

DIE BOTSCHAFT DES NEUEN TESTAMENTS

Thomas Söding

Das Evangelium nach Lukas – Teil 1

Lk 1,1-13,21



Die Botschaft des Neuen Testaments

Herausgegeben von Walter Klaiber

Thomas Söding
Das Evangelium nach Lukas

Vandenhoeck & Ruprecht

Thomas Söding

Das Evangelium nach Lukas

Teilband 1: Lk 1,1–13,21

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc.,
Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH,
Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,
Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
V&R unipress und Wageningen Academic.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: Grafikbüro Sonnhüter, www.sonnhueter.com
Satz: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage
www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2567-9643
ISBN 978-3-647-56505-7

Vorwort zu Bd. 1

Lukas ist der Evangelist, der auch die Apostelgeschichte geschrieben hat. Dort führt er aus, dass es in der Verkündigung und Lehre, in der Liturgie und in der Praxis der Kirche nichts Wichtigeres gibt als Jesus – was er gelehrt und wie er gelebt hat, dass er gestorben und von den Toten auferstanden ist, vor allem aber: wer er war, ist und sein wird. Im Evangelium arbeitet Lukas heraus, dass Jesus das Reich Gottes mitten im Volk Gottes verkündet hat, um es neu zu sammeln und auf den Wegen der Nachfolge mit denen zu vereinen, die aus den Völkern, den „Heiden“, zum Glauben an ihn und dadurch an Gott kommen. Die Geschichten beider Bücher sind durch einen gemeinsamen „Weg“ verbunden: Es ist der Weg, den Gott zu den Menschen geht, damit die Menschen ihn zu Gott gehen. Die Wegbereitung geschieht durch den Täufer Johannes, der die Prophetie Israels bündelt; den Weg selbst geht und bahnt Jesus auf der Suche nach den Verlorenen (19,10), die Gott nie aus dem Blick verloren hat (vgl. 15,11–32).

In dieser Orientierung zeigen sich die Charakteristika des Lukasevangeliums. In einer Fülle farbiger Szenen wird die Person Jesu vor Augen geführt: als Messias der Armen, als leidender Gerechter, als menschlicher Retter. Nur er hat diese Heilssendung, aber er ist nicht einsam, sondern von Anfang an mit denen verbunden, die er in seine Nachfolge ruft, damit sie, trotz ihrer Schwäche, seine Botschaft weitertragen. Der Evangelist schreibt so, dass durch die Erzählung die Erinnerung an das Ereignis Jesus geschärft wird. Er schreibt nie so, dass er lediglich über Vergangenes informieren wollte; er schreibt stets so, dass sich alle, die sein Buch lesen, mit der Geschichte Jesu auseinandersetzen können. Das Evangelium stellt sie vor die Glaubensfrage und bietet jene Antwort an, für die Jesus sein Leben gegeben hat. Diese Wirkung hat bis heute nicht nachgelassen. Das Weihnachtsevangelium spricht für sich; das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist zu einer erzählten Ikone Gottes geworden; die Emmaus-Geschichte beschreibt die Irrwege, die Menschen gehen, als Glaubenswege, die zur Erkenntnis führen. Der barmherzige Jesus hat in seiner Leidensgeschichte die Passionsfrömmigkeit tief geprägt; der christliche Festkalender mit Advent, Weihnachten, Fastenzeit, Karfreitag

und Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten ist eine lukanische Mitgift. Selbst eine kleine Geschichte wie die legendarisch anmutende vom zwölfjährigen Jesus im Tempel hat eine enorme Kraft in der Entwicklung des Christentums als Bildungsreligion entfaltet. Der Bogen spannt sich von Bethlehem bis Nazareth und von Kapharnaum über Jericho bis nach Jerusalem. Der See Genezareth wird vor Augen gestellt, das Land der Bauern, Haus und Garten von Frauen, Paläste, Wegesränder und Obdachlosenplätze, nicht zuletzt der Tempel, der ein Haus des Gebetes sein soll, aber zu einer Räuberhöhle geworden ist. Kranke und Besessene finden im Evangelium ihren Platz, Sklavinnen und Sklaven, Tagelöhner und Heimarbeiterinnen, traurige Reiche und selige Arme.

Die kommunikative Kraft der Erzählung ist nicht künstlich. Das Evangelium stellt in literarischer Meisterschaft dar, was Jesus selbst mit seiner Verkündigung bewirken wollte: Umkehr und Glaube, damit Menschen schon hier und jetzt die Barmherzigkeit Gottes erfahren können, die allen Geschöpfen gilt. Im Glauben der Urgemeinde ist die Überzeugung zuhause, dass der Auferstandene und Erhöhte in derselben Intention wie der Irdische weiter wirkt: durch alle Menschen, die Gott in Dienst nimmt, vor allem diejenigen, die an Jesus glauben und deshalb Menschlichkeit mit dem Christusbekenntnis und der Erlösungshoffnung verbinden. Lukas teilt den Glauben der Urgemeinde, den ihm vermutlich Paulus erschlossen hat, und erzählt deshalb von Jesus, weil der Auferstandene kein anderer als der Irdische ist.

Die Abfolge der Szenen kann heute an einen Film denken lassen: Jedes einzelne Bild hat Bedeutung – und verändert sich in der Abfolge weiterer Bilder. Deshalb wird im Kommentar sowohl auf die Kompositionen von Kontexten als auch auf die Konstruktionen von Strukturen besonderer Wert gelegt. Immer wird deutlich, dass der Evangelist Regie führt, immer auch, dass Jesus in Szene gesetzt wird – so wie er in vielen verschiedenen Situationen, mit vielen verschiedenen Menschen, aus vielen verschiedenen Perspektiven Eindruck gemacht hat: bei Gegnern und bei Gläubigen, denen es um Gott und ihr Leben geht. Vieles wird ausgeblendet, was in den Augen des Evangelisten nur interessant wäre; was eingeblendet wird, soll Jesus als Christus kenntlich werden lassen. Schon im Vorspann (1,1–4) macht Lukas seine eigene Position und Perspektive deutlich: Er hat sorgfältig recherchiert und die Qualität seiner Quellen akribisch geprüft; er hat die Geschichte Jesu so erzählt, dass diejenigen, die skeptisch sind, ihr Urteil überprüfen, diejenigen, die keine Ahnung haben, ihr Wissen erweitern, und diejenigen, die glauben, der Frohen Botschaft sicherer sein können.

Der Kommentar soll die Position und Perspektive des Lukas sichtbar machen; er soll zeigen, wie der Evangelist das Gedächtnis Jesu pflegt; er soll

verdeutlichen, wie Lukas die Botschaft Jesu für seine Zeit übersetzt hat; worin ihre Bedeutung heute besteht, ergibt sich aus der literarischen, historischen und theologischen Analyse und Interpretation.

Der erste Band des Kommentars setzt mit der Verheißung zweier Geburten und dem glücklichen Anfang zweier Menschenleben ein: Johannes der Täufer und Jesus. Der Kommentar zeichnet nach, wie Lukas das galiläische Wirken Jesu dargestellt hat, mit der Feldrede als Zentrum, und wie Jesus sich auf den Weg nach Jerusalem macht, die Augen auf sein irdisches Ende und den Anfang der Auferstehung gerichtet. Im zweiten Teilband wird verfolgt, wie dieser Weg weiter verläuft und wie Jesus in Jerusalem stirbt, aber auch seinen Jüngern erscheint, um ihnen seinen Segen zu spenden und die Völkermission anzuvertrauen.

Mein großer Dank gilt Walter Klaiber für die Einladung zur Mitarbeit an seinem Kommentarprojekt: ein starkes ökumenisches Zeichen eines Mitstreiters bei der multilateralen Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999). Ein besonderer Dank gilt wiederum dem Lehrstuhl-Team in Bochum für zuverlässige Unterstützung, bei diesem Projekt vor allem Oscar Cuypers, Lara Droll und Wiebke Schwill. Für viele Hintergrundgespräche danke ich Aleksandra Brand und Miriam Pawlak.

Bochum/Münster im Januar 2023

Thomas Söding

Inhaltsverzeichnis Bd. 1

Vorwort zu Bd. 1	5
Einleitung	15
 Auslegung	 19
1,1–4 Das Vorwort	21
1,5–2,52 Die Kindheitsgeschichte	23
1,5–25 <i>Die Verheißung der Geburt des Täufers Johannes</i>	27
1,26–38 <i>Die Verheißung der Geburt Jesu</i>	32
1,39–56 <i>Der Besuch Marias bei Elisabeth</i>	37
1,57–80 <i>Die Geburt des Johannes</i>	42
2,1–20 <i>Die Geburt Jesu</i>	50
2,21–40 <i>Die Namensgebung und Darbringung Jesu im Tempel</i>	58
2,41–52 <i>Der zwölfjährige Jesus im Tempel</i>	66
 3,1–4,13 Die Vorbereitung des Wirkens Jesu	 69
3,1–20 <i>Das Wirken des Täufers Johannes</i>	71
3,21–22 <i>Die Taufe Jesu</i>	78
3,23–38 <i>Der Stammbaum Jesu</i>	82
4,1–13 <i>Die Versuchung Jesu</i>	84
 4,14–9,50 Jesus in Galiläa	 91
4,14–30 <i>Der Auftakt in Nazareth</i>	93
4,14–15 <i>Die Mission in Galiläa</i>	94
4,16–30 <i>Die Verkündigung in Nazareth</i>	96
 4,31–44 Das Wirken in Kapharnaum	 104
4,31–37 <i>Der Exorzismus im Gotteshaus</i>	106
4,38–39 <i>Die Heilung der Schwiegermutter im Haus des Petrus</i>	109
4,40–41 <i>Heilungen und Exorzismen am Abend</i>	111
4,42–44 <i>Aufbruch von Kapharnaum am nächsten Morgen</i>	112

5,1–6,16	Die Bildung der Jüngerschaft	114
5,1–11	<i>Die Berufung Simons zum Menschenfischer</i>	117
5,12–16	<i>Die Reinigung eines Aussätzigen</i>	122
5,17–26	<i>Die Heilung eines Gelähmten</i>	124
5,27–32	<i>Die Berufung des Levi</i>	129
5,33–39	<i>Die Frage des Fastens</i>	132
6,1–5	<i>Die Frage der Wegzehrung der Jünger am Sabbat</i>	135
6,6–11	<i>Die Heilung eines Mannes mit verdorrter Hand am Sabbat</i>	137
6,12–16	<i>Die Wahl der Zwölf Apostel</i>	139
6,17–49	Die Feldrede	143
6,17–19	<i>Das Auditorium der Feldrede</i>	145
6,20–26	<i>Die Seligpreisungen und die Weheworte</i>	147
6,27–36	<i>Das Gebot der Feindesliebe</i>	153
6,37–42	<i>Das Verbot des Verdammens</i>	163
6,43–45	<i>Die Ermunterung zur Herzensgüte</i>	166
6,46–49	<i>Das Haus auf dem Felsen</i>	168
7,1–8,3	Messianische Taten	170
7,1–10	<i>Die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum</i>	172
7,11–17	<i>Die Auferweckung des jungen Mannes von Nain</i>	176
7,18–23	<i>Die Frage des Täufers nach dem Messias und die Antwort Jesu</i>	179
7,24–35	<i>Das Zeugnis Jesu über den Täufer Johannes</i>	182
7,36–50	<i>Die Vergebung der Sünden der liebenden Frau</i>	186
8,1–3	<i>Starke Frauen in der Nachfolge Jesu</i>	190
8,4–18	Die Gleichnisrede	193
8,4–8	<i>Das Gleichnis vom Sämann</i>	195
8,9–10	<i>Geheimnisse des Gottesreiches</i>	197
8,11–15	<i>Fruchtlosigkeit und Fruchtbarkeit: Die Gleichnisallegorese</i>	200
8,16–18	<i>Verbergen und Offenbaren: Der Zweck der Gleichnisse</i>	203
8,19–56	Auseinandersetzungen mit Jesus	204
8,19–21	<i>Die Verwandtschaft Jesu</i>	205
8,22–25	<i>Die Stillung des Seesturms</i>	207
8,26–39	<i>Der Exorzismus von Gerasa</i>	209
8,40–56	<i>Die Heilung der blutenden Frau und die Auferweckung der Tochter des Jäirus</i>	213
9,1–50	Herausforderungen der Nachfolge	218
9,1–6	<i>Die Aussendung der Zwölf</i>	221
9,7–9	<i>Das Urteil des Herodes Antipas über Jesus</i>	224

9,10–17	<i>Die Speisung der Fünftausend</i>	225
9,18–22	<i>Das Bekenntnis des Petrus und die Ankündigung des Leidens und der Auferweckung Jesu</i>	228
9,23–27	<i>Die Kreuzesnachfolge</i>	233
9,28–36	<i>Die Verklärung Jesu auf dem Berg</i>	236
9,37–43a	<i>Die Heilung des besessenen Jungen</i>	240
9,43b–45	<i>Die Leidensankündigung und die Jüngerfurcht</i>	243
9,46–48	<i>Der verfehlt Rangstreit der Jünger</i>	245
9,49–50	<i>Der fremde Wundertäter</i>	247
9,51–19,28	Jesus auf dem Weg nach Jerusalem	249
9,51–13,21	<i>Die erste Phase der Reise– mit dem Blick nach Jerusalem</i>	255
9,51–56	<i>Die Mahnung der Jünger angesichts der ungastlichen Samariter</i>	258
9,57–62	<i>Rufe in die Nachfolge</i>	262
10,1–20	<i>Die Aussendung der Zweiundsiebzig</i>	266
10,21–24	<i>Der Jubelruf Jesu</i>	276
10,25–37	<i>Das Doppelgebot und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter</i>	280
10,38–42	<i>Maria und Martha</i>	287
11,1–4	<i>Das Vaterunser</i>	290
11,5–13	<i>Zwei Gleichnisse: Mut beim Beten</i>	298
11,14–36	<i>Die Auseinandersetzung mit Jesu Machttaten</i>	301
11,37–54	<i>Die Weherede Jesu</i>	311
12,1–3	<i>Die Kritik heuchlerischer Schriftgelehrter</i>	320
12,4–12	<i>Aufforderung zum furchtlosen Bekenntnis</i>	322
12,13–21	<i>Ablehnung einer Erbschaftsschlichtung</i>	326
12,22–34	<i>Warnung vor falscher Sorge</i>	329
12,35–48	<i>Mahnung zum treuen Dienst</i>	334
12,49–53	<i>Das Feuer Jesu</i>	340
12,54–59	<i>Die Nutzung der Zeit für Gerechtigkeit</i>	344
13,1–9	<i>Die Mahnung zur Umkehr</i>	347
13,10–17	<i>Die Heilung einer Frau am Sabbat</i>	351
13,18–21	<i>Die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig</i>	355
Ausgewählte Literatur		358
Kommentare		358
Monographien		359
Register		361

Inhaltsverzeichnis Bd. 2

Dieses Inhaltsverzeichnis gibt den Inhalt von Band 2 wieder
(ISBN 978-3-525-56516-2).

Vorwort zu Bd. 2	5
9,51–19,28 Jesus auf dem Weg nach Jerusalem (Fortsetzung)	15
13,22–17,10 Die zweite Phase der Reise – von Stadt zu Stadt und Dorf zu Dorf	15
13,22–30 <i>Die Wege ins Reich Gottes</i>	17
13,31–35 <i>Der Prophet Jesus in Galiläa und Jerusalem</i>	21
14,1–6 <i>Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat</i>	27
14,7–11 <i>Selbsterhöhung und Demut</i>	30
14,12–14 <i>Die Einladung von Armen</i>	33
14,15–24 <i>Das Gleichnis vom Festmahl</i>	36
14,25–35 <i>Der Anspruch der Nachfolge</i>	41
15,1–7 <i>Das Gleichnis vom verlorenen Schaf</i>	46
15,8–10 <i>Das Gleichnis von der verlorenen Drachme</i>	52
15,11–32 <i>Das Gleichnis vom verlorenen Sohn</i>	54
16,1–13 <i>Das Gleichnis vom schlauen Verwalter</i>	62
16,14–18 <i>Der falsche Umgang mit dem Gesetz</i>	68
16,19–31 <i>Das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus</i>	73
17,1–10 <i>Das Dienen im Glauben</i>	78
17,11–19,28 Die dritte Phase der Reise – mitten durch Samaria und Galiläa	85
17,11–19 <i>Der dankbare Samariter</i>	88
17,20–21 <i>Die verborgene Gegenwart des Reiches Gottes</i>	94
17,22–37 <i>Das ausstehende Kommen des Menschensohnes</i>	97
18,1–8 <i>Das Gleichnis von der mutigen Witwe</i>	104
18,9–14 <i>Das Beispiel vom Pharisäer und Zöllner</i>	109
18,15–17 <i>Das Vorbild der Kinder</i>	113
18,18–30 <i>Die vergebliche Berufung des Reichen</i>	116
18,31–34 <i>Das Leiden und die Auferstehung Jesu als Erfüllung der Schrift</i>	123

18,35–43	<i>Die Heilung eines Blinden bei Jericho</i>	126
19,1–10	<i>Jesus zu Gast bei Zachäus in Jericho</i>	130
19,11–28	<i>Das Gleichnis von den Minen</i>	134
19,29–24,53	Jesus in Jerusalem	139
19,29–48	Vom Einzug in Jerusalem bis zur Tempelaktion	140
19,29–40	<i>Der Einzug in Jerusalem</i>	141
19,41–44	<i>Die Trauer über die Zerstörung Jerusalems</i>	145
19,45–48	<i>Die Tempelaktion Jesu</i>	147
20,1–21,4	Streitgespräche über die Vollmacht Jesu	150
20,1–8	<i>Das Recht Jesu zur Tempelaktion</i>	151
20,9–20	<i>Das Gleichnis von den bösen Winzern</i>	154
20,21–26	<i>Die Kaisersteuer</i>	159
20,27–40	<i>Die Auferstehung der Toten</i>	162
20,41–44	<i>Die Messiasfrage</i>	167
20,45–47	<i>Die Warnung der Jünger vor Heuchelei</i>	169
21,1–4	<i>Das Opfer der Witwe</i>	171
21,5–38	Die Endzeitrede	173
21,5–6	<i>Die Ankündigung der Tempelzerstörung</i>	175
21,7–9	<i>Die Zurückweisung der Frage nach Zeiten und Zeichen</i>	177
21,10–19	<i>Die Not in der Welt</i>	179
21,20–24	<i>Die Zerstörung der Stadt</i>	183
21,25–28	<i>Das Kommen des Menschensohnes</i>	185
21,29–36	<i>Die Notwendigkeit der Wachsamkeit</i>	187
21,37–38	<i>Ein letztes Summarium des Wirkens Jesu</i>	190
22–23	Die Passionsgeschichte	192
22,1–2	<i>Der Todesbeschluss der Hohepriester und Schriftgelehrten</i>	197
22,3–6	<i>Der Entschluss des Judas</i>	198
22,7–13	<i>Die Vorbereitung des Paschamahles</i>	200
22,14–23	<i>Das Letzte Abendmahl</i>	203
22,24–38	<i>Mahlgespräche</i>	211
22,39–46	<i>Das Gebet am Ölberg</i>	219
22,47–53	<i>Die Gefangennahme Jesu</i>	223
22,54–62	<i>Die Verleugnung durch Petrus</i>	226
22,63–65	<i>Die Folterung Jesu</i>	229
22,66–71	<i>Die Verhandlung vor dem Hohen Rat</i>	231
23,1–5	<i>Die Anklage vor Pilatus</i>	234
23,6–12	<i>Die Konfrontation mit Herodes Antipas</i>	238
23,13–25	<i>Die Verurteilung durch Pilatus</i>	240
23,26–32	<i>Der Kreuzweg</i>	243
23,33–49	<i>Die Kreuzigung Jesu</i>	246
23,50–56	<i>Das Begräbnis Jesu</i>	254

24	Das Osterevangelium	257
24,1–12	<i>Die Auferstehungsbotschaft an die Frauen im leeren Grab</i>	259
24,13–35	<i>Der Glaubensweg der Emmaus-Jünger</i>	264
24,36–49	<i>Die Erscheinung vor den Jüngern in Jerusalem</i>	271
24,50–53	<i>Die Himmelfahrt</i>	278
Ausgewählte Literatur		280
Kommentare		280
Monographien		281
Register		284

Einleitung

Lukas ist ein begnadeter Erzähler. Deshalb ist er bei allen, die predigen und unterrichten, besonders beliebt. Die Tradition der Kirche hat in ihm einen Maler gesehen: weil er so farbig Menschen portraitiert und so treffend Szenen gestalten konnte. Er schönt nicht – er stellt ins Licht des Gottesglaubens, was sich ereignet hat, so dass sein Sinn hervortritt. Er arbeitet mit geprüfter Überlieferung, aber nimmt sich die Freiheit, seine eigene Handschrift zu pflegen, weil er durch Verdichtung, Verbindung und Verdeutlichung herausbringen will, woran er glaubt: dass Gott durch Jesus Geschichte geschrieben hat, der ganzen Welt zum Heil.

Die Erzählung ist nicht gefällig, sie ist tiefgründig, widerborstig, berückend. Sie soll zum Nachdenken anregen, zum Widerspruch reizen, zum Glauben führen. Lukas hat, unter den Bedingungen der Antike, ein historisches Interesse, das ihn zu einer Biographie Jesu führt. Sie ist keine Dokumentation im heutigen Sinn. Sie ist aber eine reflektierte Darstellung, die im Rückblick festhält, wie und wodurch Jesus Eindruck gemacht hat: bei denen, die ihm nachgefolgt sind. Sie wissen, dass er bei vielen Kritik ausgelöst hat und dass die Jünger selbst zahlreiche Holzwege gegangen sind, um schließlich doch etwas von seiner Botschaft und seiner Person, seinem Heildienst und seiner Ethik zu verstehen.

