppen kaum differenzieren können (vgl. BOCK, Lk I 182f. Anders dagegen GODET, Lk 80). Wie in V71 stehen Feinde und Hassende auch in Ps 17,18; 105,10 LXX zusammen.

189 ἐχθρός kann sowohl den Feind des einzelnen als auch den des Volkes bezeichnen (vgl. FOERSTER, ἐχθρός κτλ., in: ThWNT II 811).