

Studien zum Neuen Testament
und seiner Umwelt

25

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 25

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die "Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt" (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert sowohl auf Diskette (Textverarbeitung mit WinWord) als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Die Redaktion des Bandes wurde von Mag. Renate Raml vorgenommen.

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Rainer Dillmann, Dahler Heide 48, D-33100 Paderborn

Prof. DDr. Heinz Giesen, Postfach 1361, D-53760 Hennef

Dr. Johann Hintermaier, Herrenstraße 26, A-4020 Linz

Prof. Dr. Wilhelm Pratscher, Rooseveltplatz 10/10, A-1090 Wien

Dr. habil. Klaus Scholtissek, Mittlerer Dallenbergweg 6A, D-97082 Würzburg

(ab August 2000: Hagia Maria Sion / Dormition Abbey, P.O.B. 22, Jerusalem 91000, Israel)

Henry Wansbrough, St. Benets Hall, 38 St.Giles, OX1 3LN Oxford

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen und Meinungen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 2000. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A- 4020 Linz, Bethlehemstraße 20 / Austria
e-mail: a.fuchs@kth-linz.ac.at

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	5	
HENRY WANSBROUGH		
The New Israel.		
The Community of Matthew and the Community of Qumran	8	
ALBERT FUCHS		
Gethsemane: Die deuteromarkinische Bearbeitung von		
Mk 14,32-42 par Mt 26,36-46 par Lk 22,39-46	23	
RAINER DILLMANN		
Die lukanische Kindheitsgeschichte		
als Aktualisierung frühjüdischer Armenfrömmigkeit	76	
KLAUS SCHOLTISSEK		
Johannes auslegen II	98	
WILHELM PRATSCHER		
Tiefenpsychologische Erwägungen zur negativen Rede von „den Juden“		
im Johannesevangelium	141	
JOHANN HINTERMAIER		
Grundlage und Entwicklung der paulinischen Mission		
am Beispiel von Apg 16,11-40	152	
HEINZ GIESEN		
Christi Leiden - Voraussetzung und Bedingung christlichen Lebens und Heils		
auch für Verstorbene (1 Petr 4,1-6)	176	
HENRY WANSBROUGH		
Jewish Methods of Exegesis in the New Testament	219	
REZENSIONEN.....		245
Bremmer J.N. (Hg), The Apocryphal Acts of Paul and Thecla (Raml)		285
Canzik H. u.a. (Hgg), Geschichte - Tradition - Reflexion (Fs. M. Hengel), Bd. III:		
Frühes Christentum (Fuchs)	276	
de Jonge M., God's Final Envoy (Niemand)	256	
Dormeyer D., Das Markusevangelium als Idealbiographie (Huber)	245	
Droysen J.G., Geschichte des Hellenismus (Schwendtner)	283	
Fenske W., Arbeitsbuch zur Exegese des Neuen Testaments (Fuchs)	269	

Goodacre M.S., Goulder and the Gospels (Fuchs)	272
Hoffmann H., Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik (Pratscher)	263
Hoffmann P. u.a., The Database of the International Q Project. Q 22,28.30. You Will Judge the Twelve Tribes of Israel (Fuchs)	280
Hoppe R. -U. Busse (Hgg), Von Jesus zum Christus (Fuchs)	277
Kollmann B., Joseph Barnabas (Tiwald)	261
Kügler J., Der andere König (Labahn)	259
Marshall I.H., Pastoral Epistles (Fuchs)	250
Meiser M. u.a., Proseminar II. Neues Testament-Kirchengeschichte (Fuchs)	271
Paesler K., Das Tempelwort Jesu (Fuchs)	253
Porter S.E., The Paul of Acts (Fuchs)	248
Prostmeier F.R., Der Barnabasbrief (Oberforcher)	275
Reichardt M., Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision? (Oberforcher)	260
Scholl N., Ein Bestseller entsteht: Das Matthäusevangelium (Raml)	287
Schürmann H., Im Knechtsdienst Christi (Scheuer)	284
Stuhlmacher P., Biblische Theologie des NT. Band 2: Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung (Fuchs)	264
van Belle G., Index generalis ETL/BETL 1982-1997 (Fuchs)	282
van Oyen G., The Interpretation of the Feeding Miracles in the Gospel of Mark (Fuchs)	252
Verheyden J. (Hg), The Unity of Luke-Acts (Fuchs)	246
Wolff P., Die frühe nachösterliche Verkündigung des Reiches Gottes (Fuchs)	254
Zager W., Gottesherrschaft und Endgericht in der Verkündigung Jesu (Fuchs)	255