Die Erzählung des Lukas ist elementare Theologie. Der Evangelist setzt nicht bestimmte Glaubensüberzeugungen in erfundene Geschichten um; er greift in seinem Evangelium vielmehr auf, was schon lange vor ihm geglaubt und erzählt worden ist, weil sich in der Geburt, im Leben, im Sterben und in der Auferstehung Jesu Gott ereignet hat. Er informiert nicht über eine ferne Vergangenheit, sondern erschließt die lebendige Gegenwart des Evangeliums, weil Jesus von den Toten auferweckt worden ist: kein anderer als der Mensch, der in Bethlehem geboren, in Nazareth aufgewachsen und in Jerusalem gekreuzigt worden ist.

Lukas hat die Geschichte Jesu erzählt und einen zweiten Band folgen lassen: die Geschichte der frühen Evangeliumsverkündigung „in Jerusalem und ganz Judäa, in Samaria und bis ans Ende der Welt“ (Apg 1,8). Im Rückblick auf Jesus hebt Lukas hervor, was Zukunft hat: Gottes Reich, das ewige Leben, der befreiende Glaube, die barmherzige Liebe. In der

„Apostelgeschichte“ arbeitet er heraus, dass es in der jungen Kirche nichts Wichtigeres gibt, als die Erinnerung an Jesus lebendig zu halten: an seine Person, seine Botschaft, sein Leben, sein Sterben und seine Auferstehung. Das Evangelium ruft „das mit Jesus von Nazareth“ (24,19) ins Gedächtnis, um Hoffnung auf Gott zu machen. So ist das Buch geschrieben worden, so will es gelesen werden – so ist es auch auszulegen.

Im Kanon steht Lukas seit alter Zeit an dritter Stelle: ein Signal, dass die Geschichte der Evangelien nicht mit ihm beginnt, aber ihn braucht. Er fußt auf dem Markusevangelium, dem er im Ganzen folgt, nicht ohne manche Streichungen; er greift mit der sogenannten Logienquelle uralte Jesustraditionen aus Judäa und Galiläa auf; fast die Hälfte seines Werkes ist „Sondergut“: Material, das er selbst recherchiert hat, ohne dass es in anderen Evangelien Parallelen gäbe.

Die Titel, die allerdings nicht zum ursprünglichen Text gehören, schreiben: „(Evangelium) nach Lukas“. Sie halten zum einen fest, dass es nur ein Evangelium gibt: die eine Frohe Botschaft des einen Gottes, die durch den einen Sohn, den Messias Jesus, ein für alle Mal verkündet wird, und dass es dieses Wort Gottes nur in menschlicher Vermittlung gibt – wie Menschen es mit ihren Ohren gehört, mit ihrem Herz verstanden und mit ihrem Mund verbreitet haben. Zum anderen hält der Titel fest, dass dieses Zeugnis des Evangeliums „Lukas“ zu verdanken ist. Es gibt keine andere Zuschreibung. Gemeint ist der aus Phlm 24; Kol 4,14 und 2Tim 4,11 bekannte Begleiter des Paulus, der nach Kol 4,14 Arzt gewesen ist. Diese Tradition lässt sich über Irenäus bis zur Mitte des 2. Jh. zurückverfolgen (*adversus haereres* III 1,1). Die historisch-kritische Exegese hat lange Zeit ein Fragezeichen gesetzt, weil keine Beeinflussung speziell durch die paulinische Theologie erkennbar sei und Lukas Paulus den Apostel-Titel vorenthalte, der ihm selbst aber außerordentlich wichtig gewesen ist (Gal 1,1). Doch die Einwände überzeugen nicht. In der Apostelgeschichte finden sich durchaus Reflexe der paulinischen Rechtfertigungslehre (Apg 13,38–40; 15,9–11). Paulus selbst schreibt, dass er als früherer Kirchenverfolger nicht „würdig“ sei, „Apostel genannt zu werden“ (1Kor 15,9); Lukas grenzt Paulus nicht aus den Aposteln aus (vgl. Apg 14,5.14), sondern sagt, dass die Zwölf die idealtypischen Apostel sind. Entscheidend sind die „Wir-Passagen“ der Apostelgeschichte. Sie als rein stilistisches Mittel zu deuten, überzeugt nicht, weil sie weder besonders spannend noch wichtig sind, sondern integrale Teil eines Gesamtwerkes, das der Autor auf seine Recherchen zurückführt (1,1–4; Apg 1,1–2). Die Wir-Passagen zeigen Lukas als Begleiter des Paulus auf der zweiten Missionsreise (spätestens) von Troas (nur) bis Philippi (Apg 16) und auf der dritten Missionsreise von Philippi bis Jerusalem (Apg 20–21) sowie dann auf der Reise des Paulus nach Rom (Apg 27). Wahrscheinlich war

Lukas ein „Gottesfürchtiger“, der durch die Paulusmission zum Christusglauben gebracht worden ist.

Das Evangelium ist ebenso wie die Apostelgeschichte an Theophilos adressiert (1,4; Apg 1,1). Der Name („Gottesfreund“) spricht für einen frommen Heiden griechischer Abstammung. Nach antikem Brauch bedeutet die Widmung an eine Persönlichkeit, dass sie die Entstehung eines Werkes ebenso wie seine Verbreitung fördert. Über Theophilos hinaus gehören also zum einen alle Gläubigen, die gleichfalls eine vertiefte Katechese brauchen, zur lukanischen Lesegemeinde; zum anderen kann das Buch durchaus auch in die antike Gesellschaft hineinwirken, in der die christlichen Gemeinden langsam ein Faktor zu werden beginnen, der kritisch beäugt wird, aber fair eingeschätzt werden soll.

Der Horizont sowohl der Entstehung, die eine intensive Recherche voraussetzt, als auch der Rezeption des Evangeliums, die durch die Apostelgeschichte vorgespurt wird, ist nicht nur eine kleine Region, sondern der gesamte Erdkreis. Bei Lukas stimmen Petrus und Paulus theologisch im wesentlichen überein. Der geographische Bogen spannt sich zwischen Galiläa, Jerusalem und Rom; der zeitliche Rahmen ist nicht durch eine akute Naherwartung eng, sondern durch ein geschichtliches Denken weit, sowohl im Rückblick auf die Geschichte Israels als auch im Ausblick auf die Mission. So wird Lukas bis heute gelesen: als ökumenisches Evangelium, das Generationen verbindet.

Das Werk ist nach dem Markusevangelium, also nach 70 n. Chr., dem Jahr der Tempelzerstörung, geschrieben worden, aber auch nicht sehr viel später, weil die Erinnerungen an Jesus frisch sind, gerade im „Sondergut“. Bei Lukas kommen die Traditionen der Apostel mit denen aus der Familie Jesu zusammen. Sicher hat er als Begleiter des Paulus viel von Jesus gehört; aber der Auftrag des Theophilus verlangt neue Nachforschungen. Lukas wird klar, dass er sich im Grundgerüst an das Markusevangelium halten kann, aber sehr viel mehr Stoff zu integrieren hat. Er löst die Aufgabe dadurch, dass er der Geschichte des öffentlichen Wirkens und Leidens Jesu eine „Kindheitsgeschichte“ voranstellt und österliche Erscheinungserzählungen nachordnet, beide höchst plastisch, bedeutungsvoll und populär bis heute. Wenn Lukas vom Wirken Jesu erzählt, nutzt er vor allem zwei Orte, um in die markinische Abfolge seine zusätzlichen Traditionen einzubringen: zum einen die Passage nach der Einsetzung der Zwölf (6,12–16), zum anderen die Szene mit dem Rangstreit der Jünger (9,46–50). An der ersten Stelle baut Lukas eine intensive Jüngerschulung ein, zu der die Feldrede gehört (6,20–49) und die auch Frauen einbezieht (8,1–3); an der zweiten baut er eine lange Reise nach Jerusalem ein (9,51–19,28), die Jesus mit denen unternimmt, die ihm nachfolgen.

Diese Sequenz ist charakteristisch. Nach lukanischer Darstellung geht Jesus einen kontinuierlichen Weg durch das ganze Land der Juden von Galiläa nach Jerusalem (vgl. 23,5; Apg 10,37–39). Lukas ist nicht an einem historisch zuverlässigen Itinerar interessiert; die stete Ausrichtung des Weges auf Jerusalem ist ihm vielmehr Ausdruck der inneren Einheit des Wirkens Jesu, die sich von ihrem Ende her erschließt: Tod und Auferstehung. Nach der Apostelgeschichte geht dagegen die Bewegung von Jerusalem aus in die Welt der vielen Völker hinein (Apg 1,8). Die Missionsreisen des Paulus werden von Lukas so dargestellt, dass Jerusalem immer die Ausgangsstation ist (Apg 12,25; 15,1–1–35; 18,22). Die Geradlinigkeit des Weges Jesu sieht Lukas als Zeichen dafür an, dass er von Gott bestimmt ist. Gottes Geist, der schon die jungfräuliche Geburt Jesu bewirkt hat (1,35), erfüllt von der Taufe an (3,22) Jesu öffentliches Wirken (4,1.14.18 u. ö.); er befähigt auch die nachösterlichen Zeugen, glaubwürdig und verständlich das Evangelium zu verkünden – bei allen Schwierigkeiten, die sie Gott machen, seine Gnade zu erweisen (Apg 1,5; 2,4.17–18 u. ö.). Jesus hat mit den Gleichnissen vom Verlorenen (15,1–32) diese Dynamik Gottes ins Bild gesetzt; er hat zum Abschluss seiner Reise im Haus des Zachäus erklärt, dass es der Sinn seines gesamten Wirkens sei, „zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (19,10).

Die Form des Evangeliums entspricht seinem Inhalt: Jesus bringt Gott zur Sprache, der ihn gesandt hat. Er geht mit Gott dorthin, wo er vergessen, verloren oder verraten, aber auch vermisst, gesucht und ersehnt wird. Sein Weg führt ihn ans Kreuz. Aber noch bis in sein Sterben hinein bleibt er Jesus, der „Sohn des Höchsten“, dessen „Herrschaft kein Ende haben“ wird (1,32–33). Die Auferweckung bringt es an den Tag. Lukas hat sein Evangelium auf Ostern hin geschrieben, weil er Jesus im Licht der Auferweckung zu sehen gelernt hat – und im Glauben weiß, dass in diesem Licht kein anderer als Jesus von Nazareth aufscheint, der bis in den Tod hinein das Reich Gottes verkündet hat.

Auslegung

1,1–4

Das Vorwort

¹Da es schon viele unternommen haben, eine Erzählung über die Ereignisse abzufassen, die sich unter uns erfüllt haben, ²wie sie uns die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes geworden waren, ³schien es auch mir gut, allem von Anfang an genau nachzugehen, um es dir richtig aufzuschreiben, lieber Theophilus, ⁴damit du die Zuverlässigkeit der Worte erkennst, in denen du unterwiesen bist.

Im besten Griechisch des Neuen Testaments klärt Lukas, literarischer Konvention folgend, das Thema, die Methode, den Anspruch und das Ziel seines Werks. Sein Prooemium verbindet das Ethos des Historikers mit dem Pathos des Theologen. Es zeigt idealtypisch, wie Tradition entsteht und dass Kreativität die Erinnerung schärft.

Das Prooemium (Vorwort) folgt antiken Gattungsschemata.

1,1–2	Der Blick in die Vergangenheit:	Qualitätsvolle Quellen
1,3	Der Blick in die Gegenwart:	Das eigene Projekt
1,4	Der Blick in die Zukunft:	Die Intention des Werkes

Parallelen bieten antike Geschichtsschreiber wie Flavius Josephus, die allerdings meist die Vortrefflichkeit des eigenen Werkes durch Abwertung von Vorläufern und Konkurrenten zu betonen versuchen. Lukas hingegen portraitiert sich als ein Autor, der die Tradition fortschreibt, um ihre Qualität zu sichern. Er ist ambitioniert – und deshalb nicht hypertroph.

Der Evangelist hat keinen unmittelbaren Zugang zur Jesus-Tradition; er sieht sich vielmehr als Glied einer längeren Traditionskette, die von den „Augenzeugen, die zu Dienern des Wortes geworden sind“ über die „vielen“, die bereits vor ihm den Versuch unternommen haben, eine „Erzählung (*diegesis*)“ über Jesus zu schreiben (1), bis hin zu ihm selbst reicht. Sein eigenes Buch (vgl. Apg 1,1) schreibt diese Überlieferung fort; sie ist ein Bericht, der den antiken Kriterien einer historisch relevanten Biographie entspricht. Die Ereignisse, die erzählt werden, haben eine Zukunftsbedeutung, die sich in der Gegenwart abzeichnet: als Erfüllung,

heißt: Verwirklichung des verheißenen Gottesheiles (4,18–21: Jes 61,1–2). Lukas sieht sich selbst, sein Projekt und die Gemeinden, in denen er sich orientiert, in der österlichen Wirkungsgeschichte der Sendung Jesu. Die idealtypischen „Augenzeugen und Diener des Wortes“ (2), auf die er sich beruft, sind die Zwölf Apostel. Sie sind selbst dabei gewesen (Apg 1,21–22), anders als Paulus; sie haben sich in den Dienst am Evangelium gestellt, anders als Kaiaphas und Pilatus. Zu den „vielen“ früheren Versuchen dürfte er das Markusevangelium und könnte er die Logienquelle zählen, aber auch andere schriftliche Traditionen sowohl zur Geburt als auch zum Wirken, zum Leiden und zur Auferstehung Jesu.

Die Traditionskette, an die Lukas anknüpft, verbürgt ihm die Authentizität der Erinnerung an Jesus. Aufgrund ihrer Vielfalt stellt sich aber in der Gegenwart das Problem der richtigen Anordnung des Stoffes: Lukas hat gesammelt, um erzählen, aber auch aussortieren zu können. Er hat den Stoff neu geordnet (3), offenkundig nicht nach chronologischen, sondern nach theologischen Gesichtspunkten: Er will in einer umfassenden Erzählung darstellen, wie zusammengehört, was Jesus getan und gelehrt hat, welche Prioritäten er gesetzt hat und welche Bedeutung die Details haben. Ein Charakteristikum ist die Vielfalt der Begegnungen Jesu, die auf die Einheit des Evangeliums und die Wechselfälle des Lebens abgestimmt ist.

Das Ziel des Evangeliums besteht darin, Theophilus – mit anderen in seiner Lage, aber auch weitere Interessenten – der Zuverlässigkeit der Katechese zu vergewissern, die bereits erteilt worden ist (4). Lukas will sich von seinen Vorgängern nicht absetzen, aber tiefer in die christliche Bildungsarbeit einsteigen. Das erfordert, genau zu wissen, was „von Anfang an“ (vgl. Apg 1,1–2.21) mit Jesus geschehen ist. Die Glaubwürdigkeit christlicher Katechese durch den guten Bericht vom Anfang zu begründen, ist das Ziel des Evangeliums wie der Apostelgeschichte.

Paulus wird nach Apg 26,26 geltend machen, die Geschichte habe sich „nicht in irgendeinem Winkel“ zugetragen. Das Evangelium hat dieses Urteil im Vorhinein bewahrheitet. Das Prooemium erhebt einen kulturellen Anspruch, der literarisch gedeckt und theologisch begründet ist. Es ist Katechese in Form einer Erzählung, die den Lehrer Jesus zu Wort kommen lässt – auch in dem, was er über Gottes Heil, seinen Tod und seine Auferstehung sagt. Das Evangelium ist eine Biographie Jesu, die Bildung im Namen Gottes fördert. Die Jesusgeschichte geht die ganze Welt an. Lukas legt Rechenschaft über den Glauben ab, indem er erzählt, wie er entstanden und weshalb er begründet ist. Das Evangelium wird diesem Anspruch gerecht. Auch mit heutigen Augen gelesen, ist sein Informationswert ebenso hoch wie sein Orientierungswert. Der erste zeigt sich allerdings nur durch historische Kritik, der zweite durch theologische Analysen.

1,5–2,52

Die Kindheitsgeschichte

Während Matthäus von der Verheißung und der Geburt Jesu aus der Perspektive Josephs erzählt, verbunden mit dem Drama des Kindermordes, der Flucht nach Ägypten und der späteren Rückkehr (Mt 1–2), rückt Lukas Maria ins Bild. Sie ist eine Frau, die vorbildlich glaubt; sie stellt die wichtigen Fragen; sie öffnet ihr Ohr dem Wort Gottes und zieht die richtigen Konsequenzen; sie ist eine inspirierte Prophetin, die das *Magnificat* singt, und eine nachdenkliche Mutter, die im Gedächtnis behält, was mit ihrem Kind passiert. Zusammen mit ihren Verwandten Elisabeth und Zacharias, mit Joseph, mit Simeon und Hanna repräsentiert sie ein Judentum, das Gottes Geboten treu ist und von messianischen Erwartungen erfüllt ist. In diesem Judentum ist Jesus aufgewachsen; die kühnsten Hoffnungen auf Gott, die Israel hegt, werden, so der Evangelist, von Jesus noch übertroffen.

Das Kindheitsevangelium ist bei Lukas weit mehr als nur der Vorspann zum eigentlichen Evangelium. Es ist seine programmatische Eröffnung. Sie bringt die Verheißung Gottes zur Sprache, der sich die Sendung Jesu verpflichtet: die Sendung Israels, die Jesus bejaht und ausweitet, die Hoffnung auf Rettung, die weit über jede Erwartung hinaus erfüllt werden wird. Die Kindheitsgeschichten zeigen für Lukas, wie sich mitten im Judentum der Weg zu Jesus öffnet, weil Jesus selbst ihn bahnt; sie zeigen zugleich, von welchen jüdischen Wurzeln alle leben, die an Jesus glauben, weil die Völker durch Jesus mitten hinein in das Volk Gottes finden, das sich im Zeichen des Reiches Gottes radikal erneuert.

Die Theologie des Weges, die dem gesamten Doppelwerk abzulesen ist, prägt auch die Kindheitsgeschichte. Die Wanderung, die Maria von Nazareth durchs Gebirge nach Judäa zu Elisabeth macht, entspricht dem Weg, den Jesus nehmen wird, um den Sündern und Schwachen Gottes Heil zu bringen: Es ist ein Weg der Erniedrigung, die zur Erhöhung führt (vgl. 14,11; 18,14). Die Wege der Eltern in den Tempel zur Darstellung Jesu und zur Pilgerschaft beweisen nicht nur ihre jüdische Frömmigkeit, sondern stimmen auch damit überein, dass Jesus aus Galiläa nach Jerusalem in den Tempel ziehen wird, wo die Passion beginnt und die Verheißung eines neuen Gebetshauses aufbricht, das Gottes Willen entspricht. In der Theologie des Weges bleibt jede Station ebenso wichtig wie der Ausgangspunkt und das Ziel, und jede Etappe bleibt so wichtig wie das Ganze der Strecke. Wer das Evangelium und die Apostelgeschichte liest, kehrt immer wieder an den Anfang zurück; wer immer wieder tiefer in diesen Anfang hineinfindet, wird immer weiter über ihn hinaus-

geführt – wie das Kirchenjahr anzeigt, das stark lukanisch geprägt ist, mit Weihnachten und Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten.

Die Kindheitsgeschichte wird durch die Einheit des Ortes und den Zusammenhalt der Personen verbunden. Das Evangelium spielt in Israel zwischen Nazareth und dem Bergland von Judäa, zwischen Bethlehem und Jerusalem mit dem Haus und dem Tempel, zwischen dem Hirtenfeld und der Krippe – in der weiten Welt. Es spielt in einer Zeit weltbewegender Ereignisse (2,1). Die entscheidenden Rollen haben Personen, die an diesem Ort und in dieser Zeit dadurch eng miteinander kommunizieren, dass sie sich auf Gott beziehen: fromme Juden, Männer und Frauen, Eltern und Kinder, Priester und Propheten, Hirten und Gelehrte.

Die lukanische Kindheitsgeschichte folgt zwei Kompositionsprinzipien, die einander bestärken: einer christologisch begründeten Steigerung von Johannes dem Täufer zu Jesus und einer theologisch orientierten Spannung zwischen Erzählung und Gebet. Johannes ist für Lukas (wie für alle Evangelien) der Vorläufer Jesu, Jesus ist der Messias auch des Täufers. Was sich ereignet, gibt Anlass zum Gebet; das Gebet meditiert das Geschehen und erhellt, wie Gott es lenkt. Lukas erzählt zuerst von der Verheißung der Geburt des Täufers (1,5–25), dann von der Verheißung der Geburt Jesu (1,26–38) und zuerst von der Geburt des Täufers (1,57–80), dann von der Geburt Jesu (2,1–20). Das Bindeglied ist Marias Besuch bei Elisabeth (1,39–56), die Folge der Geburt Jesu seine Darstellung im Tempel (2,21–40), mit dem Besuch des Zwölfjährigen (2,41–52) als Übergang zur Verkündigungsgeschichte. Marias Begegnung mit Elisabeth wird durch ihr Preislied aufgeschlossen (1,46–56: *Magnificat*), die Geburt des Täufers durch den Lobgesang des Zacharias (1,68–79: *Benedictus*), die Darstellung im Tempel durch das Danklied des Simeon (2,28–32: *Nunc dimittis*). Die drei *Cantica* im Stil der Psalmen werden von weiteren Glaubenszeugnissen gestützt: dem Dank Elisabeths für das Geschenk eines Kindes (1,25), ihrem Gruß an Maria (1,41–45) und der Prophetie Hannas über die Erlösung Israels (2,36–38). Alles wird überwölbt vom *Gloria* der Engel auf dem Hirtenfeld von Bethlehem (2,14).