Die lukanische Kindheitsgeschichte als Aktualisierung frühjüdischer Armenfrömmigkeit

1 Ausgangslage und Fragestellung

1.1 Problemstellung

„Lukas entwickelte das Interesse der Logienquelle an den Armen weiter“ ... und „betont in seinem Evangelium die Sorge Jesu für die Armen“.¹ Diese Feststellung in der Theologischen Realenzyklopädie findet in der Exegese weithin Zustimmung. Das Lukasevangelium gilt als „Evangelium der Armen“. Dieser Aspekt ist bereits in der Kindheitsgeschichte greifbar. Darauf hat Lentzen-Deis hingewiesen: „Schon bei seiner 'Darstellung im Tempel' wird also der arme Jesus, Sohn armer Eltern, ... von Vertretern jüdischer Armentheologie als Messias erkannt und Gott dafür gedankt. Man wird hinzufügen, daß der kunstvoll komponierte Text der 'Kindheitsgeschichte' des Lukas nicht nur im *Magnificat*, sondern auch in den anderen hymnischen Liedern die Motive der Armutstheologie des Alten Testaments anklängen läßt. Jesus, der Christus und Gottessohn, ist eindeutig für Lukas von Anfang an der Messias der Armen“.²

Die dort angedeuteten Linien sind weiter auszuziehen, zumal Lk 1,5-2,52 in seiner redaktionellen Endgestalt als lukanische Komposition gelten kann.³ Zunächst ist zu fragen, ob auch die syntaktische Struktur der Kindheitsgeschichte Rückschlüsse auf eine solche theologische Option des Lukas zuläßt. Auf der semantischen Ebene ist sodann der Definition von „arm“ nachzuspüren und die Dimension einer „Armentheologie“ in den Erzählungen der Kindheitsgeschichte zu erfassen. In einem dritten Schritt sind die Hymnen aufzugreifen. Diese eröffnen „quer zu der auf der Erde ablaufenden Handlung“ die „kosmische Sinnfülle“ des

¹ D. Michel, Armut II. Altes Testament, in: TRE IV, 78.

² F. Lentzen-Deis, Arm und reich aus der Sicht des Evangelisten Lukas, in: F. Kamp-haus u.a. (Hgg.), ... und machen einander reich. Beiträge zur Arm/Reichproblematik reflektiert am Lukasevangelium, Annweiler/Essen 1989, 17-68, hier: 27-28.

³ Vgl. W. Radl, Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lk 1-2 (HBS, 7), Freiburg 1996, 56-65.

Erzählten.⁴ Die in den Erzählungen herausgearbeitete Aktualisierung einer „Armen-theologie“ muß deshalb in den Hymnen ihre Bestätigung finden.

1.2 Frühjüdische Armenfrömmigkeit

Armut ist ein in den alttestamentlichen Texten vielfach reflektiertes Problem. Während die Weisheitsliteratur lediglich deren Vorhandensein feststellt, sehen die Propheten Armut als Ergebnis sozialer Umschichtung und lasten diese den Reichen als Unterdrücker an. Weil Armut nicht gottgewollt ist, ist sie zu beseitigen.⁵ Von einer „Armenfrömmigkeit“ kann aber weder bei den Propheten, noch in der Weisheitsliteratur die Rede sein.

Der Begriff „Armenfrömmigkeit“ ist in der Forschung umstritten. Ihre Wurzeln reichen wohl in die frühnachexilische Zeit zurück. Damit wird eine in dieser Zeit in Unterschichtszirkeln entstehende Frömmigkeit umschrieben, die ihren literarischen Niederschlag überwiegend in den Psalmen gefunden hat.⁶ Diese Frömmigkeit dürfte in der sozialen Unterschicht angesichts fortwährender Unterdrückung und damit verbundener Glaubensanfechtungen entstanden sein. Ihre wichtigste Aufgabe war, „den unterdrückten Opfern der sozialen Krise ihre Würde und Lebenshoffnung wiederzugeben“.⁷ Sie diene als „religiöse Kompensation eines sozialen Defizits“.⁸

In der hellenistischen Zeit scheint es Beziehungen zur Torafömmigkeit zu geben, wie einige späte Psalmen zeigen (vgl. Ps 119).⁹ Literarisch faßbar ist dies sowohl in den Hodajot von Qumran wie auch in einigen späten Psalmen.¹⁰ Diese Armen-

⁴ Vgl. *N. Lohfink*, Psalmen im NT. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: *K. Seybold/E. Zenger (Hgg.)*, Neue Wege der Psalmenforschung (HBS, 1), Freiburg 1994, 105-125, besonders 122.