1,5–25	Die Verheißung der Geburt des Täufers Johannes		
1,26–38	Die Verheißung der Geburt Jesu		
1,39–56	Der Besuch Marias bei Elisabeth	1,42	<i>Ave Maria</i>
		1,46–55	<i>Magnificat</i>
1,57–80	Die Geburt des Täufers Johannes	1,68–79	<i>Benedictus</i>
2,1–20	Die Geburt Jesu	2,14	<i>Gloria</i>
2,21–40	Die Namensgebung und die Darbringung Jesu im Tempel	2,29–32	<i>Nunc dimittis</i>
2,41–52	Der zwölfjährige Jesus im Tempel		

Der Gang der Handlung ergibt sich daraus, dass Gott seinen Heilsratschluss verwirklicht. Die Steigerung folgt seiner Dynamik. Elisabeth und Zacharias sind so alt, dass sie auf natürliche Weise keine Kinder mehr bekommen können; durch Gottes Schöpferkraft aber werden beide dennoch Eltern des Johannes, ähnlich wie bei Hanna (1Sam 2) und wie schon bei Sara und Abraham. Maria und Joseph hingegen werden Eltern, obwohl sie keinen sexuellen Verkehr haben: Maria ist Jungfrau und wird als solche Mutter, einzigartig in der Bibel. Diese Steigerung wird durch einen Gegensatz unterstrichen: Zacharias zweifelt, als ihm ein Engel die Geburt seines Sohnes verheißt, und wird deshalb mit Stummheit bis zur Geburt des Johannes geschlagen (1,20); Maria hingegen glaubt, als ihr der Engel die frohe Botschaft überbringt. Entscheidend ist die christologische Differenz: Johannes ist der, der „dem Herrn vorangehen“ wird (1,17.76), als neuer Elija (vgl. Mal 3,23–24). Jesus aber ist der „Kyrios“ (1,17.43; 2,11 u. ö.), der „Sohn des Höchsten“ (1,32), der „Retter“ (1,60; 2,11), der Messias (2,11.26; vgl. 2,38).

Lukas hat diese Erzählungen nicht frei gestaltet, sondern recherchiert, redigiert und arrangiert. Plausibel ist es, wenn die Täufer-Perikopen ursprünglich zusammengehören, tradiert von Johannes-Jüngern, die den Weg zu Jesus gefunden haben, und wenn die marianischen Überlieferungen von der Verkündigung bis zur Darstellung Jesu gleichfalls einen Strang gebildet haben, gebündelt von Familienmitgliedern Jesu. Lukas hat beide Erzählfäden zusammengeflochten und sie sprachlich angeglichen. Die *Cantica* haben eine eigene Tradition, die ebenso wie die Täufer- und Jesusperikopen jüdenchristliche Stimmen wiedergeben, die mit Jerusalem und Judäa verbunden sind, dem Tempel und den Gebeten Israels, die auch in Qumran und in anderen Reformbewegungen nachgedichtet und erweitert wurden. Lukas hat diesen Schatz genutzt, um die theologischen Dimensionen des erzählten Geschehens auszuleuchten. Er wählt die Sprache der Bibel, um den Geist einzufangen, in dem zwei Menschen zur Welt kommen, mit denen Gott viel vorhat.

Das Kindheitsevangelium verbindet einen soziologischen mit einem personalen Ansatz, beides theologisch gefüllt. Der soziologische lenkt den Blick auf die Institutionen jüdischen Lebens, die von Gottes Geist erfüllt sind und sich dadurch verändern; der personale stellt Menschen vor Augen, Männer und Frauen, die für Gott Zeugnis ablegen und dadurch innere Größe und Weite gewinnen. Soziologisch werden zwei Orte fokussiert: der Tempel und das Haus. Das Evangelium beginnt im Tempel, beim Opfer des Zacharias; die Kindheitsgeschichte endet im Tempel, beim zwölfjährigen Jesus. Das Opfer und das Gebet, das Lehren und Lernen korrespondieren miteinander – nicht bruchlos, sondern dramatisch. Zacharias bekommt es beim Opfer mit dem Engel zu tun, so dass es ihm

die Sprache verschlägt; Jesus bringt durch seine jugendliche Weisheit die etablierten Lehrer zum Staunen; in der Mitte stehen die Eltern Jesu, besonders seine Mutter, die Unerhörtes über ihr Kind hören, da sie es Gott darbringen, also ihre unendliche Dankbarkeit gegenüber Gott zum Ausdruck bringen.

In personaler Prägung kommen Charaktere zum Vorschein, die mit den Orten verbunden sind. Im Haus leben Elisabeth und Maria, die eine in Schande, weil sie kein Kind empfangen hat, aber dann in der Freude, wider die Natur doch Mutter geworden zu sein, die andere in der Aufmerksamkeit für Gottes Wort, die sie auf die härteste Glaubensprobe stellt und schon ganz zu Anfang ahnen lässt, welchen Schmerz es ihr bereitet, dass ihr Kind der Messias ist, der den Weg Gottes zum Heil der Welt geht. An den entscheidenden Schnittstellen verlässt Maria das schützende Haus, zuerst in der Wanderschaft durchs Gebirge zu Elisabeth, dann auf den Feldern von Bethlehem bei den Hirten und ihrer Herde, da sie ihr Kind in eine Krippe legt. Sowohl die Präsenz in den zentralen Institutionen Israels als auch die Transzendenz im Gang des Heilsgeschehens prägen das gesamte Evangelium, das im Zeichen des geheimnisvollen Gottes steht, des ganz Anderen, der den Menschen näher ist, als sie selbst sich sind und dadurch mitten unter ihnen ein „Horn unseres Heiles“ (1,69) errichtet, ein kraftvolles Zeichen göttlichen Erbarmens.

Die Personen geben diesem Geschehen ihr menschliches Gesicht. Die Gestalt der Elisabeth zeigt beispielhaft, welche unendlich weiten Sinnhorizonte sich im engen Rahmen einer jüdischen Frau aus Judäa öffnen, weil Gott Jesus gesandt hat und ihn nicht isoliert, sondern ihm den Weg bereitet: nicht ideologisch, sondern personal. Wegen der Menschlichkeit des Heiles kommen die Mütter ins Spiel. Elisabeth ist so wenig der Vorläufer wie Maria der Messias ist. Aber weder Johannes noch Jesus hätten ohne ihre von Gott begnadeten Mütter das Licht der Welt erblickt. Eine ähnliche Rolle spielt Hanna im Tempel: eine Betschwester, die sich als Prophetin erweist, eine Witwe, die ein Herz für alle Kinder dieser Welt hat, weil sie die Bedeutung des Jesuskindes erkennt, eine Fromme, die Gott nicht auf die Riten festlegt, die ihr heilig geworden sind, sondern sich von ihm überraschen lässt. Zacharias, der Priester aus dem Volk, der Gottes Engel begegnet, füllt eine uralte Rolle neu mit Leben: Er ist der Zweifler, der zum Glauben gelangt: Als Priester wird er Prophet, durch das eschatologische Handeln Gottes; wie es bei Samuel der Fall ist, bei Hannas und Kaiaphas aber sicher nicht, ist der Priester nicht nur ein Kultbeamter, sondern in einer Weise Mittler zwischen Gott und den Menschen, die seinen Glauben einfordert und einlöst, so dass er Gottes Wort frisch und authentisch

verkündet. In Zacharias und Elisabeth erneuert sich die Familie Abrahams und Saras. Sie ist lebendig und auf wunderbare Weise fruchtbar; sie bricht die Grundinstitution Israels durch Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit auf. Sie lebt nicht aus sich selbst und für sich allein, sondern aus Gott heraus mitten in seinem Volk. Dadurch kann sich ein Heil verwirklichen, das über die Stämme und Familien Israels unendlich hinausreicht. Diesem Zacharias tritt Simeon zur Seite, ein Tempelprophet allererster Güte, der abseits der scheinbar großen Politik denjenigen erkennt, der die ganze Welt verändern wird, und am Rande der Tempelliturgie die entscheidenden Worte spricht, die der Wende von Unheil ins Heil Ausdruck verleihen, das Gericht für die Vollendung öffnen und die Passion für die Auferstehung vorbereiten. Alle vier Menschen gehören zu den Kleinen, den Übersehenen, den Verachteten, den scheinbar Unbedeutenden, mit denen Gott aber Großes vorhat und die es erkennen, weil sie nicht auf ihre Privilegien festgelegt sind, auf ihre Postulate und Prinzipien, sondern ihr Herz für das lebendige Wort Gottes öffnen. Dadurch verwandeln sie den Tempel und die Häuser; sie verbinden Innen und Außen, Heilig und Profan, Gott und die Menschen. Sie sind Vorbilder im Glauben für alle, die sich von Jesus den Sinn für Gott schärfen lassen.

1,5–25

Die Verheißung der Geburt des Täufers Johannes

⁵In den Tagen des Herodes, des Königs von Judäa, lebten ein Priester namens Zacharias, aus der Abteilung Abija, und seine Frau, von den Töchtern Aarons, und ihr Name war Elisabeth. ⁶Sie waren beide gerecht vor Gott, bewandert in allen Geboten und untadelig in den Rechtsatzungen des Herrn. ⁷Aber sie hatten kein Kind, weil Elisabeth unfruchtbar war, und beide waren fortgeschrittenen Alters. ⁸Es geschah aber, als er in der Ordnung seiner Abteilung als Priester vor Gott diente, ⁹da fiel gemäß der Sitte der Priesterschaft das Los des Rauchopfers auf ihn. Er ging in den Tempel des Herrn, ¹⁰und die ganze Volksmenge war draußen im Gebet zur Zeit des Rauchopfers. ¹¹Da erschien ihm ein Engel des Herrn. Er stand zur Rechten des Räucheraltars. ¹²Zacharias erschrak, und Furcht befiel ihn. ¹³Es sagte zu ihm aber der Engel: „Fürchte dich nicht, Zacharias, denn deine Bitten wurden erhört: Deine Frau Elisabeth wird einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Johannes nennen. ¹⁴Und er wird dir Freude und Jubel sein, und viele werden sich über seine Geburt freuen. ¹⁵Denn er wird groß sein vor dem Herrn, und Wein und Bier wird er nicht trinken, und er wird vom Heiligen Geist erfüllt sein vom Mutterleib an, ¹⁶und viele Söhne Israels

wird er zum Herrn, ihrem Gott, bekehren, ¹⁷und er wird vor ihm hergehen im Geist und in der Kraft Elias'. Er wird die Herzen der Väter zu den Kindern wenden und die Untreuen zur Weisheit der Gerechten; er wird das Volk zurüsten, sich für den Herrn zu bereiten.“ ¹⁸Da sagte Zacharias zum Engel: „Woran soll ich das erkennen? Ich bin doch alt, und auch meine Frau ist fortgeschrittenen Alters.“ ¹⁹Da erwiderte der Engel und sagte ihm: „Ich bin Gabriel, der vor Gott steht, und bin gesandt, zu dir zu reden und dir dies zu verkünden. ²⁰Und siehe, du wirst stumm sein und keine Kraft zu sprechen haben, bis zum Tag, da dies geschieht, weil du meinen Worten nicht geglaubt hast, die erfüllt werden zu ihrer Zeit.“ ²¹Und das Volk wartete auf Zacharias und wunderte sich, dass er so lange Zeit im Tempel blieb. ²²Als er aber herauskam, konnte er nicht zu ihnen sprechen; da erkannten sie, dass er ein Gesicht im Tempel gesehen hatte; er gab ihnen Zeichen und blieb stumm. ²³Und es geschah, als die Tage seines liturgischen Dienstes erfüllt waren, da ging er weg in sein Haus. ²⁴Nach diesen Tagen empfing Elisabeth, seine Frau, und verbarg sich fünf Monate und sagte: „²⁵So hat mir der Herr getan an Tagen wie diesen, da er auf mich geschaut hat, meine Schande unter den Menschen fortzunehmen.“

Die Täuferperikopen der lukanischen Kindheitsgeschichte haben eine christologische Orientierung: Johannes ist der Vorläufer und Wegbereiter Jesu (vgl. 3,1–19). Jesus begründet die Tiefe der Freude über die Geburt des Johannes, die Dramatik des Zweifels, die Größe des Glaubens. Umgekehrt zeigen die Täuferperikopen, welch weite Horizonte die Geschichte Jesu eröffnet: Ein Ehepaar wird auf seine alten Tage noch ein Elternpaar; eine Frau wird von ihrer Schande befreit; ein Priester macht eine Gotteserfahrung mitten im Ritus; ein Glaubenslied entsteht – mitten aus dem Judentum für das Christentum.

Die Perikope baut einen Spannungsbogen auf, der die persönliche Dramatik der Geschichte mit der Vorsehung Gottes vermittelt.

1,5–7	Die Situation des Ehepaares: ihre Kinderlosigkeit
1,8–23	Die Vision des Zacharias
8–10	Der priesterliche Dienst
11–20	Die Erscheinung des Engels
11–12	Der Auftritt des Engels
13–17	Die Verheißung des Engels
18	Die Skepsis des Zacharias
19–20	Die Reaktion Gabriels: Das Zeichen der Stummheit
21–23	Die Reaktion des Volkes auf die Stummheit des Priesters
1,24	Die Schwangerschaft Elisabeths

Zacharias wird als frommer Priester gezeigt, der zweifelt, als ihn Gott durch einen Engel direkt anspricht, aber seine Lektion lernt und zum Propheten wird, als ihm das Kind geboren und die Stimme wiedergegeben wird.

Die Geschichte setzt mit einer kurzen historischen Notiz ein (5). Herodes wird genannt, den einige Zeitgenossen den „Großen“ nannten. Er war „König“ von Roms Gnaden. Sein Herrschaftsgebiet umfasste (ohne streng gezogene Grenzen) auch Galiläa, Trachonitis, Gaulanitis, Peräa und das Gebiet der späteren Dekapolis. Genannt wird hier „Judäa“, das Stammland, in dem die Geschichte spielt. Als „König von Judäa“ hat ihn Augustus titulierte. Der Blick des Evangelisten richtet sich allerdings auf Zacharias. Zuerst werden sein Beruf und seine Ehe charakterisiert. Er dient als Priester am Jerusalemer Tempel; er ist nicht einer der Hohepriester, die auch politisch das Sagen hatten, sondern einer der einfachen Leutpriester, die für die kleineren, die alltäglichen Opfer zuständig gewesen sind. Zacharias gehört zur Gruppe „Abija“. Nach 1Chr 24,10 ist dies die achte Dienstklasse oder Wochenabteilung der 24 priesterlichen Dienstordnungen (1Chr 24,6–19).

Seine Frau ist Elisabeth. Sie gehört zu den ebenso schwachen wie starken Frauen, die das lukanische Kindheitsevangelium prägen. Sie wird sich, da sie schwanger wird und Maria begegnet, als Prophetin erweisen. Sie ist Jüdin durch und durch, von ihrer Familie her, die zum Stamm des Mosebruders und Priesters Aaron gehört, und durch ihre Heirat mit dem Priester Zacharias, vor allem aber durch ihre messianische Hoffnung. Das Ehepaar wird als vorbildlich fromm charakterisiert (6). Beide leben dadurch „gerecht vor Gott“, dass sie mit Wissen und Überzeugung der Tora folgen; „Werkgerechtigkeit“ ist ihnen fremd, Gesetzestreue wichtig. Bei Zacharias strahlt die Frömmigkeit auf sein Priestertum aus. Es wird bei Lukas ohne jeden Vorbehalt positiv gekennzeichnet. Dass Elisabeth schwanger werden wird, ist freilich nicht die Belohnung für die Frömmigkeit des Paares, sondern die Voraussetzung dafür, dass sie das späte Glück der Mutterschaft so genießen kann, wie es Gott gefällt: als Erweis seiner Gnade, die ihr zugutekommt, so dass viele von ihr profitieren werden, und als Hinweis auf den Messias, den ihre Nichte Maria zur Welt bringen wird.

Elisabeth und Zacharias leiden unter ihrer Kinderlosigkeit (7). Das Problem wird (wie es dem Gattungsschema entspricht) nicht beim Mann, sondern bei der Frau gesucht, die „unfruchtbar“ sei. Aufgrund ihres Alters scheint eine natürliche Empfängnis nicht mehr möglich, gesellschaftliche Schande – für die Frau – ist die Folge (V. 25). Im Hintergrund steht die Theodizeefrage: Warum kann es guten Menschen schlechtgehen? Diese Frage wird beantwortet – nicht theoretisch, sondern praktisch, nicht postulatorisch, sondern perspektivisch: Gott hat die Kraft und den

Willen, Leben zu schaffen, wo es zu Ende scheint oder noch gar nicht begonnen hat.

Der Evangelist setzt im Tempel von Jerusalem an, wenn er die Wende beschreibt. Der priesterliche Dienst, den Zacharias dort versieht, wurde im Wechsel ausgeübt. Jede Gruppe war zwei- bis dreimal jährlich für je eine Woche an der Reihe. Welcher der Priester die Arbeit zu tun hatte, bestimmte das Los. Entsprechend wird Zacharias in seiner priesterlichen Aufgabe beschrieben (8–10). Er hat das „Rauchopfer“ darzubringen. Nach Ex 30,1–10 wird es auf einem eigenen Altar im Heiligtum, aber vor dem Vorhang des Allerheiligsten vollzogen, und zwar morgens (V.7) und abends (V.8), so dass unaufhörlich Weihrauch zum Himmel steigt. Das Volk bleibt „draußen“ (V.10).

Die entscheidende Wende erhält die Geschichte durch die Engelserscheinung im Tempel (1,11–20). Das Geschehen ist exzeptionell, auch im biblischen Rahmen der Gattung (11): Die rechte ist archetypisch die gute Seite. Die Furcht, die Zacharias befällt, ist unvermeidlich, weil er, ein Mensch, Berührung mit Gott hat, die ihn der Distanz innewerden lässt. Der Ort ist vorgegeben, weil nach Ex 30,6 der Altar der Ort der Gegenwart Gottes ist. Sie wird hier durch einen Engel, der sich später als Gabriel offenbart, konkretisiert. Zacharias empfängt von ihm eine Offenbarung (12), die nicht nur völlig überraschend seine Vaterschaft ankündigt, sondern auch alle entscheidenden Aussagen über seinen verheißenen Sohn enthält, den Täufer Johannes (1,13–17). Seine Reaktion ist Erschrecken: nicht nur Respekt, sondern auch Scheu, auf keinen Fall Angst, allerdings in jeder Hinsicht Ehrfurcht.

Die erste Charakterisierung des erhofften und verheißenen Kindes erfolgt durch den Namen, den Zacharias ihm geben soll: Johannes (13), zu Deutsch: Gott ist gnädig. Der Engel führt das Kind von seiner Wirkung her ein: dass er die Freude an Gott vermitteln wird (14) – jene, die Jesus bringen wird und die erstmals im Gloria des Weihnachtsevangeliums in himmlische Worte und Musik gefasst werden wird. Was der Name bedeutet, wird vom Engel fünffach qualifiziert: (1.) Johannes wird „groß sein vor dem Herrn“ (15a), also eine wesentliche Aufgabe im Namen Gottes erfüllen und deshalb als Person höchst geachtet sein bei Gott; deshalb werden sich nicht nur die Eltern, sondern viele über Johannes freuen. (2.) Er wird keine Rauschmittel konsumieren (15b), also nüchtern sein (vgl. 7,33), wie ein Nasiräer, der sein Leben Gott weihet (Num 6,3; Ri 13,4). (3.) Er wird „schon im Mutterleib vom Heiligen Geist erfüllt“ sein (15c), also bereits pränatal zu Gott gehören, wie Jeremias (Jer 1,5) und Jesaja (Jes 42,1). (4.) Er wird „viele Israeliten ... zu Gott bekehren“ (16), also ihnen Gott nahebringen als den, zu dem sie umkehren müssen, wie es dann seine öffentliche Predigt (3,1–20) realisieren wird. (5.) Er wird der

neue Elija sein (17), der Vorläufer Jesu. Elija ist im Alten Testament der Prophet mit einer unabgeschlossenen Mission, der auf dem Feuerwagen in den Himmel entrückt worden ist (2Kön 2); er ist der Prophet, der wiederkommen wird, um das Volk zurück zu Gott zu bringen (Mal 3,23–24). Lukas schreibt seine Erzählung in diese Prophetie ein: Johannes wird die Rolle des Elija spielen – auf seine ganz eigene Art.

Zacharias reagiert mit einer Frage, die Zweifel offenbart. Der Zweifel ist vollauf begründet, weil es keine natürliche Möglichkeit gibt, dass der Kinderwunsch doch noch erfüllt wird (18). Dieses Problem legt der Engel offen, der jetzt seinen Namen, Gabriel („Held Gottes“), und seine Funktion nennt: vor Gott zu stehen (19). In dieser Perspektive kann er Zacharias kritisieren: dass er nicht wirklich mit Gott rechnet, seinem Schöpfer und Erlöser, für den er doch als frommer Jude lebt und den er als treuer Priester feiert (20). Deshalb muss er verstummen: Er hat nichts mehr zu sagen, sondern muss erst wieder zu sprechen lernen, indem er sich von Gott überraschen lässt. Die Dramatik der Angelophanie deckt kein individuelles Glaubensproblem des Zacharias auf, sondern die Unglaublichkeit der ganzen Geschichte.

Das Volk versteht, dass Zacharias ein Gotteszeichen erhalten hat, kann es aber nicht einordnen (21) – und Zacharias kann sich nicht erklären (22). Der Kult wird durch den Engel für das neuschöpferische Handeln Gottes geöffnet – die Menschen müssen es erst noch begreifen.

Während großes Schweigen herrscht, handelt Gott – und Elisabeth wird schwanger (23–24). Sie reagiert ebenso dialektisch wie dialogisch. Sie zieht sich zurück, um das Geheimnis der Empfängnis zu wahren – fünf Monate lang, bis sich die Schwangerschaft nicht mehr verbergen lässt; sie spricht aus, und spricht aus, was alle angeht, auch wenn es noch nicht zu merken ist (25). Sie erinnert sich, schon in anderen Umständen, an die „Schande“, die ihr die Kinderlosigkeit in den Augen der Menschen gebracht hat. Da sich das antike Kultursystem entlang des Gegensatzes von „Ehre“ und „Schande“ aufbaut, ist dieser Rückblick bezeichnend. Nach einem verkehrten Tun-Ergehen-Zusammenhang wird die Kinderlosigkeit als gerechte Strafe Gottes für ein (heimliches) Fehlverhalten und deshalb als Schandfleck gesehen. Wie grundfalsch dieses Urteil ist, zeigt sich an einer Frau wie Elisabeth – die es aufdeckt, weil Gott auf sie „geschaut“, d. h. sie wahrgenommen und die Ehre, die sie bei ihm immer hatte, auch unter den Menschen geltend gemacht hat.