⁵ Vgl. TRE IV, 72f.

⁶ Zur Forschungsgeschichte siehe: *N. Lohfink*, Von der „Anawim-Partei“ zur „Kirche der Armen“. Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffes der „Theologie der Befreiung“, in: *Bibl 67* (1986) 153-175; vgl. auch *R. Albertz*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (ATD Ergänzungsreihe, 8/2), Göttingen 1992, 569-576.

⁷ *Albertz*, Religionsgeschichte, 574.

⁸ *Albertz*, Religionsgeschichte, 575.

⁹ Vgl. *Albertz*, Religionsgeschichte, 629.

¹⁰ Vgl. *N. Lohfink*, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von

frömmigkeit hat dort jedoch eine jeweils unterschiedliche Ausprägung erfahren.

Im „Armenethos“ des Psalters treten menschliches und göttliches Königtum in scharfen Gegensatz zueinander (vgl. Ps 146). Gegen die vorhandene Herrschaft menschlicher Herrscher, die überwiegend als bedrückend erfahren wird, hebt Gottes Herrschaft „jegliche Gestalt von Armut und Leid“¹¹ auf. Gott ist der Retter des armen Israel; er heilt die gebrochenen Herzen (vgl. Ps 147). In der Gemeinschaft der Frommen und Gebeugten ist alle Torافرömmigkeit sowie alle Hoffnung Israels fokussiert; in ihr wird das Lob Gottes zur entscheidenden Waffe im Kampf gegen das Böse (vgl. Ps 149). Durch ihr Gotteslob löst die Gemeinde der Frommen „den Sieg Gottes über die Mächte des Bösen“¹² aus. Damit werden die alten kultischen Ordnungsvorstellungen gesprengt. In diesen ist der Elende derjenige, der Schutz beanspruchen und mit der Erhörung seiner Klage rechnen kann. Sobald er ins Lob einstimmt, ist er nicht mehr elend. Dies ändert sich im Kontext der Armenfrömmigkeit. Hier „ist die Eindeutigkeit der Situationen, die Trennung zwischen dem Bereich des Heils und des Unheils, aufgehoben. Das Loben löst das Klagen nicht mehr ab, Erhörung bedeutet nicht Befreiung von den unmittelbaren Nöten; Gottes Nähe löscht seine Ferne nicht aus. So ist gerade der Elende, der sein Elend vor Gott ausbreitet und durchhält, der, welcher zu Gott gehört. In der Gemeinschaft der Elenden kann das Lob Gottes jetzt allein angemessen laut werden“.¹³

Die Hodajot von Qumran setzen ebenfalls diese Gleichzeitigkeit von erfahrener Not und Loben Gottes voraus.¹⁴ In diesen Liedern dient der Begriff „arm“ sowohl als Selbstbezeichnung des Beters wie auch der ganzen Gemeinde. Die Armut wird in Qumran - anders als in den Psalmen - nie als Mangel an irdischen Gütern verstanden; sie ist vielmehr Ausdruck einer Marginalisierung. Der Begriff „Arme“ bezieht sich nicht nur auf die Mitglieder der Qumrangemeinde, sondern bezeichnet „Menschen in Juda, die wegen ihrer Toratreue verfolgt wurden“.¹⁵ Lohfink spricht deshalb in Bezug auf Qumran von einer „Spezialisierung und Theologisierung der Armenspiritualität“.¹⁶

Qumran und einigen späten Psalmen (SBS, 143), Stuttgart 1990.

¹¹ Lohfink, Magnifikat, 112.

¹² Lohfink, Magnifikat, 125.

¹³ F. Stolz, Psalmen im nachkultischen Raum (ThS, 129), Zürich 1983, 38.

¹⁴ Vgl. Stolz, Psalmen, 68.

¹⁵ Lohfink, Magnifikat, 33.

¹⁶ Lohfink, Magnifikat, 100.

2. Elemente der Armenfrömmigkeit in den Erzählungen der lukanischen Kindheitsgeschichte

Die nachfolgende Analyse beschränkt sich auf solche Phänomene, die im Kontext einer Armenfrömmigkeit von Bedeutung sind. Nach Albertz¹⁷ prägen die frühjüdische Armenfrömmigkeit insbesondere folgende Kriterien:

- Bitten und Wünsche an Gott, er möge die Unterdrücker vernichten;
- die eschatologische Erwartung eines Gerichtes, in dem die reichen Frevler bestraft werden und den armen Frommen Gerechtigkeit widerfährt;
- das Bewußtsein, die eigentlich Frommen zu sein.

Diesen Kriterien soll in der lukanischen Kindheitsgeschichte nachgespürt werden.

2.1 Aspekte der Armenfrömmigkeit in der Erzählstruktur

Die lukanische Kindheitsgeschichte bietet nicht nur zeitlich einen in sich geschlossenen Abschnitt; sie ist literarisch einheitlich gestaltet und weist eine klare Gliederung auf. Die einzelnen Episoden sind zeitlich einander zugeordnet. Der Tempel bildet deren literarische Klammer; das zentrale Geschehen der ersten sowie der letzten Szene ereignet sich im Tempel von Jerusalem.

Die syntaktische Struktur von Lk 1-2

Diese ersten Hinweise zeigen, daß Lk 1-2 wohl überlegt gestaltet ist; und es stellt sich die Frage, ob bereits die syntaktische Struktur der Kindheitsgeschichte Aspekte der Armenfrömmigkeit enthält. Um diese zu erfassen, wird der Text nach folgenden Kriterien analysiert: Auf- und Abtreten von Personen, sowie Ortswechsel und Zeitangaben. Außerdem sind Klammerwörter, Leitwörter und Stichwortverknüpfungen zu beachten.

Auffallend ist dabei folgendes:

- Es findet sich ein klares Zeitschema, das vom ersten Auftreten des Engels Gabriel bis zur Darstellung Jesu im Tempel reicht und insgesamt 490 Tage umfaßt.
- Die zeitliche Einbindung des Erzählten in einen weltpolitischen Horizont in Lk 1,5 sowie in Lk 2,1-2.
- Der Tempel als Ort der ersten sowie der beiden letzten Szenen.

¹⁷ Albertz, Religionsgeschichte, 574f.

- Die vier Hymnen - Magnificat, Benedictus, Gloria und Nunc dimittis besitzen gegenüber der Erzählung eine gewisse Unabhängigkeit.¹⁸
- Die sprachliche Verknüpfung zwischen einzelnen Erzählungen:
- die Erscheinungen des Engels vor Zacharias, Maria und den Hirten,
- die Erzählungen vom Heranwachsen der Kinder,
- die Ansagen über die Bedeutung der beiden Kinder.
- Die sprachliche Entsprechung von Lk 1,80 und Lk 2,40; 2,52.

Unter Beachtung dieser Kriterien erhalten wir insgesamt 7 bzw. 8 Abschnitte, die jeweils durch einen Ortswechsel und das Auf- bzw. Abtreten von Personen von einander abzugrenzen sind. Auf der Oberflächenstruktur handelt es sich um literarische Gattungen, die auch als „Elementarsequenzen“ oder „Basissequenzen“ bezeichnet werden können. Die 8. Szene - das Zurückbleiben des zwölfjährigen Jesus in Jerusalem - ist wohl eine Doppelung der 7. Szene. Dies ist aufgrund der gleichen Ortsangabe sowie der fast gleichlautenden Schlußbemerkung anzunehmen. Der Aufenthalt des zwölfjährigen Jesus im Tempel von Jerusalem ist deshalb nicht einfach als 8. Szene zu zählen. Diese Erzähleinheit bekräftigt die Aussagen der 7. Szene und hat eine die ganze Kindheitsgeschichte zusammenfassende und abschließende Funktion.

Aufgrund der unterschiedlichen Einordnung in den weltpolitischen Horizont in 1,5 und 2,1-2 dürften diese Szenen je zwei Textkomplexen zuzuordnen sein, so daß der erste Komplex vier und der zweite Komplex drei Szenen umfaßt. Die vier Hymnen sind in die Szenen so eingebettet, daß je ein Hymnus in der 3., 4., 6. und 7. Szene zu stehen kommt - das sind jeweils die beiden letzten Szenen der beiden Komplexe.¹⁹

Die jeweiligen Einzelszenen lassen sich nach den genannten Kriterien nochmals untergliedern.