Johannes der Täufer entzündet nach Lukas neu die Hoffnung Israels auf den Messias – in allen Widersprüchen, die er auslöst. Dieser Prophet kommt nicht aus dem Nichts. Er kommt aus Gottes Gnade mitten in Israel. Für diese Hoffnung stehen seine unmögliche Empfängnis durch eine Mutter, die nach bio-

logischen Maßstäben der Antike schon viel zu alt ist; für sie steht auch der angefochtene Glaube seines Vaters, der sein Glück nicht fassen kann und deshalb mit Stummheit geschlagen wird. Der Engel zeigt die Zukunft dieses Kindes: Heil in Israel, das sich allen Völkern erschließen wird. Jesus wird diese Hoffnung bewahrheiten – und nie den Täufer vergessen (7,24–30), der ihm den Weg bereitet hat (3,1–20). Das Evangelium beginnt mit einem Zeugnis, dass Gott die Hoffnung wider alle Hoffnung bewahrheitet. Wie dies geschehen wird und wie sehr es die Welt verändert, lässt sich der Geschichte des Täufers und Jesu ablesen. Lukas hat Überlieferungen aus Jüngerkreisen des Täufers und der Familie Jesu zu Schlüsselmomenten im Warteraum der Zukunft gestaltet, die der Messias mit Gottes Gnade füllen wird.

1,26–38

Die Verheißung der Geburt Jesu

²⁶Im sechsten Monat wurde der Engel Gabriel von Gott in eine Stadt Galiläas namens Nazareth gesandt ²⁷zu einer Jungfrau, die mit einem Mann namens Joseph aus dem Haus Davids verlobt war, und der Name der Jungfrau war Maria. ²⁸Und er kam zu ihr und sagte: „Gegrüßt seist du, Begnadete, der Herr ist mit dir.“ ²⁹Sie aber erschrak ob des Wortes und überlegte, was dieser Gruß bedeuten könne. ³⁰Da sagte der Engel ihr: „Fürchte dich nicht, Maria. Denn du hast Gnade bei Gott gefunden. ³¹Und siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären und sollst seinen Namen Jesus nennen. ³²Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und es wird Gott, der Herr, ihm geben den Thron seines Vaters David. ³³Und er wird herrschen über das Haus Jakob bis in Ewigkeit, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein.“ ³⁴Da sagte Maria zum Engel: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ ³⁵Da antwortete ihr der Engel und sagte ihr: „Der Heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten dich überschatten. Deshalb wird auch, der geboren wird, heilig genannt werden, Sohn Gottes. ³⁶Und siehe, Elisabeth, deine Verwandte, hat auch einen Sohn empfangen, in ihrem Alter, und ist jetzt im sechsten Monat, sie, die als unfruchtbar galt. ³⁷Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich.“ ³⁸Da sagte Maria: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe nach deinem Wort.“ Da verließ sie der Engel.

So wie Zacharias „ein Engel des Herrn“ erschienen ist (1,11), nämlich Gabriel (1,19), so erscheint er auch Maria (1,26). Beide Male ist die Sendung durch Gott entscheidend. Aber während der eine, der Priester, die Offenbarung mitten im Tempel direkt am Altar empfängt (1,11), wird die andere, die Frau, zu Hause aufgesucht (1,26). Die Erwartung ist, dass im

Tempel die entscheidende Offenbarung geschieht; aber im Evangelium werden die Dinge auf den Kopf gestellt: Das Entscheidende geschieht im Privaten, im Kleinen und Unscheinbaren; es geschieht an und mit dieser Frau, der Mutter Jesu.

Die Verkündigungsszene ist nach dem Muster einer Erscheinungsgeschichte aufgebaut; es wird so ausgestaltet, dass zusammen mit der Rolle des Engels auch die Rolle Marias gestärkt wird.

1,26–27	Der Auftrag an Gabriel
1,28	Der Gruß an Maria
1,29	Die stille Rückfrage Marias
1,30–33	Die Verkündigung an Maria
1,34	Die offene Rückfrage Marias
1,35–37	Die Erklärung für Maria
1,38a	Die Einwilligung Marias
1,38b	Der Schluss der Geschichte

Das Schwergewicht der Erzählung liegt in der Verkündigung an Maria (1,30–33). Hier geht es um Jesus. Auch die Erklärung, die Maria erhält, setzt bei Jesus an (1,36). Um des Kindes willen ist aber auch die Mutter wichtig. Maria wird nicht zum willenlosen Instrument des Heilshandelns Gottes, sondern aktiv in das Geschehen einbezogen. Sie zweifelt nicht, wie Zacharias es getan hat, fragt aber – und erhält Antworten, die ihr zu denken geben. Das Erschrecken ist weniger akzentuiert als die Offenheit; statt der Unwürdigkeit wird die Unmöglichkeit thematisiert.

Im Zentrum der Erzählung steht Jesus. Maria hat bei Lukas die wichtigste Nebenrolle in der Heilsgeschichte. Ihr verkündet Gabriel, was Gott ihm aufgetragen hat (26). Der sechste Monat knüpft an den fünften Monat an, bis zu dem Elisabeth ihre Schwangerschaft geheimhält (1,24). Er weist auf die drei Monate voraus, die Maria bei Elisabeth bleibt (1,56): bis zur Geburt des Täuflers. Sie ist in Nazareth zuhause; sie ist mit Joseph verlobt, aber noch nicht verheiratet (27) und hatte mit ihm noch keinen sexuellen Verkehr (V.34). Gabriel kennzeichnet Marias Person und ihre Rolle in Gottes Heilsplan (28). Der Gruß (*chaire*) enthält im Griechischen eine implizite Aufforderung zur Freude. Man kann auch paraphrasieren: „Freue dich“. Maria ist „begnadet“; die Gnade besteht in der Erwählung als Mutter Jesu, des Sohnes Gottes (V.30). Im Griechischen steht die Gnade (*charis*) phonetisch und grammatisch nahe bei der Freude (*chairō*). Die Begnadung ist kein Ereignis der Vergangenheit, sondern der bleibenden Gegenwart, verifiziert dadurch, dass Gott „mit“ ihr ist, die sich ihrerseits auf Gottes Seite stellen wird: durch und mit

Jesus. Maria bedarf der Gnade. Sie ist nicht die Erlöserin, sondern bringt den Erlöser zur Welt. Weil sie es tut, spielt sie eine einzigartige Rolle im Heilsgeschehen: als Mutter Jesu, als Gläubige Israels.

Maria wird ihrer Berufung gerecht. Sie überlegt (29), sie fragt (V. 34), und sie bekennt sich (V. 38). Ihr Erschrecken (V. 29) spiegelt – wie bei Zacharias (1,12) – ihre Sensibilität für Gott. Ihr Nachdenken spiegelt – anders als die Rückfrage des Zacharias (1,18) – ihre Offenheit, auf Gott zu hören und zu ihm zu sprechen.

Gabriel bringt zuerst eine jüdisch getönte Messias Hoffnung zum Ausdruck (Vv. 31–33), dann eine pneumatologisch geöffnete Verheißungstheologie (V. 35). Seine Worte haben starke Resonanzen sowohl im Alten Testament als auch im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte. Sie sind basale Christologie. Die Aufforderung, sich nicht zu fürchten (30), spiegelt die Überlegung Marias, die sich einem Gottesboten gegenüber weiß. Die „Gnade“, die sie gefunden hat, bezieht sich nicht auf eine Schuld, die ihr vergeben werden müsste, sondern auf das Kind, dessen Mutter zu werden, sie berufen ist. Die Verkündigung geht vom Namen Jesu („Gott hilft“) aus (31), deutet ihn aber nicht (wie Mt 1,21), sondern beschreibt die Heilssendung Jesu.

Wie Johannes (1,15) wird Jesus „groß“ sein (32) – aber anders als er: Seine Größe ist seine Messianität; seine wahre Größe zeigt sich deshalb in seinem Dienst (22,27; vgl. 9,48). Während Johannes „Prophet des Höchsten“ (1,76a) heißen wird, weil er dem Herrn vorangeht (1,17.76b), wird Jesus „Sohn Gottes genannt werden“: weil er es im präzisen Sinn der Engelsbotschaft ist (1,35). Als solcher wird er nach der Taufe (3,21–22 par. Mk 1,9–11) wie auf dem Berg der Verklärung (9,35 par. Mk 9,7) offenbart, aber nicht verstanden; als „Sohn Gottes“ wird er in Versuchung geführt, besteht sie aber (4,1–13 par. Mt 4,1–11); als „Sohn“ hat er die intimste Kenntnis des Vaters (10,22 par. Mt 11,27); als „Sohn Gottes“ bekennt sich Jesus vor den Hohepriestern – und wird an Pilatus ausgeliefert (22,70). Als „Sohn des Höchsten“ ist Jesus der Davidssohn (1,32–33). Davidssohnschaft und Gottessohnschaft sind eng verwandt (20,41–44 par. Mk 12,35–37). Die Davidssohnschaft wird genealogisch über Joseph rekonstruiert (1,27; 3,23), der sich des Kindes annimmt, ist aber in die Gotteskindschaft eingeordnet (3,38), die sich jetzt heilstiftend zu realisieren beginnt. Die Davidssohnschaft konkretisiert sich in der Übernahme der messianischen Königswürde, die nach 2Sam 7 eine ewige Herrschaft begründen wird (33). Nach 19,28–40 ist der Königsweg Jesu allerdings die *via dolorosa*. Das „Haus David“ ist Israel, ins Zeichen der messianischen Verheißung gestellt (2Sam 7).

Maria fragt zurück (34): keine ungläubige Abwehr, sondern eine gläubige Neugier. Sie ist realistisch, aber nicht pessimistisch. Sie weiß, dass

es keine natürliche Erklärung gibt. Sie hatte keinen Geschlechtsverkehr – weder mit Joseph noch mit einem anderen Mann. Alle späteren Theorien von vorehelichem Sex, einem Seitensprung oder gar einer Vergewaltigung sind an den Haaren herbeigezogen.

Gabriel beantwortet die Frage Marias. Die Gottessohnschaft wird in der zweiten Engelsankündigung auf den Heiligen Geist zurückgeführt (35–37). Maria empfängt Jesus als Jungfrau. Die Jungfrauengeburt erscheint der Moderne als Mythos im Evangelium. Aber diese Auffassung ist selbst ein Mythos. Es gibt keine religionsgeschichtlichen Parallelen, die nicht in ganz andere Richtungen wiesen, vor allem zu potenten Göttern, die sich Frauen unterwerfen, um sie zu schwängern. In Ägypten gehört eine heilige Hochzeit zur Pharaonenideologie: Ein Gott zeugt in Gestalt eines Mannes mit der kommenden Königin ein Kind, das dann als Gottes Sohn gilt, während die Frau zwar Jungfrau sein musste, es aber nach dem Geschlechtsakt nicht mehr ist. Der Mythos dient der Legitimation der Herrschaft. Im Hellenismus ist er als ägyptische Überlieferung bekannt; er wird zur Metapher für die Göttlichkeit bedeutender Männer. So greift ihn der römische Dichter Vergil auf, der in der Geburt des Augustus den Beginn eines Goldenen Zeitalters feiert (*Bucolica* 4). Die neutestamentliche Tradition wurzelt nicht im Mythos, sondern im Judentum. Für den jüdischen Theologen Philo von Alexandrien haben Sara Isaak, Rebekka sowohl Esau als auch Jakob und Lea Ruben als Jungfrauen geboren (*De Cherubim* 45–47), weil die Stammväter göttliche Tugenden verkörpern, die Gott allein vermitteln kann. Für das Neue Testament ist aber die messianische Deutung des „Immanuel“ entscheidend (Jes 7,14; vgl. Mt 1,23). Während das Kind, dessen Geburt der Prophet ankündigt, im ursprünglichen Kontext nicht identifiziert wird, entwickelt es sich in der alttestamentlichen Rezeption zu einer Messiasgestalt (Jes 9; 11). In der Septuaginta, der griechischen Übersetzung, die im Judentum stark verbreitet gewesen ist, wird die „junge Frau“ des hebräischen Textes als „Jungfrau“ verstanden: weil ihr Kind, messianisch gedeutet, sich nicht der männlichen Zeugungskraft verdankt, sondern Gott. Dem entspricht auf der männlichen Seite das Bild von Jes 11, dass der Stammbaum Davids abgehauen ist, die Wurzel Isaais aber noch Kraft hat und ein neues Reis hervorsprossen lässt. Auf der männlichen wie der weiblichen Linie kommt der Glaube Israels zum Ausdruck, dass Gott auch dort, wo es keine menschlichen Möglichkeiten gibt, einen neuen Anfang setzen kann und wird, der alles zum Guten fügt – und dass es nur Gott ist, dem eine solche Wende zugetraut werden kann. Dieser Glaube verbindet sich mit einer messianischen Deutung von Ps 2,7, wonach Gott zum König sagt: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (vgl. 3,21; Apg 13,33). In diese Linie einer unbändigen Hoffnung auf Erlösung, die

Gott erfüllt, indem er den Menschen einen Menschen schenkt, durch den er selbst seine Verheißungen erfüllt, gehört das Zeugnis der Jungfrauengeburt bei Matthäus ebenso wie bei Lukas.

Jesus wird nicht durch die Jungfrauengeburt zum Sohn Gottes, sondern als Sohn Gottes wird er von der Jungfrau Maria geboren – und an dieser Geburt wird er als Sohn Gottes erkennbar; deshalb wird von ihr erzählt. V.35 spricht metaphorisch von der geistgewirkten Empfängnis. Gottes Geist und Gottes Macht gehören zusammen; es ist Kreativität pur, die herrscht. Das entscheidende Argument ist Gottes Allmacht. Später wird Jesus es als die einzige Möglichkeit einführen, dass Menschen gerettet werden (18,27). Das Beispiel Elisabeths ist eine Analogie. Wenn sie in ihrem hohen Alter noch Mutter hat werden können, darf nichts ausgeschlossen werden, was Gott zum Guten fügen kann – selbst die Mutterschaft der Jungfrau Maria nicht. Die zweite Botschaft des Engels begründet die erste. Jesus ist ein Geschenk Gottes, ganz und gar. Lukas hat keine Inkarnationstheologie (wie Joh 1,1–18). Aber Jesus kommt mit Gottes Geist in die Welt.

Entscheidend ist Marias Schlussantwort (38). Zum einen stellt sich Maria als Dienerin („Magd“) ganz Gott zur Verfügung. Zum anderen hört und befolgt sie das Wort Gottes. Dieses Wort hat Schöpferkraft. Es gebietet, indem es beruft. Diesem Ruf ist Maria gehorsam. Vom Schlusswort her erklärt sich der gesamte Prozess als Entdeckung des Glaubens. Die positive Antwort schließt nicht aus, dass Maria bei Lukas weiter nachfragt und lernt. Aber sie schließt ein, dass sie Jesus seinen Weg gehen lässt – bis ans Kreuz. Dadurch, dass der Engel Maria verlässt, öffnet sich der Raum des Lebens, den der Glaube füllt. Maria geht voran – zuerst auf dem Weg zu ihrer Tante Elisabeth (1,39–56).

Maria wird bei Lukas stärker beachtet als in allen anderen Schriften des Neuen Testaments. Die Legenden einer tiefen persönlichen Beziehung zu Lukas können auf sich beruhen bleiben: Lukas hatte einen Sinn für die Mutter Jesu. Sein Interesse passt genau zu den Überzeugungen des Judentums, dass Jesus Jude durch seine jüdische Mutter ist; es hat einen Anklang bei Paulus, der von Jesus schreibt, er sei „geboren von einer Frau, gestellt unter das Gesetz“ (Gal 4,4), um diejenigen zu befreien, die ihr Heil nicht in Werken des Gesetzes, sondern im Glauben an Jesus Christus suchen sollen (Gal 2,16). Anders als im Koran ist Maria bei der Empfängnis aktiv beteiligt – durch Gottes Gnade. Sie stimmt dem Wort Gottes zu. Sie überwindet ihre Demut und gibt ihm ihr Ja. Wenn der Engel sie verlässt, ist sie nicht allein, sondern mit Gott vereint, für Jesus, dem sie das Leben schenken wird. Maria ist bei Lukas ein menschlicher Charakter: als Mutter, als Jüdin, als Hörerin des Wortes, als aufmerksame Beobachterin, die nicht sofort versteht, was es mit ihrem Kind auf sich hat, aber für das offenbleibt, was sich

mit Gottes Hilfe entwickeln wird. Sie ist nicht nur eine leibliche, sondern auch eine geistige Verwandte von Elisabeth. Sie steht in der Tradition ihrer Namenspatronin, der Prophetin Mirjam. Sie findet im *Magnificat* die richtigen Worte, um auszudrücken und einzuordnen, was ihr geschehen ist, mitten in Israel, mitten in der Welt. Ob es einen Messias gibt, dessen Vater Gott ist, ohne dass er einen biologischen Vater hat, ist eine Glaubensfrage – bis heute, wie bei der Auferstehung. Es gibt keine natürliche Erklärung. Maria spricht es bei Lukas selbst an. Alle Vermutungen über einen Ehebruch sind antichristliche Polemik seit der Antike. Lukas wahrt die Intimität einer Offenbarung, die zutiefst persönlich ist. Die Empfängnis und Geburt des Gottessohnes sind *per definitionem* ohne Analogie; historische und naturwissenschaftliche Erklärungen oder Abweise können deshalb nicht greifen. Der Glaube ist frei, sich nicht auf eine biologische Theorie festzulegen, wo es keine geben kann: Er ist offen für den Messias Gottes.

1,39–56

Der Besuch Marias bei Elisabeth

³⁹Maria aber stand auf in diesen Tagen und ging eilends ins Bergland in eine Stadt Judäas ⁴⁰und kam in das Haus des Zacharias und begrüßte Elisabeth. ⁴¹Und es geschah, als Elisabeth den Gruß Marias hörte, hüpfte das Kind in ihrem Bauch, und Elisabeth wurde vom Heiligen Geist erfüllt, ⁴²und sie rief mit lauter Stimme aus und sagte:

„Gesegnet bist du unter den Frauen
und gesegnet ist die Frucht deines Leibes.

⁴³Wie wird mir, dass die Mutter meines Herrn zu mir kommt? ⁴⁴Denn siehe, als die Stimme deines Grußes in mein Ohr drang, da hüpfte und jubelte das Kind in meinem Bauch. ⁴⁵Selig, die geglaubt hat, dass vollendet wird, was ihr vom Herrn gesagt worden ist.“

⁴⁶Da sagte Maria:

„Hoch preist meine Seele den Herrn,
⁴⁷und mein Geist jubelt über Gott meinen Retter.
⁴⁸Denn auf die Demut seiner Magd hat er geschaut.
Sieh doch, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter.
⁴⁹Denn Großes hat der Mächtige mir getan,
und sein Name ist heilig.
⁵⁰Und sein Erbarmen währt von Geschlecht zu Geschlecht
bei allen, die ihn fürchten.
⁵¹Er übt Kraft aus mit seinem Arm,
er zerstreut, deren Herz voll Hochmut ist.

⁵²Er stürzt die Mächtigen vom Thron
und erhöht die Demütigen,
⁵³die Hungernden füllt er mit Gütern
und lässt die Reichen leer ausgehen.
⁵⁴Er nimmt sich seines Knechtes Israel an
und denkt an sein Erbarmen,
⁵⁵so wie er gesprochen hat zu unseren Vätern,
zu Abraham und seinem Nachkommen auf ewig.“

⁵⁶Maria aber blieb drei Monate bei ihr und kehrte dann in ihr Haus zurück.

Unmittelbar nach der Verkündigung macht Maria sich auf, um ihre Tante Elisabeth zu besuchen – nicht um zu überprüfen, ob der Engel die Wahrheit gesagt hat, sondern weil sie ihm glaubt und deshalb die Nähe zu ihrer Tante sucht. Im kompositorischen Zentrum der Kindheitsgeschichte lässt Lukas zwei jüdische Frauen zu Wort kommen, die beide inspiriert sind und beide den Glauben des ganzen Gottesvolkes zum Ausdruck bringen. Elisabeth ist ganz Mutter; sie reagiert auf das Hüpfen ihres Kindes im Mutterleib (1,41a). Als Mutter des Täuflers wird sie zur Prophetin, weil sie vom Geist Gottes „erfüllt“ wird (1,41b) – wie später Simeon und Hanna.

Die Erzählung ist so aufgebaut, dass es zu einem Dialog der Frauen kommt, die beide prophetisch reden und die Bedeutung des Kindes wie aber auch der Mutter Jesu im Horizont der Heilshoffnungen Israels charakterisieren.

1,39–40	Marias Besuch bei Elisabeth
1,41–45	Elisabeths Gruß an Maria
41	Das Hüpfen des Kindes im Mutterleib
42	Der Segen auf Maria (<i>Ave Maria</i>)
43–44	Das Zeugnis des ungeborenen Kindes
45	Die Seligpreisung Marias
1,46–55	Das Gotteslob Marias (<i>Magnificat</i>)
46–49	Der Blick auf Maria
	46–47 Das Lob Gottes
	48 Der Preis der Demut
	49 Gottes Handeln an Maria
50–53	Der Blick auf die Armen
50	Gottes Erbarmen über alle Generationen
51	Gottes Macht gegen menschlichen Hochmut

	52	Gottes Sturz der Mächtigen und Erhöhung der Niedrigen
	53	Gottes Hilfe für die Hungernden und Entzug für die Reichen
54–55		Der Blick auf Israel
	54	Das Erbarmen
	55	Die Verheißung
1,56		Marias Fürsorge für Elisabeth

Zwischen den prophetischen Worten gibt es starke Resonanzen. Elisabeth erkennt die Bedeutung derjenigen, die selbst ihren Ort in der Heilsgeschichte kennt, der durch ihr Kind, Jesus, bestimmt wird. Die Demut Marias, die sich in ihrem Weg zu Elisabeth und in ihrem Beistand der Schwangeren erweist, entspricht der Demut Jesu, den Weg des Dienens zu gehen (22,27).

Der Weg, den Maria nimmt (39–40) ist von Nazareth aus ca. 150 km lang und nicht ungefährlich. Entscheidend ist allerdings, dass Maria sich auf den Weg macht – so wie es Zeit seines Lebens ihr Sohn machen wird. Der Besuch zeigt ihre Familiensolidarität; er zeigt darin auch, was sie im Magnificat besingen wird: Gott macht die Demütigen stark.