Diese Kriterien erlauben es, folgendes Strukturgitter zu erstellen:

¹⁸ Vgl. *Lohfink*, Psalmen, 118.

¹⁹ Über die Probleme einer Strukturierung vgl. *Radl*, Ursprung. Weit verbreitet ist die Auffassung, die lukanische Kindheitsgeschichte sei ein Diptychon (vgl. *R. Laurentin*, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967). Die hier vorgelegte Struktur mißt der Zeitangabe in Lk 2,1 größere Bedeutung bei; zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt auch *K. Löning*, Das Geschichtswerk des Lukas, Bd. I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse (UrbanTB, 455), Stuttgart 1997, 58ff.

Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers	1,5-25	}
Ankündigung der Geburt Jesu	1,26-38	
Maria bei Elisabet	1,39-56	
Magnificat - 1,46-55		
Geburt und Beschneidung Joh des Täufers	1,57-80	
Benedictus - 1,68-79		
Geburt Jesu	2,1-7	}
Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten	2,8-20	
Gloria - 2,14		
Beschneidung, Darstellung Jesu im Tempel	2,21-40	
Nunc dimittis 2,29-32		
Zurückbleiben Jesu im Tempel	2,41-52	

Der erste Erzählblock reicht von der Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers bis zu dessen Beschneidung. Abgeschlossen wird er mit der „Wachstumsnotiz“ in Lk 1,80. Die beiden Szenen von der Ankündigung der Geburt (Lk 1,5-25) und der Geburt Johannes des Täufers (Lk 1,57-80) sind aufeinander bezogen und umschließen die beiden Szenen von der Ankündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26-38) sowie der Begegnung zwischen Maria und Elisabet (Lk 1,39-56). Diese sind durch die Gestalt Marias miteinander verknüpft, sodaß insgesamt eine konzentrische Struktur entsteht. Obwohl dieser erste Erzählblock vom Umfang her überwiegend von Johannes dem Täufer handelt, rückt dennoch für den Leser Jesus ins Zentrum des Geschehens, und dessen Aufmerksamkeit wird auf den zweiten Erzählblock gelenkt.

Dieser umfaßt die Geburt Jesu (Lk 2,1-7), die Verkündigung an die Hirten (Lk

2,8-20) sowie Beschneidung und Darstellung Jesu im Tempel (Lk 2,21-40). Trotz der Drei-Zahl ist eine konzentrische Struktur nicht auszumachen. Die Erzählung eilt vielmehr zielstrebig auf ihren End- und Höhepunkt zu: die Darstellung Jesu im Tempel. Ihre Bedeutsamkeit wird durch die 8. Szene, dem Zurückbleiben Jesu im Tempel, untermauert.

Die vier Hymnen besitzen gegenüber der Erzählung eine gewisse Unabhängigkeit. Während die Erzählung den Leser in die irdisch-erfahrbare Wirklichkeit des Handelns Gottes einführt, entfalten die Hymnen die göttliche Sinnfülle, die in der irdischen Dimension nicht mehr faßbar ist.²⁰

Die eschatologische Dimension

Diese Struktur macht bereits die eschatologische Dimension der Kindheitsgeschichte deutlich. Vom Auftreten des Engels Gabriel im Tempel vor Zacharias bis zur Darstellung Jesu im Tempel bietet die lukanische Kindheitsgeschichte eine fortlaufende Chronologie. Zählt man die einzelnen Zeitangaben zusammen, so erhält man insgesamt 490 Tage (Von der Verkündigung an Zacharias bis zur Verkündigung an Maria sind es 6 Monate = 180 Tage; bis zur Geburt Jesu weitere 9 Monate = 270 Tage; und bis zur Darstellung Jesu im Tempel 40 Tage). Die Zahl 490 entspricht einem „Dekajubiläum mit 70 Jahrwochen“ und ist in jüdisch-apokalyptischen Kreisen für „heilsgeschichtstheologisch relevante Geschichtszäsuren“ geläufig.²¹ Dieses Zeitschema deutet darauf hin, daß sich mit der Darstellung Jesu im Tempel die Weissagung Daniels erfüllt (vgl. Dan 9,24-26). Die Offenbarung Jesu im Tempel 70 Wochen nach dem ersten Auftreten Gabriels ist seine Weihe als Messias²² (vgl. Lk 1,23-24; 2,6-7).

Das in der Struktur enthaltene Siebener-Schema läßt sich auch im Kontext antiker Zahlensymbolik verstehen:

Nach Auffassung der Pythagoräer bringt die Zahl alle Dinge innerhalb der Seele mit der Wahrnehmung in Einklang und macht sie dadurch der Erkenntnis zugänglich. Die Kraft der Zahl ist überall wirksam.²³ Nach Aristides Quintianus

²⁰ Vgl. *Lohfink*, Psalmen.

²¹ Vgl. *J. Maier*, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, Bd.III: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie (UTB, 1916), München 1996, 131.

²² Vgl. *Laurentin*, Struktur.

²³ Vgl. *W. Rüegg*, Antike Geisteswelt, Bd. I: Natur und Geist, Hanau 1986, 207.

symbolisiert die Vier das Körperliche und die Drei das Universum, das durch Gegensatz und vermittelnde Mitte vollendet ist. Ihre Addition ($4+3=7$) stellt die Ganzheit und Vollendung des Kosmos mit seiner irdischen und himmlischen Dimension dar.²⁴ Indem die Erzählung vom ersten Auftreten des Engels Gabriel bis zur Geburt Johannes des Täufers vier Einheiten umfaßt, weist dies auf die irdisch-körperliche und damit vorläufige Dimension seines Wirkens hin. Jesus dagegen, dessen Geburt und Darstellung im Tempel in drei Abschnitten erzählt wird, repräsentiert das Universum in seiner ganzen Fülle und Vollendung.

Die feierliche Eröffnung der Endzeit sowie die Vollendung des Kosmos sind also der zentrale Gedanke der lukanischen Kindheitsgeschichte. Die Erzählstruktur weist somit eindeutig eine eschatologische Dimension auf. Allerdings ist von der Erwartung eines Gerichtes, in dem die reichen Frevler bestraft werden und den armen Frommen Gerechtigkeit widerfährt, nichts zu spüren. Ob dies gegen eine Aufnahme der „Armenfrömmigkeit“ spricht oder als Element ihrer Aktualisierung und Kontextualisierung verstanden werden kann, darauf ist später noch einmal zurückzukommen.

Die handelnden Personen als Fromme

Die in der Kindheitsgeschichte handelnden Personen sind wohl gestaltete Porträts. Lukas zeigt kein Interesse, seine Gestalten typologisch darzustellen. Rückgriffe auf alttestamentliche Personen dienen lediglich dazu, die Einzelportraits zu zeichnen; so trägt etwa Zacharias Züge von Noah und Abraham, Elisabet solche von Sara, Rahel und Lea, Johannes der Täufer von Isaak, Elija, Naaman und Samson.²⁵

Die Personen scheinen durchweg marginalisiert. Zacharias und Elisabet sind ein kinderloses Ehepaar. Dies beeinträchtigt ihre soziale Stellung (vgl. Gen 16,4. 11; 29,32; 30,1; 1 Sam 1,5-7; evtl. auch Ps 113). Hanna ist verwitwet; auch dürfte sie in hohem Alter stehen. Simeon ist ebenfalls ein alter Mann. Insofern befinden sich alle diese Personen in einer Notlage, auch wenn diese nicht notwendiger Weise materiell bedingt ist.

Maria und Josef sind zwar jung, aber mittellos. Dies wird angedeutet in der

²⁴ Vgl. Rüegg, *Antike Geisteswelt*, 195.

²⁵ Vgl. *Fearghus O. Fearghail*, *The Use of the OT in Lk 1,5-38*, in: *A. Brendle* (Hg), *Evangelium und Kultur. Beiträge zur interkulturellen Exegese und zur Inkulturation des Evangeliums* (= Fs. F. Lentzen-Deis), Frankfurt 1988, 269-300.

Tatsache, daß sie in Betlehem keinen Platz in der Herberge finden. So wird Jesus außerhalb der Stadt geboren. Auf ihre Armut im materiellen Sinne dürfte auch das Opfer bei der Darstellung Jesu im Tempel hinweisen: die Opferung der Turteltauben ist für den Fall vorgesehen, daß die Mittel für ein Schaf nicht aufgebracht werden können (vgl. Lev 12,8). Obwohl diese Menschen nicht notwendigerweise materiell arm sind und von Lukas nie als Arme bezeichnet werden, erweisen sie sich doch als marginalisiert. Sie haben nicht viel vom Leben. In dieser Welt gibt es für sie keine Zukunft. Eine Zukunft und Perspektive für ihr Leben haben sie nur von Gott zu erwarten. Im Sinne der „Armenfrömmigkeit“ können sie deshalb als arm gelten. Zugleich sind sie diejenigen, die Gott aufrichtig und wirklich dienen.