Der Erzähler weiß, was Elisabeth erst später besprechen wird (V.44): Ihr Kind hüpfte in ihrem Leib (41). Es reagiert auf den Gruß, mit dem Maria sich bei Elisabeth vorstellt. Das Hüpfen ist pränatale Prophetie: Das ungeborene Kind Elisabeths erkennt das ungeborene Kind Marias und freut sich über sein Kommen. Dieser archaische körperliche Vorgang entspricht einem ebenso archaischen spirituellen: Elisabeth wird „vom Heiligen Geist erfüllt“ – demselben, dem Maria ihr Kind verdankt. Elisabeth wird zur Prophetin.

Sie erkennt das Paradoxe der Situation: Es entspricht zwar durchaus der Konvention, dass die junge Nichte der älteren Tante bei einer späten Geburt beisteht; aber es ist alles andere als selbstverständlich, dass sich die Mutter des Messias auf den Weg zur Mutter seines Vorläufers macht. Elisabeth wendet die Paradoxie der Situation ins Positive, indem sie die Situation von Gott her bedenkt. Das geschieht im *Ave Maria* (42). Das zentrale Stichwort heißt „Segen“ (griech.: *eulogein* – gutheißen, lat. *benedicere*, daher: „gebenedeit“). Indem Elisabeth Maria („du“) anredet, preist sie Gott als den, der Maria gesegnet hat. Maria wird aber nicht für sich allein gesegnet, sondern mit ihrem Kind zusammen, auf dem der Segen Gottes liegt und durch das er sich verbreitet. Zwischen der Segnung Mariens und Jesu besteht keine Parallelität, so als ob die Segen getrennt werden könnten und einander ergänzen müssten; vielmehr herrscht das typisch biblische „Achtergewicht“: Maria ist um Jesu willen, mit ihm und auf ihn hin gesegnet.

Elisabeth weiß im Geist um das Heilshandeln Gottes. Sie weiß um die Verkehrung der Rollen. Deshalb fragt sie: „Wie wird mir ...?“ (43). Sie bekennt sich indirekt zum Herr-Sein Jesu, der noch gar nicht geboren ist. Sie weiß sich persönlich geehrt – durch die Mutter, die wegen ihres Kindes selbst aller Ehren wert ist. Als Mutter erkennt Elisabeth im Heiligen Geist die Gnade, weil ihr Kind ihr das Zeichen gegeben hat (44). Das Segensgebet („Gesegnet bist du ...“) führt auf dem Weg über die Selbstvergewisserung („Wie wird mir ...?“) zu einer Seligpreisung der Gläubigen („Selig, die geglaubt hat ...“), die von der Inspiration Elisabeths gedeckt ist (45). Der Glaube macht selig – auch Maria. Maria hat Gott Glauben geschenkt: Elisabeth deutet ihr Verhalten bei der Verkündigung, vor allem ihr abschließendes Ja zu Gottes Wort (1,38). Die Verkündigung, der sie Glauben geschenkt hat, ist eine Verheißung, die alle Zukunft bestimmt; diese Zukunft vergegenwärtigt der Glaube, zu jeder Zeit.

Das *Magnificat* (Vv. 46–55) überliefert Lukas als charakteristisches Glaubenszeugnis Marias. Es ist das erste Beispiel der *Cantica*. Es ist als Psalm aufgebaut, mit dem *parallelismus membrorum*, den variierenden Doppelversen, als wesentlichem Stilmittel. Das *Magnificat*, als Mariengebet überliefert, ist von Anfang an ein Frauengebet, wie Hannas Danklied wegen der Geburt Samuels (1Sam 2). Das Lied hat drei Teile: Zuerst erklingt ein Gotteslob im eigenen Namen (1,46–49), dann dankt die Beterin für Gottes Handeln zugunsten der Armen (1,50–53); schließlich erfolgt die Übertragung auf den „Knecht“ Gottes, sein Volk Israel (1,54–55). Da Israel oft auch als Tochter Zions (Jes 62,11; Sach 9,9) oder als Braut Gottes (Jes 61,10) angesehen wird, entsteht eine metaphorische Verbindung zum ersten Teil, zur „Magd“ des Herrn.

Das Lob der Beterin (46–49) gilt dem „Gott Israels“ – so wie im dritten Teil die Israelperspektive dominieren wird. Er ist der „Herr“ (1,46) und der „Retter“ (1,47): Seine Macht ist Güte. Das Gotteslob ist höchste Anerkennung und freudigster Jubel; die Größe Gottes wird beim Namen genannt; der Grund zur Freude wird ausgesprochen (Vv. 46–47). Die Organe des Gotteslobes sind „Seele“ (*psyché*) und „Geist“ (*pneûma*). In der biblischen Anthropologie kennzeichnet beides das Wesen des Menschen, als Geschöpf in seiner Beziehung zu Gott, die seine Identität ausmacht. V. 48a nennt den entscheidenden Grund: Die „Demut“ der „Magd“ findet bei Gott wohlwollende und anerkennende Aufmerksamkeit, weil er – wie in den Versen 50–53 ausgeführt werden wird – die Gebeugten aufrichtet. Diesem Gott folgen die Menschen und preisen für alle Zeit die selig, die Elisabeth seliggepriesen hat. Wenn es eine ökumenische Marienverehrung geben sollte, dann auf den Spuren Elisabeths.

Der zweite Teil (Vv. 50–53) erschließt weite Horizonte der Geschichte Israels im Stile der Psalmen. Diejenigen, die Gott „fürchten“ (50), setzen

darauf und profitieren davon. Die entscheidenden Kategorien sind „Erbarmen“ und „Kraft“ (51). Aus der Kombination ergibt sich das Revolutionäre des Handelns. Es zeigt sich in verschiedenen Umstürzen, die alle auf einen einzigen zurückgehen: den Umsturz von der Sünde zur Gerechtigkeit. Die Hochmütigen werden „zerstreut“, d. h. auf ihre wahre Größe zurückgeworfen, die nichts ist. Die Mächtigen werden vom Thron gestürzt, weil Gott die Macht antritt und alles Unrecht beendet (52). Die Demütigen werden erhöht, weil sie sonst nicht zu ihrem Recht kommen (vgl. Vv. 46–49). Die Reichen stehen mit leeren Händen da, weil sie sich die Taschen auf Kosten anderer gefüllt haben (53). Noch wichtiger ist das positive Gegenüber derer, die ganz unten sind und ganz nach oben kommen. Die Hungernden werden mit denjenigen Gütern beschenkt, die sie entbehren müssen; sonst würden sie nicht überleben. Die Aussagen gelten universal, auch wenn sie in der Glaubensreflexion Israels getroffen worden sind. Durch Gottes Revolution werden die Verhältnisse nicht auf den Kopf gestellt, sondern geradegerückt.

Was im ersten Teil einerseits auf Maria, andererseits auf die Tochter Zion gedeutet werden kann und im zweiten Teil unter das Vorzeichen der weltweiten Gerechtigkeit Gottes gestellt worden ist, wird im Schlussteil (54–55) auf das Volk, den „Knecht“ Gottes, Israel, übertragen. Israel liegt am Boden, wird aber erhöht; das Volk Gottes wird von eigener und fremder Schuld gebeugt, aber aufgerichtet. Gott erweist seine Kreativität, weil er treu zu seinen Verheißungen steht. Mit Abraham wird die Segensverheißung für alle Völker aufgerufen, gebunden an seinen Nachkommen (*spérma*). Das Wort steht, anders als in den meisten Übersetzungen, im Singular: Er hält die Möglichkeit einer messianischen Deutung offen (vgl. Gal 3,16). Der Heilsuniversalismus klingt im ersten Teil an, wenn „alle Geschlechter“ in die Seligpreisung Elisabeths einstimmen, und im zweiten Teil, wenn Gott ohne jedes Ansehen der Person Gerechtigkeit schafft.

Alle drei Teile haben bei Lukas eine christologische Dimension: Gott ist der Retter Marias und aller, die glauben wie sie, weil er ihr Jesus geschenkt hat, der Gottes Reich aus Israel heraus verwirklicht (1,32–33). Jesus ist – wie schon der Name sagt – Gottes Hilfe für die Welt: die Verkörperung seines Erbarmens, die Verwirklichung seiner Kraft. Jesus ist der treue Sohn Israels, der durch seinen Heilsdienst alle Völker zu Gott führt.

Maria lässt ihren Worten Taten folgen (56). Sie steht ihrer Tante während der Schwangerschaft bei, auch wenn sie selbst schwanger ist. Sie geht nach drei Monaten wieder zurück, weil Johannes geboren ist und auch um ihr eigenes Kind und sich zu schützen, das in Bethlehem geboren werden soll (2,1–20).

Das *Magnificat* ist ein Lied, das zwei Frauen miteinander verbindet: Maria und Elisabeth, indem es zwei Kinder miteinander verbindet: Jesus und Johannes. Es ist ein Lied, das die Kirche mit Israel verbindet. Vor allem ist das *Magnificat* ein Lied, das Himmel und Erde verbindet, und zwar dadurch, dass Maria, die Mutter, vor Gott zum Ausdruck bringt, wieviel ihr Jesus bedeutet, ihr Kind. Gott handelt, zum Heil der Menschen, und zwar nicht irgendwann, sondern hier und jetzt, durch dieses Kind, diesen Jesus, der „heilig und Sohn Gottes genannt werden wird“ (1,35). Diese Dimensionen gewinnt das *Magnificat*, weil es, ganz in der Sprache der Psalmen gedichtet, durch den Kontext des Kindheitsevangeliiums sein Bedeutungspotential anreichert. Dem *Magnificat* geht das *Ave Maria* voran: ein prophetisches Willkommen Elisabeths. Wenn es zum Gebet wird, wie vor allem in der katholischen Kirche, darf es nicht vom Kontext der Verheißung Jesu abgelöst werden, der den messianischen Umschwung bringen wird. Beide Kinder sind noch nicht geboren – aber sie bestimmen schon Gottes Geschichte mit den Menschen. Sie kommunizieren miteinander, durch inspirierte Menschen, ihre Mütter, die guter Hoffnung sind. Lukas hat Elisabeth und Maria die Worte der Gebete in den Mund gelegt und beide Frauen dadurch so kenntlich gemacht, wie sie im Horizont der Messias Hoffnung erscheinen.

1,57–80

Die Geburt des Johannes

⁵⁷Als aber bei Elisabeth die Tage ihres Gebärens erfüllt waren, gebar sie einen Sohn. ⁵⁸Da hörten ihre Nachbarn und Verwandten, dass der Herr an ihr sein großes Erbarmen erwiesen hat, und sie freuten sich mit ihr. ⁵⁹Und es geschah am achten Tag, dass sie kamen, das Kind zu beschneiden, und riefen es nach seines Vaters Namen Zacharias. ⁶⁰Da erwiderte seine Mutter und sagte: „Nein, sondern er wird Johannes heißen“. ⁶¹Und sie sagten zu ihr: „Niemand aus deiner Verwandtschaft trägt diesen Namen.“ ⁶²Sie aber winkten seinem Vater, wie er wolle, dass er heiße. ⁶³Da erbat er eine Tafel und schrieb: „Johannes ist sein Name.“ Und alle staunten. ⁶⁴Da wurde auf der Stelle sein Mund geöffnet und seine Zunge, und er sprach und lobte Gott. ⁶⁵Und alle Umstehenden befiel Furcht, und im ganzen Bergland von Judäa verbreitete sich dieses Wort. ⁶⁶Und alle, die es hörten, nahmen es sich zu Herzen und sagten: „Was wird nur aus diesem Kind werden? War doch die Hand des Herrn mit ihm.“

⁶⁷Und Zacharias, sein Vater, wurde vom Heiligen Geist erfüllt und redete prophetisch und sagte:

„⁶⁸Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels,
denn er hat auf sein Volk geschaut
und ihm Erlösung verschafft.

⁶⁹Und er hat ein Horn unseres Heiles erweckt
im Haus seines Knechtes David.

⁷⁰So hat er gesprochen von Ewigkeit
durch den Mund seiner heiligen Propheten,

⁷¹Rettung vor unseren Feinden
und aus der Hand aller, die uns hassen.

⁷²Er hat Erbarmen erwiesen an unseren Vätern
und seines heiligen Bundes gedacht,

⁷³des Eides, den er unserem Vater Abraham geschworen hat,
uns zu geben, dass wir, ⁷⁴furchtlos aus Feindeshand befreit,
ihm dienen ⁷⁵in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor ihm all unsre Tage.

⁷⁶Und du, Kind, wirst Prophet des Höchsten heißen,
denn du wirst dem Herrn vorangehen und ihm den Weg bereiten,

⁷⁷du wirst seinem Volk die Kenntnis des Heiles geben
in der Vergebung ihrer Sünden

⁷⁸durch das herzliche Erbarmen unseres Gottes,
in dem uns besuchen wird das aufstrahlende Licht aus der Höhe,

⁷⁹allen zu leuchten, die in der Finsternis sitzen und im Schatten des
Todes,

um unsere Schritte zu lenken auf den Weg des Friedens.“

⁸⁰Das Kind aber wuchs auf und wurde stark an Geist und war in der Wüste
bis zu den Tagen seines Auftrages für Israel.

Wie Elisabeth es prophezeit hat (1,25), fällt die gesellschaftliche Schande von ihr ab, als sie das verheißene Kind geboren hat. Der Blick des Evangeliums richtet sich jetzt auf das Kind. Das erste ist sein Name. Elisabeth folgt dem Wort des Engels: „Johannes“. Zacharias unterstützt seine Frau, erst schriftlich, was seine Glaubenstreue beweist; dann wird, wie vom Engel angekündigt, seine Zunge gelöst (Vv. 57–63). Als der Stumme, der wieder sprechen kann, wird Zacharias zum inspirierten Dichter und Beter (V. 64). Die Menschen, die zuerst Elisabeth ob ihrer Kinderlosigkeit geschmäht haben und ihr dann die Namensgebung nicht abnehmen wollten, sind immerhin beeindruckt, wenn sie auch noch nicht zum Glauben gekommen sind (Vv. 65–66).

Die Perikope ist so aufgebaut, dass das Geschehen, die Geburt des Täu-
fers, durch das Glaubenslied des Zacharias gedeutet wird.

1,57–66 Das Geschehen

57–58 Die Geburt des Täu-
fers

57 Das Ereignis

58 Die Freude der Verwandten und Bekannten

59–64	Die Namensgebung	
59	Die Beschneidung und die Erwartung des Namens Zacharias	
60	Die Namensgebung durch die Mutter: Johannes	
61–62	Das Insistieren der Verwandtschaft	
63	Das schriftliche Zeugnis des Zacharias	
64	Das Gotteslob des Zacharias	
65–66	Das Echo des Volkes	
65	Das Staunen	
66	Die Frage nach der Bedeutung des Kindes	
1,67–79	Die Deutung im <i>Benedictus</i>	
67	Einleitung	
68–75	Der Lobpreis Gottes	(„Er“)
68–69	Der Dank an Gott	
70–73a	Die Verheißung	
73b–75	Die Berufung zum Dienst	
76–77	Die Verheißung über das Kind	(„Du“)
76a	Die Stellung des Kindes	
76b	Die Sendung des Kindes	
77	Die Wirkung des Kindes	
78–79	Die Freude des Volkes	(„Wir“)
78	Das Aufstrahlen des Lichtes	
79a	Die universale Ausweitung	
79b	Die Begründung der Friedensaktion	

Die Geschichte erzählt, wie die Geburt des Täuflers das Leben aller verändert, zuerst der Mutter und des Vaters, aber auch der Verwandtschaft und des ganzen Volkes: Gott öffnet den Raum der Zukunft; Neues wird entstehen. Zacharias öffnet die ambivalente Situation, indem er in einem Psalm sein Gotteslob ausspricht. Das *Benedictus* hat drei Teile, die aufeinander aufbauen: Gottes Lobpreis richtet sich auf die Erfüllung seiner Verheißung, Israel zu retten. Diese Erfüllung beginnt mit der Geburt des Johannes, weil er der ist, den der Engel charakterisiert (1,30–33.35) und Elisabeth prophezeit hat (1,42–45). Die Sendung des Täuflers startet die Friedensaktion Gottes, von der das ganze Volk profitiert – auch wenn nur wenige (inspirierte) Menschen dies erkennen und ausdrücken. In der Abfolge zeigt sich das Gattungsmuster eines Lobpsalmes; das neugeborene Kind ist sein Anlass und sein Thema. *Der erste Teil* (Vv. 68–75) ist im Stil eines alttestamentlich-jüdischen Gotteslobes gehalten. Das Leitwort ist: Er. Gott wird zu seiner Ehre nichts durch die menschliche Lobpreisung hinzugefügt; vielmehr wird umgekehrt Gott dadurch gelobt, dass beschrieben wird,

was er zu Gunsten der Beter getan hat. Deshalb richtet sich das Gebet nicht – wie die Bitte oder Klage – direkt an Gott, sondern wird vor Gott gesprochen: in seiner Gegenwart, aber als indirekte Einladung aller, die vor ihm stehen (ob sie es wissen oder nicht), das Gebet mitzusprechen und damit Gott die Ehre zu geben. *Der zweite Teil* (Vv. 76–77) richtet in diesem Kontext den Blick auf das Kind, das Gott verwirklichen lässt, was er verheißt. Das Leitwort ist: Du. Im Gebet wird ein Portrait des Täufers gezeichnet, das seine einzigartige Rolle im Vorfeld des Messias beschreibt. *Der dritte Teil* (Vv. 78–79) charakterisiert die Reaktion des Volkes, zu dem Johannes gesandt ist, wie der Messias gesendet werden wird. Das Leitwort heißt: Wir. Hier kommen, in der Stimme des Zacharias, diejenigen zu Wort, die das gesamte Gebet sprechen, weil sie ihren Standort in die Perspektive der eschatologischen Vollendung einzeichnen.

Was Zacharias verheißt wurde (1,13–17) tritt ein: Elisabeth bringt das Kind zur Welt (57), das sie empfangen hat (1,24–25). Ihr Umfeld reagiert so positiv (58), wie früher die Menschen meinten, Elisabeth wegen ihrer Kinderlosigkeit (1,25) schmähen zu müssen. Der böse Verdacht, Gott bestrafe eine schwere Schuld, weil der Kinderwunsch lange Zeit unerfüllt blieb, war immer falsch und wird nun endgültig widerlegt. Der Hinweis auf Gottes Erbarmen bereitet schon den Namen des Kindes, Johannes, vor (V. 60).

Wie später Jesus (2,21) wird auch Johannes am achten Tag beschnitten (59), wie es jüdischer Brauch ist. Die Beschneidung besiegelt die Zugehörigkeit zum Gottesvolk der Abrahamskinder (Gen 17,10–13). Sie ist mit der Namensgebung verbunden. Die Bekannten und Verwandten, die sich kümmern, gehen davon aus, dass der Sohn wie sein Vater heißt, Zacharias; denn so ist es Brauch. Aber Johannes entspricht nicht der Konvention. Die Mutter drückt es aus (60). „Johannes“ heißt: Gott ist gnädig. Das Erbarmen Gottes, dem sich das Kind verdankt (V. 58), wird zum Kennzeichen dieses Kindes: Es ist sein Lebensprogramm, auch wenn er – entgegen dem neutestamentlichen Text (3,1–20) – meist nur als Gerichtsprophet gesehen wird.

Das Umfeld kann nicht glauben, was die Mutter über den Namen ihres Kindes sagt (61), weil es der Konvention widerspricht, und wendet sich, den Standards einer patriarchalischen Kultur gemäß, an den Vater (63). Zacharias kann zwar, gemäß dem Wort des Engels stumm geworden (1,20), nicht sprechen. Aber als Priester kann er selbstverständlich schreiben. Auf eine Schiefer- oder Wachstafel notiert er den Namen: „Johannes“; er bestätigt, was seine Frau Elisabeth gesagt hat (V. 60), und nimmt vorweg, was er im *Benedictus* ausführen wird: welch wichtige Rolle das Kind in Gottes Heilsplan spielen wird. Das Staunen der Menge

ist nicht unbedingt ungläubig, bringt aber das Problem zum Ausdruck, Gottes Überraschung zu verstehen.

Wegen seines Unglaubens, den er der Verheißung des Engels entgegengebracht hat, war Zacharias stumm geworden (1,18–20). Jetzt, da er sich zu seiner Frau und zu seinem Kind stellt, wird seine Zunge gelöst (64). Was er sagt, ist Gotteslob – wie es im *Benedictus* ausgeführt werden wird (Vv. 68–79).

Die Reaktion auf die Geburt des Johannes und auf das Sprechen des Zacharias wird doppelt geschildert. Zuerst kommen die Nahestehenden zu Wort (65): Sie werden von heiliger Furcht erfüllt. Was sich bei Elisabeth und Zacharias mit Johannes ereignet hat, löst große Resonanz aus – wie später die Geburt Jesu in Bethlehem, dank der Hirten, die nicht schweigen von dem, was ihnen offenbart worden ist (2,17–18.20). Hier wird das Bergland von Judäa genannt, die nähere Umgebung, von Ramallah bis Hebron, Jerusalem inbegriffen. Die Wirkung ist positiv (66). Was die Ohren hören, geht zu Herzen, berührt also die Menschen in der Mitte ihrer Person. Sie erkennen am Zeugnis des Zacharias und an der Geburt des Täuflers, zu der es nach menschlichem Ermessen nicht mehr hätte kommen können, dass Gott seine Hand im Spiel hatte – wie es nach der Überzeugung Elisabeths und dem Psalm des Zacharias auch war (Vv. 68–79). Was Johannes vorhat und tun wird, ist noch die Frage; aber wenn Jesus später erklären wird, dass der Täufer im Volk auf große Resonanz gestoßen ist und nur die Elite sich in Zurückhaltung geübt hat (7,24–30), wird hier der Keim der Aufmerksamkeit gelegt: in der Sensibilität für die Zeichen Gottes mitten im Leben (3,1–20).

Zacharias deutet das Geschehen und öffnet seinen Sinnhorizont (67). Er redet inspiriert, als Prophet, wie vor ihm seine Frau Elisabeth (1,41–47) und Maria (1,46–55) und nach ihm sowohl der greise Simeon als auch die Prophetin Hanna (2,21–40). „Prophetisch“ heißt: im Wissen um die Zeichen der Zeit (12,56), in der Erinnerung an die Geschichte Gottes mit seinem Volk und in der Erwartung der kommenden Vollendung. Der Psalm, den Zacharias anstimmt, vollzieht im ersten Teil (Vv. 68–75) einen Dreischritt vom begründeten Lob (Vv. 68–69) über die realisierte Verheißung (Vv. 70–73) zur aktuellen Berufung (Vv. 74–75). Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft werden dadurch ins Verhältnis gesetzt: Gott verbindet sie in der Dynamik seines Heilshandelns. Die drei Aspekte entsprechen dem Wort des Engels. Sie gehören zusammen. Zacharias konzentriert sich auf das Was und Wozu, während Gabriel auch das Wie der Verkündigung des Johannes vorhergesagt hatte. Die Sprache ist allgemein, intensiv, aber formelhaft. Ein direkter Bezug auf den Kontext fehlt; die indirekten Bezüge sind aber sehr stark, weil in alttestamentlicher Gebetsprache die Struktur des Heilshandelns Gottes exakt erfasst ist. Im *Auftakt*

(Vv. 68–69) antizipiert Zacharias die Vollendung dessen, was durch Johannes erst nur vorbereitet werden wird. Das macht den Vertrauensbeweis des Priesters so groß. Er betet vor denen, die zum Glauben an Gott kommen sollen. *Im Mittelteil* (Vv. 70–73a) wird die Heilsgegenwart, die alle Zukunft erschließt, auf die Heilsgeschichte der Verheißung Gottes bezogen. Dadurch erklärt sich das Vergangenheitsstempel des Auftaktes (Vv. 68–69) als realisierte Eschatologie. In der Fortsetzung wird die Verheißung namhaft gemacht, die mit der Geburt des Täufers so vergegenwärtigt wird, dass sie alle Zukunft erschließt. *Im Schlussteil* (Vv. 73b–75) wird die Berufung Israels ins Wort gebracht, die durch die Sendung des Täufers die entscheidende Wende einleiten wird.

Im einleitenden Lob (68–69) wird deutlich, dass der Gott Israels in seinem Volk einen Sprecher findet, der das Heilsgeschehen erkennt und ausdrückt. Zacharias spricht für alle, die auf Gott bauen, mögen es auch wenige sein. Er spricht für viele, die auf die prophetische Stimme Einzelner angewiesen sind, um ihre Hoffnung nicht zu verlieren. Das *Benedictus* versammelt auf engem Raum wesentliche Attribute Gottes, die aus einer Theologie (vor allem) der Psalmen zu gewinnen sind: seine Bindung an Israel, seine Nähe zu Israel, die ihn das Volk zu seinem Heil besuchen lässt, seine Entschiedenheit zur Erlösung Israels, sein Handeln in Israel durch die Sendung eines Retters aus Israel. Das „Horn des Heiles“ (vgl. 2Sam 22,3; Ps 18,3) ist – eine Tiermetapher – die Spitze seiner Macht, die er durch Menschen wahrnimmt, weil das Böse besiegt werden muss, damit das Leben entsteht.

Gott verheißt durch den Mund seiner Propheten (70) – so wie er jetzt durch den Priester-Propheten Zacharias redet, der auf die Aktualität des Gotteswortes, die Gültigkeit der Verheißung und die Bedeutung seines Kindes für das Kommen des Messias setzt. Propheten deuten die Gegenwart, erschließen die Vergangenheit und weisen den Weg in die Zukunft; heilig sind sie, weil sie, von Gott berufen, ihrer Sendung treu bleiben. „Von Ewigkeit“ heißt: tief verwurzelt in Gottes Heilsratschluss und deshalb glaubwürdig. Gott erfüllt seine Verheißung als Retter vor allen Feinden. Ps 106,10 klingt an: „Er rettete sie aus der Hand derer, die sie hassten, erlöste sie aus der Gewalt des Feindes.“ (71). Dem Blick nach außen – auf die abgewehrte Gefahr – folgt der Blick nach innen (72): Gott schenkt seinem Volk, das nicht nur von seinen Feinden bedrängt wird, sondern auch sich selbst schadet, sein Erbarmen. Das Erbarmen ist das Mitleid, das aus dem Herzen Gottes strömt. Diese Emotion folgt aus dem „Gedenken“ Gottes: einer Vergegenwärtigung der Vergangenheit, die Gott in seinem Gedächtnis wachruft und dadurch aktualisiert. Der Bund ist der Sinaibund, der durch den Neuen Bund der Eucharistie (22,20; vgl. Jer 31,31–34) nicht abgelöst, sondern erfüllt wird, d. h. seine

eschatologische Bedeutung realisiert. Der „Eid“ (73), den Gott nach der Opferung Isaaks Abraham – im Sinne einer Selbstverpflichtung – geschworen hat (Gen 22,26–27), zielt auf die universale Segensverheißung, die Gott Abraham und seinem Nachkommen mit auf den Weg gegeben hat (Gen 12,1–3).

Das gegenwärtige Geschenk besteht in der Ermöglichung eines authentischen Gottesdienstes (74–75). Zacharias macht transparent, dass er nicht nur vor dem Volk, sondern auch im Volk und für das Volk betet, damit es mit ihm beten wird. Die Befreiung (V. 74) ruft das *Magnificat* ins Gedächtnis (1,46–55); der Dienst Gottes „in Heiligkeit und Gerechtigkeit“ (V. 75) das Priestertum des Zacharias (1,5–6.8–9).

In diesem Rahmen wird Johannes dreifach gekennzeichnet (Vv. 76–77). Zacharias betet weiter vor dem Volk zu Gott – aber nun so, dass er sein Kind direkt anschaut und anredet: „Du“. (1.) Er ist „Prophet des Höchsten“ (76), also Prophet Gottes selbst. (2.) Die Prophetie konkretisiert sich in der Wegbereitung (vgl. Mal 3,1) für den „Kyrios“ Jesus – im Sinn von Mal 3,23–24. Johannes ist also dadurch ein Prophet, dass er Jesus den Weg bereitet; er bereitet Jesus den Weg, indem er dem Wort Gottes seine Stimme leiht (vgl. Mt 11,2 par. Lk 7,27; Mk 1,2). (3.) Johannes wird als Vorläufer Jesu – durch die Taufe der Umkehr – das Volk Gottes mit der Vergebung der Sünden beschenken, so dass es sich auf Jesus vorbereiten kann (77).

Die Charakterisierung des Täufers in der Kindheitsgeschichte stimmt genau zur Darstellung seines Wirkens (3,1–20) und zu den Reflexen auf die Täuferpredigt in überlieferten Worten Jesu (7,24–35 par. Mt 11,7–19). Die „Größe“ des Täufers (1,15a) wird von Jesus selbst attestiert werden (7,28). Johannes steht an der heilsgeschichtlichen Schwelle von „Gesetz und Propheten“ und des Gottesreiches, dessen Nähe Jesus verkündet (16,16). Dass Johannes als Asket (1,15b) lebt, wird in der Erzählung durch das Stichwort „Wüste“ angespielt (3,2); Jesus wird es nach Lukas aufgreifen (7,24–25.33–34) und kritisieren, wie Johannes wegen seiner Askese kritisiert wird. Die Inspiration des Täufers (1,15c) wird durch seine Predigt öffentlich (20,1–8 par. Mk 11,27–33). Dass Johannes die Menschen in Israel neu zu Gott bekehrt (1,16) und ihnen die Sünden vergibt, wird an der Verkündigung „der Umkehr und der Taufe zur Vergebung der Sünden“ (3,3) festgemacht, die bei Lukas zwei Brennpunkte hat: die Erwartung des kommenden Gerichts (3,7–9) und die Erwartung des „Stärkeren“, des Messias (3,16–17). Die – nur bei Lukas überlieferte – Standespredigt (3,10–14) und die Kritik des Tetrarchen Herodes Antipas (3,19), die zu seinem Martyrium geführt hat (3,20), konkretisieren die Umkehrpredigt ethisch. Dass Johannes Vorläufer Jesu ist (1,17.76b.77), wird später mit Hilfe von Jes 40,3–5 (nach der Septuaginta) biblisch-

theologisch noch breiter verankert (3,4–6 par. Mk 1,2–3) als durch den doppelten Verweis auf Mal 3,23–24 in der Zacharias-Tradition. Später wird Jesus selbst den Bezug zu Elia (über Maleachi) herstellen (7,27). Dass Johannes „Prophet“ ist (V.76), wird von Jesus noch bekräftigt (7,26): „mehr als ein Prophet“, nämlich der „Vorläufer“. Die wechselseitige Abstimmung zeigt die Prägung der Kindheitsgeschichte durch die Verkündigung Jesu, die im Licht des Osterglaubens hervortreten wird, und die Prägung der lukanischen Kindheitsgeschichte durch die Täufertraditionen, die in das Evangelium eingepasst werden.

Der Schluss (78–79) greift das Gotteslob auf (Vv. 74–75) und verbindet es mit dem Geschenk des Johannes. Die Verheißung des Friedens präludiert das *Gloria* (2,14); der Akzent liegt darauf, dass das Friedensangebot auch angenommen wird. Die Lichtmetaphorik ruft die jesajanischen Heilsverheißungen wach (Jes 9). Die Sündenvergebung gehört zur Taufe, deren Heilswirkung auch in der Erkenntnis Gottes liegt: dass er barmherzig ist.

Mit einer kurzen Notiz überbrückt Lukas die Zeit bis zum Auftritt des Täufers Johannes (80): Geist – Wüste – Israel werden Markenzeichen seiner Mission, die auf die „Erlösung“ Israels aus ist (1,68). Johannes wird seinen eigenen Weg gehen: den Gott ihn führt, als Vorläufer des Messias.

Das *Benedictus* ist ein jüdisches Gebet mitten im Neuen Testament, das in die christliche Liturgie gelangt ist. Es verschafft dem Judentum im Christentum eine Stimme; es qualifiziert die jüdisch-christlichen Beziehungen: theologisch und spirituell. Es ist ein Friedensgebet, das den Hass überwinden kann: weil es zur Umkehr ruft und die Notwendigkeit der Veränderung in der Verheißung verortet, die Gott allein erfüllen kann. Es relativiert nicht die Hoffnung auf den Messias, der den Namen Jesus trägt, sondern verortet sie in der Gottesgeschichte Israels. Johannes kommt noch kein einziges Mal zu Wort, aber er wird die folgende Szene beherrschen und wahrmachen, was über ihn prophezeit worden ist. Das Kindheitsevangelium stellt ihn als Verwandten Jesu vor; die Verkündigungsgeschichte wird ihn als prophetischen Partner präsentieren, der ihm den Weg bereitet, so wie Jesus von ihm in den höchsten Tönen spricht. Die Stärke des Johannes ist seine Schwäche: dass er nicht der Messias ist und auch nicht sein will (vgl. 3,15). Er steht dem Messias am nächsten: als Prediger der Umkehr mitten in Israel und als Täufer im Jordan, wohin auch Jesus kommen wird. Die Kindheitsgeschichte zeigt am Beispiel des Johannes, dass Gott verwandtschaftliche Beziehungen nicht verschmäht, um Heilsgeschichte zu schreiben, dass aber die natürlichen Bindungen nicht über den Glauben entscheiden, sondern dass ganz im Gegenteil Gott selbst es ist, der sowohl Elisabeth und Zacharias als auch Maria und Josef mit einem Gotteskind beschenkt. Die Erzählungen erklären sich aus Familientraditionen im Umkreis

des Täufers, die sich mit Überlieferungen aus seiner Jüngerschaft decken. Die literarische Gestaltung ist durchgreifend. Die Verbindung der Erzählung mit dem *Benedictus* ist lukanisch. Das Gebet gehört in die christliche Liturgie, von Anfang an bis heute.

2,1–20

Die Geburt Jesu

¹Es geschah aber in jenen Tagen, dass ein Gebot vom Kaiser Augustus ausging, den ganzen Erdkreis aufzuschreiben. ²Dieser Zensus war der erste, er geschah, als Quirinius über Syrien herrschte. ³Und alle gingen, sich aufschreiben zu lassen, ein jeder in seine eigene Stadt. ⁴Da ging auch Joseph aus Galiläa, aus der Stadt Nazareth, hinauf nach Judäa in die Stadt Davids, die Bethlehem heißt, weil er aus dem Hause und Geschlechte Davids war, ⁵um sich einzutragen mit Maria, seiner Angetrauten; die war schwanger. ⁶Es geschah aber, als sie dort waren, dass sich die Tage erfüllten, da sie gebären sollte, ⁷und sie gebär ihren Sohn, den Erstgeborenen, und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, denn in der Herberge war kein Platz für sie. ⁸Und Hirten waren in jener Gegend auf dem Felde bei den Hürden und hielten Nachtwachen bei ihrer Herde. ⁹Und siehe, der Engel des Herrn trat zu ihnen, und die Herrlichkeit des Herrn umstrahlte sie, und sie fürchteten sich sehr. ¹⁰Und es sagte ihnen der Engel: „Fürchtet euch nicht! Denn siehe, ich verkündige euch eine große Freude, die dem ganzen Volk bereitet ist; ¹¹denn heute ist euch der Retter geboren, der ist Christus, der Herr, in der Stadt Davids. ¹²Und das habt zum Zeichen: Ihr werdet ein Kind finden, in Windeln gewickelt, in einer Krippe liegen.“ ¹³Und plötzlich war mit dem Engel die Fülle der himmlischen Heerscharen, die lobten Gott und sprachen:

¹⁴„Ehre sei Gott in der Höhe
und Friede auf Erden den Menschen seines Wohlgefallens.“

¹⁵Und es geschah, als die Engel von ihnen fort in den Himmel gefahren waren, da sagten die Hirten untereinander: „Auf, lasst uns nach Bethlehem gehen und dieses Ereignis sehen, das der Herr uns kundgetan hat.“ ¹⁶Und sie kamen eilends und fanden Maria und Joseph und das Kind in der Krippe liegen. ¹⁷Als sie es aber sahen, gaben sie Kunde von dem Wort, das ihnen über dieses Kind gesagt worden war. ¹⁸Und alle, die es hörten, staunten über das, was ihnen die Hirten gesagt hatten. ¹⁹Maria aber bewahrte alle diese Worte und bewegte sie in ihrem Herzen. ²⁰Und es kehrten die Hirten zurück und priesen und lobten Gott für alles, was sie gehört und gesehen hatten, wie es ihnen gesagt worden war.

Das Weihnachtsevangelium nach Lukas ist nicht nur ein literarisches Meisterwerk, sondern auch ein theologisches Zeugnis erster Güte. Seine Popularität ist bestens begründet. Es spannt den weltweiten Rahmen der Jesusgeschichte auf und konzentriert sich auf die Geburt eines Kindes als Verheißung ewigen Heiles.

Das Weihnachtsevangelium ist ohne Parallele im Neuen Testament. Die charakteristische Sprache im Ton der griechischen Bibel Israels, die Weite des Blicks, die Dichte der Atmosphäre, die Tiefe der Theologie – alles weist auf Lukas selbst als Erzähler hin. Die Gemeinsamkeiten mit dem matthäischen „Kindheitsevangelium“ gehen über elementare Berührungspunkte nicht hinaus: Jesus, Maria, Joseph, Bethlehem, Jungfrau. Sie zeigen im Ursprung eine vorlukanische Tradition, die am ehesten in judenchristlichen Kreisen Judäas und der Familie Jesu zu suchen ist. Dort hat Lukas von der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria in Bethlehem gelesen oder gehört, im Zusammenhang mit der Verkündigung (1,26–38). Joseph und Bethlehem sind neu eingeführt; während Gabriel die Schwangerschaft ankündigt, ist sie jetzt eingetreten. Maria empfangt ihr Kind in dem Moment, da der Engel sie anspricht. Als Schwangere geht sie zu Elisabeth und kehrt nach drei Monaten zurück. Lukas hat diese Überlieferung im Ganzen grundlegend überarbeitet, so dass sie jetzt seinen Stempel trägt.

Die Erzählung hat einen klaren Aufbau, der einfangen soll, dass Entscheidendes passiert ist, weil Gott gehandelt hat.

2,1–5	Der Weg nach Bethlehem
2,6–7	Die Geburt Jesu in Bethlehem
2,8–16	Die Offenbarung an die Hirten
2,17–20	Die Reaktionen auf die Geburt Jesu

Das entscheidende Ereignis wird nur knapp erzählt (Vv.6–7). Die Zurückhaltung spiegelt die Bedeutung: Der Anfang spielt sich im Kleinen ab. Durch die Botschaft der Engel an die Hirten wird der theologische Sinn des Geschehens erhellt. Die Einleitung (Vv. 1–5) erschließt den weltpolitischen („ökumenischen“) Horizont, die Ausleitung (Vv. 17–20) spielt typische erste Reaktionen durch, die zeigen, welche Zukunft dem Kind eröffnet werden wird. In der zentralen Offenbarungsszene wird das Weihnachtsevangelium eng mit der Verkündigungsszene verbunden: Der „Retter“, „geboren“ in der „Stadt Davids“ (V.11), ist, der „groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden“ wird, weil „Gott, der Herr, ihm den Thron seines Vaters David“ geben wird (1,32). Gabriel kündigt den an, der „heilig genannt werden“ wird, „Sohn Gottes“ (1,35); der Engelschor über dem Hirtenfeld verbindet Gottes Ehre im Himmel

mit dem Frieden auf Erden (V.14). Die nachdenkliche Haltung Marias (V.19) passt genau zur vorangehenden Verkündigungsszene (1,26–38) und zu den nachfolgenden Perikopen in Jerusalem (2,34–35.51). Das Weihnachtsevangeliem verklammert die Theologie der Verheißung mit der Christologie der Versöhnung und öffnet die intime Begegnung zwischen Gabriel und Maria für die weltweite Friedensmission, die Jesus startet und die nachösterlich aktuell bleibt.

Das Weihnachtsevangeliem gilt weithin als Legende. Erstens stimmten die Angaben mit Augustus und Quirinius nicht; zweitens gäbe es keine Engel; und drittens sei wegen der Prophetie von Mi 5,1–2 die Geburt Jesu in Bethlehem ein theologisches Postulat, das durch das Weihnachtsevangeliem erfüllt werde; es handele sich im Kern um ein christologisches Bekenntnis, das nachträglich in die Form einer Geschichte gegossen worden sei. Alle drei Einwände überzeugen allerdings nicht, sowenig ein Historismus in der Exegese angezeigt wäre.

Tatsächlich ist ein weltweiter Zensus aus den antiken Quellen nicht belegt. Allerdings gibt es unter Augustus die über das ganze Imperium verbreitete Tendenz, Einwohnerlisten anzulegen, um die Militärpflicht und die Kopfsteuer kontrollieren zu können, und Vermögensaufstellungen (Kataster) zu organisieren, um Grundsteuer erheben zu können. Nach dem Monumentum Ancyranum (II 2–11) hat Augustus 7 v. Chr. den Zensus der römischen Bürger abgeschlossen. Es ist zwar nicht üblich, aber in Ausnahmefällen belegt, dass man den Stammsitz der Familie aufsuchen musste, um sich in die Bürger- oder Steuerlisten einzutragen. Lukas setzt zwar die Geburt Jesu zu Lebzeiten des Königs Herodes voraus (+ 4 v. Chr.); Quirinius war aber erst 6 n. Chr. Statthalter von Syrien; damals hat er, nachdem Judäa römische Provinz geworden war, dort eine neue Steuerveranlagung (*apotimesis*) veranlasst (Apg 5,37; Josephus, *De bello Judaico* VII 253; *Antiquitates Judaicae* 17,355; 18,1.26). Dem könnte eine frühere *apographe*, eine Auflistung (2,1–2), vorausgegangen sein, die Quirinius als kaiserlicher Sonderbeauftragter von Syrien aus organisiert hätte. Sie ist allerdings aus anderen Quellen nicht belegt. Ob Lukas eine Wissenslücke füllt, die andere Quellen offenlassen, ist strittig. In jedem Fall zeichnet er mit der Eröffnung des Weihnachtsevangeliems ein weltweites Panorama, in das der Weg nach Bethlehem gehört. Nach Mt 1 ist Bethlehem die Heimat Josephs, der dort mit seiner Familie in einem „Haus“ lebt (Mt 2,11); aber diese Angabe passt nicht zur Krippe des Weihnachtsevangeliems. Nach Lukas stammt Joseph wie Maria aus Galiläa und geht zur Einschreibung nach Bethlehem, weil dort seine Familie Wurzeln hat. Die Geburt Jesu in Bethlehem ist das historische Wissen, das Lukas recherchiert und erzählerisch plausibilisiert hat, um die weltgeschichtliche Bedeutung der Geburt Jesu zu verdeutlichen,

während Matthäus voraussetzt, der Davidide Joseph gehöre nach Bethlehem, in die Davidsstadt.

Eine Engellerscheinung lässt sich mit den Mitteln historisch-kritischer Exegese weder verifizieren noch falsifizieren. Die eigentliche Diskussion findet auf der Ebene des Weltbildes statt: Rechnet man mit göttlicher Offenbarung durch Gottes „Boten“ (Engel) oder nicht? Das 20. Jh. war überaus skeptisch. Letztthin scheint die Frage aber wieder offen und muss vor esoterischen Antwortversuchen geschützt werden. Engellerscheinungen gehören zu mystischen Erfahrungen, die genau jene Dimension der Wirklichkeit erschließen, die sie als Gottes Schöpfungs- und Erlösungswerk, als Raum seiner Offenbarung, seines Lebensschutzes, seiner Wegbegleitung, seiner Rettung begreifen lassen.

Für das Judentum ist die Vorstellung charakteristisch, dass der Messias der Sohn Davids ist (2Sam 7,14–16). Mi 5 legt Gewicht auf den Ort Bethlehem und löst sich wie Jes 11 von der davidischen Genealogie. In Bethlehem spielt die Salbung Davids durch Samuel (1Sam 16); der Ort erinnert an den prophetischen Ursprung seiner Königsherrschaft. Lukas hat aber inmitten all dieser Bezüge die Episode nicht als Legende, sondern als Teil seiner historischen Biographie Jesu verstanden (1,1–4). Die Angaben zum Zensus verdichten eine Tendenz in einer einmaligen Aktion. Unabhängig von Lukas bezeugt auch Matthäus die Geburt in Bethlehem. In der Ironie von Joh 7,27.41–42 ist sie vorausgesetzt: Die Skeptiker wissen gar nicht, wie recht sie haben, wenn sie darauf bestehen, dass der Messias nicht in Nazareth geboren sein kann. Es gibt im Neuen Testament keine Alternative zu Bethlehem, auch in den Apokryphen nicht. Jesus heißt „von Nazareth“ auch bei Matthäus und Lukas, die offenbar keinen Widerspruch zur Geburt in Bethlehem gesehen haben, sondern den Herkunftsort der Familie bezeichnen wollen, an dem Jesus aufgewachsen ist. Bethlehem beruht am ehesten auf Familientradition, wie andere Episoden der Kindheitsgeschichte auch. Diese Überlieferung steht im Schatten der galiläischen Jesusüberlieferung; Lukas, der Historiker unter den Evangelisten, hat sie aufgrund seiner Recherchen ins Licht gerückt.

Die Eröffnung (1–5) baut einen starken Kontrast auf. Augustus, der römische Kaiser, setzt die ganze Welt in Bewegung – aber das Heil der ganzen Welt hängt daran, dass Joseph mit Maria nach Bethlehem geht, damit Jesus dort geboren wird. Lukas sieht in dieser Konstellation Gott am Werk. Das Ereignis wird genauer datiert: Quirinius (45 v. – 21 n. Chr.) ist unter Augustus einer der einflussreichsten Politiker in der Levante. Für die Zeit ab 6 n. Chr. ist seine Statthalterschaft in Syrien belegt; er hatte die Hauptverantwortung für die Neuorganisation Judäas als römische Unterprovinz, einschließlich der Organisation einer Steuerveranlagung (Apg 5,37; Iosephus, *Antiquitates Judaicae* 17,355; 18,1.26). Ob er bereits

früher von Syrien aus auch in Judäa aktiv war, wird von der kritischen Forschung vereinzelt verteidigt, meist aber bestritten – weshalb dann Lukas ein Fehler unterlaufen sein müsste. Einen weltweiten Zensus hat es, soweit die Quellen sprechen, nicht gegeben, wohl aber eine Tendenz, die römische Herrschaft weltweit auch finanzpolitisch zu sichern (Monumentum Ancyranum II 2–11: Zensus römischer Bürger 7 v. Chr.). Jesus ist auch nach Lukas unter Herodes geboren worden, der 4. v. Chr. gestorben ist. Bethlehem gilt der historisch-kritischen Exegese wegen Mi 5,1 f. (vgl. Mt 2) als Postulat, ist aber der von Matthäus und Lukas unabhängig überlieferte Ort der Geburt Jesu. Er wird „Jesus von Nazareth“ genannt, auch bei Lukas, weil er dort aufgewachsen ist.

Die effektvolle Reduktion des Berichtes über die Geburt (6–7) lässt für Sentimentalitäten keinen Raum. Sie verbietet nicht die Suche nach Anschaulichkeit, warnt aber vor Moralisierungen, von denen die Volksfrömmigkeit in vielen Krippenspielen voll ist. Die Verse erwecken zwei Eindrücke: Armut und Fürsorge. Die Reise führt das Paar aufs Feld vor der Stadt und das Kind in die Krippe, die Fürsorge zeigt sich in den Windeln. Die Herberge ist ein Gasträum, der an die Synagoge oder an ein Wirtshaus angeschlossen sein kann oder privat zur Verfügung gestellt wurde. Dass er belegt war, ist unglücklich; aber von Hartherzigkeit spricht das Evangelium nicht. Die Krippe ist ein Futtertrog. Die Notlage wird von Maria und Joseph gemeistert. Von der Krippe schließt die lateinische Tradition auf den „Stall“. Die Ostkirche hingegen folgt Justin (Dialogus 58,5): „Joseph nahm, da er in jenem Ort nirgends Unterkunft finden konnte, in einer Höhle in der Nähe des Dorfes Quartier“. Archetypisch ist beides.

Weder für die Krippe und die Windeln oder die Hirten gibt es eine mythische Vorlage, anders als die religionsgeschichtliche Schule behauptet, die z. B. auf den Mythos des Osiris verweist, den sein Bruder Seth in einem maßgefertigten Holzkasten lebendig begraben wollte; für beides gibt es auch kein biblisch-messianisches Muster, so populär das Bild der Hirten auch ist. Symbolische Bedeutung gewinnen Krippe und Windeln erst durch die Weihnachtsgeschichte. Ohne historische Erinnerung sind die erzählten Details nur schwer zu erklären; auch jenseits von Faktenchecks behalten sie ihren Symbolwert.

Die Erzählung kann schnell verkitscht werden, ist aber realistisch. Sie ist auch theologisch stimmig: Der Davidide Joseph ist kein Thronprätendent. Deshalb finden sich im Weihnachtsevangelium statt des Palastes die Hütte, statt eines Hofstaates die „heilige Familie“, statt des Thrones die Krippe, statt diplomatischer Delegationen die Hirten von Bethlehem.

Die theologische Deutung (Vv. 8–17) wird mit der Engelserscheinung auf dem Hirtenfeld in Bethlehem gegeben. Das kleine Bethlehem ist durch

Mi 5,1 und die Davidsgeschichte geadelt (V.11). Die Hirten (8) gehen in der Heimat Davids dem Beruf Davids nach. Die Nachtwache gehört zu ihrer Arbeit. Die Hirten werden – selten und von späten rabbinischen Texten – als Lumpen verdächtigt, stehen aber kaum stellvertretend für die Sünder, derer Jesus sich besonders annehmen wird (5,32). Sie sind jedoch arm; sie gehören zu den vielen Armen, die Jesus durch seine Sendung reich machen wird (6,20–21).

Der „Engel des Herrn“ tritt zuerst allein auf (9), während die Heerscharen von Engeln ihm folgen werden (Vv. 13–14). Der Engel, Gottes Bote, hat für die Hirten ein Evangelium, das an das Volk Israel adressiert ist (10–11). Die Israelthematik ist bei Lukas messianisch aufgeladen (1,32–33). Jesus wird als „Retter“ verkündet (*sotér*). Der Titel wird von hellenistischen Herrschern reklamiert, ist aber bei Lukas für Gott selbst reserviert (1,48; vgl. Ri 3,9.15; Ps 24,5 u. ö.). Das ist die Pointe: Das neugeborene Kind repräsentiert Gott. Dass Jesus der Heiland, der Retter, ist, erzählt Lukas mit starker Betonung. In seiner Antrittspredigt zu Nazareth (4,16–23) präsentiert Jesus sich als Träger des Geistes, der den Armen das Evangelium verkündet (vgl. Jes 61,1–2). Die Davidsstadt verweist auf die Davidssohnschaft des Messias (18,18–39; 20,41–44). Die Heilungsgeschichten betonen das Mitleid Jesu mit der Not der Armen; die Gleichnisse vom Verlorenen (15,1–32) verdeutlichen den unermüdlichen Einsatz Jesu, um diejenigen zu retten, die andere endgültig verloren geben (vgl. 19,10). „Christus“ und „Kyrios“ sind messianische Hoheitstitel, typisch für Lukas, die Gott und seinen Gesalbten so eng zusammenbringen, wie es nur geht. Diese Verkündigung hat zwei Anker: „Heute“, nämlich eine bestimmte Vergangenheit von fortwährender Aktualität (4,21; 5,26; 13,32–33; 19,5–9; 23,43), und „euch“ (Dativ), nämlich „für euch“, um euretwillen, zu euren Gunsten – den Hirten als Vertretern des ganzen Volkes. Die Geburt hält alles zusammen und klärt, dass Gottes Heil nicht irgendwo in Utopia, sondern mitten in der Welt passiert, mitten in Israel, an der Peripherie von Bethlehem.

Zur Verkündigung gehört – in der Bibel nicht unerwartet – ein Zeichen (12). Hier dient es nicht zur Zurückweisung der Skepsis (wie bei Zacharias nach 1,20) oder zur Unterstützung des Glaubens (wie bei Maria nach 1,36), sondern zur paradoxen Bewahrheitung: Die königliche Herrschergestalt, die mit den schönsten Worten der biblischen Hoffnung angekündigt worden war, wird als Wickelkind in einer Krippe gefunden werden. Das „Zeichen“ lenkt den Blick nicht auf etwas anderes, von dem aus man ableiten soll, dass Jesus der Messias ist, sondern auf ihn selbst – als Krippenkind. Präziser lässt sich die Dialektik der Christologie, dass im Menschen Jesus Gott begegnet, kaum ausdrücken. Die Alten Meister, die ein Kreuz in die Krippe gemalt haben, wussten genau, was sie taten.

Die Botschaft des Engels erschließt den Horizont des Messiasglaubens für Jesus und Jesus für den Sinn der Erlösungshoffnung (13). Die ganze „Fülle“ tritt in Erscheinung: wegen der Geburt des Messias, in dem sich Gottes Heil verwirklicht. Jesus hat eschatologische Heilsbedeutung für Israel und für die ganze Welt. Was den Hirten gleich zu Anfang offenbart wird, besingen im Anschluss die himmlischen Heerscharen so, dass sie Himmel und Erde verbinden (14). Das *Gloria* besteht im Griechischen aus zwei Nominalsätzen: ein hebraisierender Stil, der in der Liturgie des Urchristentums geläufig ist. Die Ehre gebührt Gott im Himmel, weil sie ihm eignet; ihm die Ehre zu erweisen, heißt nicht, sie zu mehren, sondern sie wahrzunehmen und auf sich wirken zu lassen. Was die Engel verkünden, ist Feststellung und Verheißung. Ob man mit Konjunktiv („sei“) oder Indikativ („ist“) übersetzt: Der Engelgesang ist ein performativer Akt, der bewirkt, was er besagt, weil er ausdrückt, was ist. Die Geburt Jesu im Stall von Bethlehem offenbart Gottes Gottheit, den Glanz seiner Wahrheit und Einzigkeit, weil Gott Liebe ist. Jesus verkörpert die ganze Ehre Gottes, schon als kleines Krippenkind, weil durch Jesus Gott mitten unter den Menschen ist, um ihnen sein ganzes Heil zu schenken.

Die Ehre Gottes im Himmel wirkt den Frieden der Menschen auf Erden. Es ist ein Friede, der zwar Unrecht, Gewalt und Blut nicht von der Erde bannt, aber darin besteht, dass der Tod nicht das letzte Wort hat, sondern, wie das Kreuz offenbart, durch den Tod, den Jesus stirbt, besiegt wird, so dass im Vorfeld der endgültigen Vollendung „Zeiten des Aufatmens“ (Apg 3,20) genossen werden können. Das ist der „Frieden auf Erden“, den es inmitten aller Kriege bereits gibt. Er nimmt den Glanz der himmlischen Ausstrahlung auf – ganz im Gegensatz zum modernen Verdacht, der eine Gott sei der große Diktator, der Menschen knechten wolle. Dieser Friede auf Erden gilt den Menschen, denen Gottes „Wohlgefallen“ (*eudokia*) gilt: seine Gnade, seine Huld, seine Liebe. Die lateinische Übersetzung *bonae voluntatis*, die philologisch korrekt ist, wurde im Zuge eines produktiven Missverständnisses anthropologisch gedeutet, von daher kommen die „Menschen guten Willens“, eine wegweisende Öffnung derer, die an Gott glauben, für all diejenigen, die ein gutes Herz haben. Aber die Blickrichtung des *Gloria* ist eine andere. Worin Gottes Wohlgefallen besteht und wem es gilt, wird Jesus durch sein Wirken, sein Sterben und seine Auferstehung offenbaren: im ewigen Leben, in der Vergebung der Sünden, in der Erneuerung aber auch bereits des irdischen Lebens, besonders den Armen, den Kranken, den Sterbenden, den Sündern zugute. Gottes Ehre und der Menschen Friede gehören zusammen, weil Gott nicht Unfrieden stiftet, sondern Frieden (vgl. 1,79). Die Jünger Jesu werden zu Friedensaposteln (10,5). Beim Ein-

zug in Jerusalem wird Jesus als Friedenskönig auf dem Davidsthron ausgerufen werden (19,38).

Die Engel treten von der Bühne ab (15). Die Hirten folgen der Engelsbotschaft augenblicklich und finden alles so, wie es vorhergesagt worden ist (16). Es sind nur die Engel, die ihnen verbürgen, dass sie in der archetypischen Vater-Mutter-Kind-Situation den geborenen Retter sehen. Dass sie „Kunde geben“, erweist sie als Glaubenszeugen: Sie machen bekannt. Damit erschließen sie Maria und Joseph einen Deutungshorizont, der sich durch die Engelserscheinung öffnet.

Zum Schluss werden unterschiedliche Reaktionen auf das Ereignis der Geburt und der Erscheinung durchgespielt. Diese Reaktionen sind beispielhaft; sie nehmen jene vorweg, die Jesu Leben und Sterben auslösen werden – mit einer allerdings klaren Verschiebung ins positive Spektrum. Die Hirten verkünden (17), indem sie bei Lukas berichten, was ihnen gesagt worden ist und was passiert ist. Die Leute, die es aus dem Mund der Hirten hören, „staunen“ (18). Das ist kein Glaube, aber ein Aufmerken, dass Unerhörtes passiert ist, und eine Aufmerksamkeit, dass der Kontrast zwischen der himmlischen Botschaft der Engel und der irdischen Realität des Krippenkindes nach Aufklärung verlangt. Maria (von Joseph ist wieder keine Rede) verkündet nicht, sondern verwahrt die Worte der Hirten, die die Engelsbotschaft wiedergeben, in ihrem Herzen wie in einer Schatztruhe (19). Sie schließt sie dort aber nicht ein, sondern bringt sie zusammen (wie man das griechische Verb *syμβάλλειν* ganz wörtlich auch übersetzen kann): Sie entdeckt ihren Zusammenhang, den sie als gläubige Frau und Mutter findet, weil sie alles auf Gott bezieht und von ihm her zu verstehen versucht, vor allem ihr Kind. Dieses Reflektieren ist ein Grundzug des lukanischen Marienbildes. Es entspricht Marias Verhalten bei der Verkündigung (1,26–38) und bei der folgenden Szene vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (2,51): Lukas portraitiert sie als Frau aus dem Volk mit Herz und Verstand. Die Hirten bleiben die Verkünder des Evangeliums – nicht nur an der Krippe, sondern in ihrer Umgebung (20). Sie bereiten damit sowohl dem Täufer Johannes als auch Jesus den Boden.

Lukas hat die Weihnachtsgeschichte auf der Basis der ihm vorliegenden (palästinisch-judenchristlichen) Tradition so auserzählt, dass sie als Geburtsgeschichte des Messias Israels, des Retters und Friedensfürsten der ganzen Welt gehört werden kann. Diese Perspektive ist die des Christusglaubens, die durch die gesamte Lebensgeschichte, auch durch den Tod und entscheidend durch die Auferweckung Jesu geöffnet wird. In der Wiedergabe der himmlischen Offenbarungsworte sieht Lukas sich frei, den christologischen Gesamtsinn der Geschichte Jesu im Lichte der alttestamentlichen Schrift zu Gehör zu bringen. In der Szenerie arrangiert

er die ihm überlieferten Elemente so, dass die Weihnachtsgeschichte als Weihnachtsevangelium verkündet werden kann. Damit erfüllt sie ihre Funktion, die geschichtliche Erinnerung an Jesus so zu schärfen, dass er als Gottessohn geglaubt werden kann. Das Weihnachtsevangelium berührt viele Menschen, nicht nur die engagierten Kirchenmitglieder. Sein Geheimnis ist die Einfachheit, die ein schlechterdings überwältigendes Ereignis, die Geburt eines Kindes, in den größten Zusammenhang stellt, den der Verbindung von Himmel und Erde. Das Heilshandeln Gottes vollzieht sich auf menschliche Weise an und mit Menschen: einer Mutter, die ein Kind gebiert, und Hirten, die auf den Feldern Bethlehems im Traum nicht daran gedacht haben, dass sich ihnen die Erfüllung davidischer Messias Hoffnungen erschließt. Je einfacher das Evangelium verstanden wird, desto mehr bekommt der Glaube Nahrung; und je menschlicher der Glaube wird, desto göttlicher wird die Menschlichkeit.

2,21–40

Die Namensgebung und Darbringung Jesu im Tempel

²¹Und als acht Tage erfüllt waren, dass er beschnitten wurde, gab man ihm den Namen Jesus, der vom Engel genannt worden war, bevor er im Leib empfangen wurde. ²²Und als die Tage ihrer Reinigung erfüllt waren gemäß dem Gesetz des Mose, gingen sie hinauf nach Jerusalem, ihn dem Herrn darzubringen, ²³so wie geschrieben steht im Gesetz des Herrn: „Alles Männliche, das den Mutterschoß öffnet, wird dem Herrn heilig genannt“, ²⁴und ein Opfer zu geben gemäß dem im Gesetz des Herrn Gesagten: „Ein Paar Turteltauben oder zwei junge Tauben“.

²⁵Und siehe, ein Mensch war in Jerusalem mit Namen Simeon; dieser Mensch war gerecht und fromm, da er den Trost Israels erwartete, und der Geist des Herrn war auf ihm. ²⁶Und ihm war geweissagt worden vom Heiligen Geist, den Tod nicht zu sehen, bevor er den Christus des Herrn sähe. ²⁷Und er kam im Geist in den Tempel, während die Eltern das Kind Jesus hineintrugen, um an ihm zu tun, was des Gesetzes Sitte war. ²⁸Da nahm er es auf den Arm und lobte Gott und sagte:

„²⁹Nun entlässt du deinen Knecht, Herr,
gemäß deinem Wort in Frieden.

³⁰Denn meine Augen haben dein Heil gesehen,

³¹das du vor allen Völkern bereitet hast:

³²Licht zur Offenbarung der Heiden
und Ehre deines Volkes Israel.“

³³Und sein Vater und seine Mutter staunten über das, was über ihn gesagt wurde. ³⁴Und Simeon priester sie und sagte zu Maria, seiner Mutter:

„Siehe, dieser wird gesetzt, dass viele in Israel fallen und aufstehen, und zum Zeichen, dem widersprochen wird ³⁵(auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen), dass die Gedanken aus den Herzen vieler offenbar werden.“

³⁶Und es war Hanna, eine Prophetin, eine Tochter Phanuels aus dem Stamm Asser, vorgerückten Alters, die mit ihrem Mann sieben Jahre nach ihrer Jungfräulichkeit zusammen war ³⁷und jetzt eine Witwe von vierundachtzig Jahren war, die nicht vom Tempel wich, um mit Fasten und Gebeten zu dienen Nacht und Tag; ³⁸und sie trat zu der Stunde herzu, lobte Gott und sprach über ihn zu allen, die auf die Erlösung Jerusalems warten.

³⁹Und als sie alles gemäß dem Gesetz des Herrn vollbracht hatten, kehrten sie nach Galiläa zurück in die Stadt Nazareth. ⁴⁰Das Kind aber wuchs auf und wurde stark, erfüllt von Weisheit, und Gottes Gnade war mit ihm.

Die Perikope führt die biographische Linie weiter: Geburt – Beschneidung – Darbringung. Sie vertieft die Verwurzelung Jesu im frommen Judentum der Stillen im Lande. Sie öffnet aber auch die theologischen Deutungshorizonte der Geschichte Jesu. Simeon (2,28–32) und Hanna (2,38) konkretisieren die Heilshoffnungen Israels, die sich mit der Geburt Jesu zu erfüllen beginnen; Simeon schaut aber auch schon auf die Passion und Auferstehung Jesu voraus (2,34–35).

Die Perikope entspricht dem Episodenstil der vorangehenden Passagen: kurze Szenen, nach ihrer Signifikanz ausgewählt, mit wenigen, charakteristischen Personen an herausragenden, symbolträchtigen Orten und prägnanten, bedeutungsschweren Worten.

2,21	Die Beschneidung Jesu
2,22–24	Die Darbringung Jesu im Tempel
2,25–35	Die Prophetie des Simeon
25–27	Die Beschreibung Simeons
28–32	Das Gebet über Jesus (<i>Nunc dimittis</i>)
33–35	Die Prophetie für Maria über Jesus
2,36–38	Die Prophetie der Hanna
2,39–40	Die Rückkehr nach Nazareth

Die Handlung spielt im Tempel, weil dort Kult und Prophetie zuhause sind. Während aber mit Zacharias das Priestertum betont wurde (1,5–25), sind hier Laien am Zug: die Eltern Jesu, Simeon und Hanna, die den Tempel als Ort der Opfer und Gebete schätzen. Die Ortsangaben sind programmatisch. Zu Bethlehem passen Jerusalem und der Tempel.

Im Tempel offenbart sich Gott – wieder beim Opfer, das die Eltern Jesu darbringen.

Weder Jesus noch seine Eltern sagen ein einziges Wort. Aber sie sind die Hauptfiguren. Jesus steht im Mittelpunkt: Er ist der Erstgeborene, der beschnitten und ausgelöst werden muss; seinetwegen geht der Weg von Bethlehem (2,1–20) zuerst nach Jerusalem und dann erst wieder heim nach Nazareth (2,39). Die Eltern treten als Paar auf (2,22–24.27.33.39–40). Maria allerdings wird eigens hervorgehoben: als Schmerzensmutter (2,34). Diese Betonung liegt auf der Linie lukanischer Mariologie.

Die Geschichte ist nicht ohne historische Probleme, weil die „Darbringung“ (oder: Darstellung) eher ein Postulat als eine ständige Praxis, gar eine feste Vorschrift gewesen ist. Aber sie passt zur Überlieferung von der Geburt Jesu in Bethlehem. Wie hoch auch immer der Fiktionsanteil gewesen ist, geht die Geschichte auf ein Judenchristentum zurück, das den Tempel wie das Gesetz hochhält und Jesu Judesein unterstreicht: Familie, Ritus, Gesetz, Gebet, Prophetie – Gott sei Dank gibt es einen großen Einklang, den Lukas hervorhebt.

Die Beschneidung (V.21) und die Darstellung Jesu (Vv.22–24) werden von Lukas als jüdische Riten dargestellt, die dem „Gesetz des Mose“ (2,22) resp. dem „Gesetz des Herrn“ (2,23.24.39) entsprechen. Die ausdrücklichen Zitate in V.23 (Ex 13,2.12.15) und in V.24 (Lev 12,8; vgl. 5,11) unterstreichen die Gültigkeit des Gesetzes für diejenigen, die den Brauch halten. Lukas diskutiert in der Kindheitsgeschichte nicht die Verbindlichkeit der Vorschriften für Christen (wie es auf dem Apostelkonzil nach Apg 15 geschehen wird), sondern schildert ihre Einhaltung als Erweis jüdischer Frömmigkeit. Die Eltern Jesu stehen in dieser Frömmigkeit nicht allein, sondern finden nach Elisabeth und Zacharias mit Simeon und Hanna weitere Geistesverwandte. Die lukanische Pointe ist, dass das Gesetz eine „Sitte“ begründet (V.27), ein Ethos (*éthos*). Dieses Ethos des Gesetzes ist eine Einstellung, die sich nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist richtet und nicht Äußerlichkeiten, sondern Innerliches zum Ausdruck bringt: freiwilligen Gehorsam gegen Gottes Wort; bewusste Zugehörigkeit zum Judentum; praktizierte Frömmigkeit. Nach Lukas wird nicht die Heilsfrage am Ethos des Gesetzes festgemacht, welche Erwartung Petrus wie Paulus auch nach Lukas rechtfertigungstheologisch kritisieren werden (Apg 13,38–39; 15,7–12), sondern umgekehrt die Heilsfrage in diesem Ethos gestellt und beantwortet, durch Gottes Gnade.

Die Beschneidung Jesu (21) findet, wie in Gen 17,12 vorgeschrieben, acht Tage nach der Geburt statt. (Deshalb ist der 1. Januar gemäß einer aus dem spanischen Mittelalter stammenden Tradition das Fest der Beschneidung des Herrn.) Die Beschneidung markiert Jesu Judesein körperlich, so wie

die folgende „Darbringung“ im Tempel, vierzig Tage nach der Geburt, die spirituelle Seite der Zugehörigkeit betont (2,22–40). Das körperliche Merkmal ist für Judenchristen bis heute wichtig. Paulus selbst hat zwar darum gekämpft, dass die Männer, die aus den Heidenvölkern kommen, nicht beschnitten werden (die Beschneidung von Frauen hat Gott sei Dank kaum eine Rolle gespielt); aber seinen Musterschüler Timotheus, den Sohn einer jüdischen Mutter, hat er beschneiden lassen (Apg 16,1–3), und im Römerbrief hat er die Beschneidung nicht verachtet, sondern als „Zeichen“ gedeutet, nämlich als „Siegel der Glaubensgerechtigkeit“, die durch den Messias erfüllt wird (Röm 4,11). Diese Sicht passt gut zum Lukasevangelium.

Zur Beschneidung gehört die Namensgebung (die der franziskanischen Bewegung besonders wichtig ist). Der Evangelist lenkt zur Verkündigungsszene zurück (1,31): Die Mutter soll ihrem Kind den Namen Jesus geben – und alle werden ihn so nennen, angefangen in seiner Familie. (Die Ostkirche kennt das „Jesusgebet“, das meditativ immer nur wieder den Namen „Jesus“ ausruft.) Der sprechende Name „Jesus“ wird seine Wahrheit beweisen. Die prophetischen Stimmen sagen es an. Wo sie gehört werden, ist Weihnachten live.

So wie acht Tage nach der Geburt die Beschneidung vorgesehen ist, so 40 Tage später die „Reinigung“ und „Darbringung“ (22–24). Beide Riten unterscheiden sich stark, werden von Lukas aber komplementär verstanden. Die „Reinigung“ ist alttestamentlich vorgeschrieben, die Überführung der Wöchnerin aus der Geburtsphase, die durch Blutverlust und Nachblutungen gekennzeichnet sein kann, in das alltägliche Leben (Lev 12,1–8); wer unrein ist, kann am Kult nicht teilnehmen; wer gereinigt ist, nimmt wieder am normalen Leben des Gottesvolkes teil. Als Reinigungsopfer ist ein Schaf vorgesehen; falls die finanziellen Mittel nicht reichen, dienen Tauben als Ersatz (vgl. Lev 5,11). Die Kindheitsgeschichte illustriert hintergründig, dass die Familie zwar keineswegs zu den Ärmsten der Armen gehörte, aber durch den Weg von Nazareth nach Bethlehem finanziell stark eingeschränkt ist. Weil die Mutter im Blick steht, spielt Maria in der Erzählung eine Hauptrolle – um Jesu willen.

Die „Darbringung“ – traditionell „Darstellung“ genannt – ist die Feier der Verbindung zwischen Gott, dem Kind und seinen Eltern. Nach Ex 13,2 wird Gott jede männliche Erstgeburt dargebracht – in einem Opfer. Ein Opfer ist eine symbolische Gabe, die darstellt, was gegeben ist, und deshalb rituell gibt, was empfangen worden ist, damit das Geschenk bleibt, dem Schenker aber gedankt wird. Mit einem Opfer Gott dazu bewegen zu wollen, etwas zu tun, was er nicht will, wäre Magie, das Gegenteil biblischer Frömmigkeit. Im Opfer aber Gott die Dankbarkeit für das auszudrücken, was er geschenkt hat, ist ein authentischer

Ausdruck des Glaubens. Ein Opfer des Glaubens versucht nicht, Gott zu besänftigen, sondern bringt die Barmherzigkeit Gottes zum Ausdruck. Ein Kind ist das wertvollste Geschenk, das Eltern empfangen können. Deshalb ist es ein Gotteskind. Die „Erstgeburt“ wird hervorgehoben, weil das erste Kind einer Mutter stellvertretend für alle weiteren steht. Das „Männliche“ wird hervorgehoben, weil Jungen im patriarchalischen Weltbild der Antike eine besondere Bedeutung haben.

Die alttestamentliche Basiserzählung ist Gen 22: Isaak wird von Abraham geopfert – in Form des Widders, der sich einstellt. Die Opferung geschieht auf dem Berg Morija, der nach traditionell jüdischer Auffassung der Tempelberg ist. Insofern besteht eine hintergründige Beziehung zur Passion Jesu. Abraham erhält Isaak zurück, weil er ihn gegeben hat (vgl. Hebr 11,19). Nach Ex 13,2 sieht das Gesetz vor, dass jede männliche Erstgeburt „als heilig erklärt“ wird. „Heilig“ ist keine ethische, sondern eine soteriologische Kategorie: Die Zugehörigkeit zu Gott ist entscheidend. Die Heiligung ist hier ein Ritus, eine Weihe. Liturgisch wird dargestellt und bewirkt, dass der Erstgeborene Gott gehört. In Ex 13 wird der Ritus heilsgeschichtlich eingeordnet. Gott hat die Erstgeburt der Ägypter erschlagen, aber Israel gerettet. Deshalb wird zwar jedes erste männliche Tier geopfert (Ex 13,5), aber jeder erste Knabe „ausgelöst“ (Ex 13,12), d. h. durch ein Opfer Gott übereignet, wie es Gen 22 vorgibt. Jesu Eltern üben diesen jüdischen Brauch aus und machen dadurch öffentlich, wer Jesus ist. Seine Heiligkeit ist nicht exklusiv, sondern stellvertretend. Er ist der Heilige, der heiligt, also Menschen zu Gott führt.

In diesem Moment tritt Simeon auf: als Prototyp des jüdischen Frommen, der zum Propheten wird. Dass er nach Lukas „gerecht und fromm“ (25) war, drückt eine denkbar hohe Wertschätzung aus; Gerechtigkeit verweist auf das Sozialverhalten, Frömmigkeit auf die Religionsausübung. Beides gehört nach der Tora zusammen und findet im Tempel seinen genuinen Ort (1,5–6). Seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit machen ihn zu einem Hoffenden. Seine Erwartung richtet sich auf den „Trost Israels“, heißt: auf die Befreiung des Gottesvolkes vom Bösen, die Beendigung seiner selbst- und fremdverschuldeten Knechtschaft, die Überwindung einer Traurigkeit, die aus der Sünde resultiert, und die Begründung einer Freude, die von Gott selbst kommt.

Diese Erwartung ist ihm durch eine „Weissagung“, eine prophetische Inspiration, zu eigen geworden (26). Diese Prophetie hat über sein Leben entschieden. Sie stellt ihn in den Warteraum der Zukunft: Vor seinem Tod werde er den Messias sehen, der die Verheißung verwirklicht. Wann es soweit ist, kann ihm wiederum nur im Geist offenbart werden. Dieser Moment ist bei der Darstellung Jesu und der Reinigung Mariens gekommen. Der Geist selbst schafft diesen Kairos (27).

Simeon hat zwei große Szenen. Zuerst betet er – im Blick auf sich selbst. Er gilt als der „greise“ Simeon, weil das *Nunc dimittis* ein Todesgebet ist (Vv. 29–32). Dann prophezeit er – mit Blick auf Maria. Er hat die ganze Zukunft Jesu vor Augen, besonders seine Passion, und blickt deshalb auf die Art und Weise, wie Jesus als Messias die Verheißung verwirklicht (Vv. 34–35). Beide Male hat er das Jesuskind auf dem Arm (28). Jesus ist der Bezugspunkt seines Lebens. Auf ihn hat er alle Jahre gewartet; mit seinem Anblick, kann er in Frieden sterben.

Das *Nunc dimittis* (29–32) ist ein kurzes, starkes Hoffnungsgebet. Es richtet sich an Gott, den Herrn (1,29), der machtvoll sein muss, um seinen Heilsplan zu verwirklichen, und treu, dass es tatsächlich geschieht. „Dein Wort“, „dein Heil“, „dein Volk“ sind die Ankerpunkte. Das Gebet spricht ein „Knecht“ Gottes, der ganz im Gehorsam gegen Gott lebt und darin das (wenn auch späte) Glück seines Lebens findet. Das Kind auf seinem Arm personifiziert das „Heil“ Gottes (1,30), das Simeon in „Frieden“ sterben lässt, weil es eine Zukunft des Lebens jenseits des Todes gibt. Das Heil hat eine universale Dimension. Es sind alle Völker erfasst: weil es nur einen Gott gibt und seine Verheißung der ganzen Welt gilt. Das „Licht“, das die Völker erleuchtet, ist das Licht der Wahrheit Gottes, die in seiner Gnade besteht. Die „Herrlichkeit“ Israels ist die Realität seiner Erwählung, in der die Vollendung aufleuchtet, und die Verwirklichung seiner Mission, für Gott und sein Heil einzutreten, für das Jesus gekommen ist (vgl. Jes 42,6; 49,6). Das *Nunc dimittis* ist ein Pendant zum *Gloria* (2,14). Betont sind die jüdische und die personale Perspektive. Beides zusammen ermöglicht neue Identifikationen und Interpretationen – im universalen Maßstab.

Die Eltern staunen (33): Sie ahnen, was Gott mit ihrem Kind vorhat, und haben doch noch nicht den Glauben, der erst durch das Leben, den Tod und die Auferweckung Jesu begründet werden wird. Joseph verschwindet später aus dem Blickwinkel des Evangelisten; die traditionelle Exegese erklärt dies mit seinem Tod. Maria gehört zum Kreis derer, die nach Ostern beisammen sind und den Heiligen Geist empfangen werden, der zum Zeugnis befähigt (Apg 1,13–14.16; 2,1).

Die Prophetie Simeons an die Adresse Marias (34–35) ist die erste Andeutung des Todes Jesu, der im Rahmen seiner Sendung durch die Auferstehung als Heilsereignis offenbart wird. Das Wort ist ein Zeugnis prophetischer Christologie. Es verwendet keinen Hoheitstitel, erklimmt aber schwindelerregende Höhen und ist keine Glaubensformel, aber eine starke Glaubensaussage. Dass Jesus „gesetzt“ ist, verweist auf seine Bestimmung durch Gott – die aber nicht eine Fremdbestimmung, sondern eine Selbstbestimmung ist, wie das Evangelium ausführen wird, da Jesus im Gehorsam gegenüber dem Vater seine Freiheit verwirklicht. Im Zen-

trum steht eine Dialektik von Fallen und Aufstehen. Oft wird so gedeutet, dass einige fallen, andere aufstehen. Aber beide Teilsätze haben dasselbe Subjekt: viele, nämlich alle. Der Auftakt in V. 34b beschreibt ein Drama, das Israel in die Krise, aber durch sie hindurch zum Glück führt, das Simeon schon kennt.

Die Fortsetzung in V. 34c bringt den Umschwung auf den Punkt. Jesus ist „ein Zeichen, dem widersprochen wird“. Widerspruch löst nach dem lukanischen Doppelwerk vor allem die Predigt von Kreuz und Auferstehung aus (Apg 13,44–45; 28,22): weil sie Kreuz und Auferstehung des Christus Jesus sein sollen. Jesus weist die Forderung eines „Zeichens“ zurück, das ihn legitimieren soll, weil dies den Kriterien wahrer und falscher Prophetie (Dtn 13,2–6; 18,18–22) widerspricht, wonach Wunder gar nichts beweisen, und er selbst dieses Zeichen ist – als lebendiger Gottessohn und auferweckter Gekreuzigter. Das „Zeichen des Jona“ (11,29–30 par. Mt 12,39–40) ist Jesus selbst: in der paradoxen Wirkung seiner Predigt, die Widerspruch auslöst, um zum Heil zu führen. Der Widerspruch ist notwendig, weil ohne ihn das Überwältigende der Heilsbotschaft nicht erkannt werden könnte. In Vers 35b wird diese Dialektik in den „Herzen“ und „Gedanken“ der Menschen lokalisiert. Es ist das Charisma der Prophetie, die Gedanken in den Herzen zu erkennen; es ist die Gabe des Erlösers, sie zu Gott zu führen. In den Herzen der Menschen ist das Nein zum Gekreuzigten, aber auch das Ja zum Messias (3,15). Beides wird stimuliert – und von Gott zum Guten geführt, zum Glauben an Jesus: nicht zwangsläufig, aber in begnadeter Freiheit.

Die Adresse an Maria wird durch die Parenthese V. 35a konkretisiert. Maria leidet am Widerspruch, den Jesus erfährt; er prallt an ihr nicht ab, sondern trifft sie ins Mark. Die Prophetie Simeons bringt die lukanische Theologie des Todes Jesu auf den Punkt: Sie erschließt sich nicht durch eine Formel, sondern durch eine Geschichte, deren Dramatik der Prophet beschreibt.

Dem „greisen“ Simeon tritt die Witwe Hanna zur Seite. Auch sie wird zuerst als Typ vor Augen gestellt, bevor sie mit ihrer Botschaft Gehör findet. Lukas skizziert eine – nach den Maßstäben jüdischer Antike – vorbildliche Biographie (36–37). Hanna gehört – wie Elisabeth (1,5–6) – zu einer alten jüdischen Familie, die sich bis auf die Söhne Jakobs zurückführt. Sie ist „Prophetin“ (im Griechischen steht die weibliche Form), in der Nachfolge Mirjams, der Schwester des Mose. Als Prophetin ist sie im Tempel zuhause. Während der Priester Zacharias spontan zum Propheten wird (1,67) und Simeon, vor allem aber auch im Kairos einer Begegnung Elisabeth und Maria inspiriert sprechen, übt Hanna ihren Beruf aus und wird so zur Zeugin Jesu. Hanna war nach gut jüdischer Sitte verheiratet. Vor ihrer Hochzeit war sie Jungfrau. Sie hat aber nach

dem Tod ihres Mannes nicht wieder geheiratet. Die Monogamie über den Tod hinaus gilt als besonders fromm; es passt zum Leben Hannas als Prophetin im Tempel. Mit 84 Jahren ist Hanna nach antiken Maßstäben sehr alt (vgl. Ps 90,10). Sie verbringt ihr Leben mit Fasten und Beten im Tempel – so wie auch die Urgemeinde nach Apg 2,46 täglich zum Tempel geht, um dort zu beten. Von Hanna wird kein prophetisches Wort überliefert, aber eine Zusammenfassung ihrer Botschaft (38). Das Vorzeichen ist das Gotteslob, wie es genau zur Kindheitsgeschichte passt. Die „Erlösung“ Israels ist der Horizont. Die „Erlösung“ (1,68; 24,41) lässt sich politisch wie theologisch als Befreiung aus der Sklaverei verstehen. Es wird ein Preis gezahlt, der das Leben aufwiegt. Dieser Preis ist letztlich das Leben Jesu selbst. Thema der Prophetie ist Jesus, der „Heiland“ und Erlöser Israels und aller Völker.

Der Rahmen schließt sich (39): Es wird von den Eltern Jesu „alles“ erledigt, was das „Gesetz des Herrn“ vorsieht – und eher mehr als weniger, weil die Zeichensprache so reich ist. In diesem Rahmen ereignet sich die Prophetie, die über den Ritus hinausweist – in die Zukunft Jesu und des ganzen Gottesvolkes hinein.

Abschließend wird Jesus in Farben gezeichnet, die jüdische Weisheits- und Bildungstheologie verbindet (40). Lukas charakterisiert – als Übergang zur Folgeperikope vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (2,41–52) – zum einen das körperliche Wachstum, das wie bei jedem gesunden Menschenkind stattfindet, und zum anderen das geistige, das in eine jüdische Kultur führt. Die „Weisheit“, von der Jesus immer mehr erfüllt wird, ist ein Geschenk Gottes; sie besteht in der Fähigkeit, die Welt zu sehen, wie sie ist, weil sie als Gottes Schöpfung betrachtet wird. Gottes „Gnade“ ist sein Wohlgefallen; sie ist „mit ihm“, weil Jesus nicht etwa im Zuge seiner Sendung zu einem willenlosen Werkzeug seines allmächtigen Vaters wird, sondern ein „Du“, der „geliebte Sohn“ (3,21–22), der seinen Weg in Freiheit geht, um Gottes Willen zu erfüllen. Der Bildungsweg, der zum wahren Menschsein Jesu gehört, wird im Folgetext veranschaulicht: Jesus ist ein Schüler, der zum Lehrer wird, weil Gott sein Lehrer ist (2,41–52).

Im Unterschied zur apokryphen Tradition sind die kanonischen Evangelien äußerst zurückhaltend, was die Kindheit Jesu angeht. Lukas wagt sich am weitesten vor. Die folgende Szene mit dem zwölfjährigen Jesus im Tempel (2,41–52) führt bereits an die Schwelle der Adoleszenz. V. 40 ist keine Ausnahme von der Regel, aber ein Platzhalter, der in Jesus einen vorbildlichen Typ zeichnet – passend zu V. 52 und mit immenser Wirkungsgeschichte für das christliche Menschenbild. In V. 40 ist die Pointe, dass erstens Leib und Seele zusammengehören und zweitens Weisheit und Gnade. Beides entspricht der alttestament-

lichen Anthropologie. In V.52 ist die Pointe, dass Gottes- und Nächstenliebe nicht nur in ethischer, sondern auch in anthropologischer und sozialer Hinsicht eine Einheit bilden. Die Image-Frage ist theologisch in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet. Jesus verwirklicht das Ideal eines weisen Lebens in Gottesfurcht von Kindesbeinen an. Inmitten aller Widersprüche, die er erfährt, kommt er aber groß und gut heraus, weil er das Menschliche verwirklicht, der er ganz auf Gott setzt. Der Kern der Erzählung ist historisch, passend zur Bethlehem-Tradition, stimmig für das Judentum der Zeit, zurückgehend auf die Familie Jesu. Lukas hat seine schriftstellerische Kunst bemüht, um die Szene als messianisches Präludium erklingen zu lassen.

2,41–52

Der zwölfjährige Jesus im Tempel

⁴¹Und es zogen seine Eltern jedes Jahr nach Jerusalem zum Paschafest. ⁴²Und es geschah, auch als er zwölf Jahre alt war, dass sie gemäß dem Festbrauch hinaufzogen. ⁴³Und nachdem die Tage beendet waren, kehrten sie zurück, der junge Jesus aber blieb in Jerusalem. Und seine Eltern bemerkten es nicht, ⁴⁴weil sie glaubten, er sei bei Reisegefährten. Sie zogen einen Tagesmarsch; dann suchten sie ihn bei Verwandten und Bekannten. ⁴⁵Und weil sie ihn nicht fanden, kehrten sie nach Jerusalem zurück, um ihn weiter zu suchen. ⁴⁶Und es geschah nach drei Tagen, da fanden sie ihn im Heiligtum mitten unter den Lehrern sitzen, wie er sie hörte und befragte. ⁴⁷Alle, die ihn hörten, gerieten außer sich über seinen Verstand und seine Antworten. ⁴⁸Und als sie ihn sahen, waren sie außer sich, und seine Mutter sagte zu ihm: „Kind, weshalb hast du uns das angetan? Siehe, dein Vater und ich haben dich voll Schmerz gesucht.“ ⁴⁹Da sagte er zu ihnen: „Was habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meines Vaters ist?“ ⁵⁰Aber sie verstanden das Wort nicht, das er ihnen gesagt hatte. ⁵¹Da gingen sie mit ihm hinab und kamen nach Nazareth; und er war ihnen gehorsam. Und seine Mutter bewahrte alle Worte in ihrem Herzen. ⁵²Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter und Gnade bei Gott und den Menschen.

Die kurze Szene vom zwölfjährigen Schüler Jesus mitten unter den Lehrern im Tempel gehört zu den Episoden des Neuen Testaments mit der stärksten Wirkung auf die christliche Didaktik. Wenn Jesus ein wissbegieriger und intelligenter Schüler war, von dem seine Lehrer noch etwas lernen konnten, haben Analphabetismus, Desinteresse an der Welt und Fundamentalismus keinen Platz im Christentum. Die Szene spiegelt die hohe Bedeutung der Bildung im Judentum, von der auch das Christentum profitiert.