Diese Grundhaltung prägt ihr ganzes Handeln: Maria, aber auch Zacharias sind offen für die göttliche Botschaft, die ihnen durch Gabriel zuteil wird. Johannes und Jesus werden entsprechend dem Gesetz am 8. Tag beschnitten. Die Reinigung geschieht „nach dem Gesetz“ (Lk 2,22). Ihre Gebete sind die Gebete der Frommen des Alten Testaments. Hanna und Simeon verweilen Tag für Tag im Tempel. Simeon wird ausdrücklich als gerecht (δικαιος) und gottesfürchtig (εὐλαβής) bezeichnet. Dies macht sie offen für die Begegnung mit dem göttlichen Retter.

Ein weiterer Aspekt prägt ihr Leben. Sie sind offen für die Begegnung mit anderen Menschen. Die Interaktionen zwischen diesen Personen geben der Erzählung wesentliche Impulse und treiben sie voran. Maria eilt zu Elisabet und wird von ihr mit offenen Armen begrüßt. Die Hirten suchen das Kind in der Krippe; Maria ist davon tief betroffen. Simeon nimmt Jesus in die Arme. Zu Maria gewandt spricht er prophetische Worte (vgl. Lk 2,34f). Hanna berichtet allen von ihrer Begegnung mit dem göttlichen Retter. So erweitert Lukas das Wortfeld der Armenfrömmigkeit durch den Aspekt der zwischenmenschlichen Begegnung und Solidarität (vgl. auch Lk 12,16-21).

Lukas versetzt seine Leser in das Milieu Palästinas. Er folgt damit literarischen Techniken seiner Zeit und präsentiert die Botschaft in einer seinen Lesern verständlichen Weise. Dem realen Leser werden in diesen Personen thematische Rollen zur Identifikation angeboten. Diese sind überwiegend aktiv geprägt. Indem sie die von Gott gegebenen Möglichkeiten bedenken und sich vertrauensvoll darauf einlassen, machen sie dem „impliziten Leser ein Angebot, seine Möglichkeiten von Gott imaginieren zu lassen, sie kritisch zu prüfen, ihnen hoffend zu vertrauen und so neue Ergebnisse und Möglichkeiten zu schaffen“.²⁶

²⁶ D. Dormeyer, Die Rolle der Imagination im Leseprozeß, in: BZ 39 (1996) 161-180,

Ergebnis

In der Struktur der lukanischen Kindheitsgeschichte spiegelt sich eine eschatologische Perspektive. Allerdings darf nicht jede Eschatologie mit der Armenfrömmigkeit gleichgesetzt werden. Die Vermutung, daß bereits die Struktur Aspekte der Armenfrömmigkeit aufgreift, wird dadurch verstärkt, daß die handelnden Personen - obwohl Lukas sie nie als arm bezeichnet - Arme im Sinne der Armenfrömmigkeit sind und das eschatologische Handeln Gottes sich an ihnen vollzieht. Wir können also festhalten: Die Erzählstruktur realisiert wesentliche Elemente der „Armenfrömmigkeit“. Dies zeigt sich auch in den Einzelerzählungen.

2.2 Elemente der „Armenfrömmigkeit“ in den Einzelerzählungen

In den Einzelerzählungen ist die eschatologische Dimension auf vielfältige Weise greifbar. Es genügt, auf einige Elemente hinzuweisen.

- Die eschatologische Dimension wird untermauert durch die Verwendung des Propheten Maleachi (Lk 1,16-17 = Mal 2,6; 3,1; Lk 1,76 = Mal 3,23-24). Jesu Kommen zum Tempel (Lk 2,22-30) entspricht dem Kommen Jahwes nach Mal 3,1.
- Nach Deutero- und Tritojesaja tragen die Jahwe-Frommen in Jerusalem den Titel „die Armen“. An diese Armen Israels ergeht die Frohbotschaft, „daß Gott Zion trösten und daß nun die Bekehrung der Heiden einsetzen wird“.²⁷
- Das Bild der eschatologischen Völkerschlacht, in der alles Böse vernichtet wird (vgl. Ps 149), spielt in der lukanischen Kindheitsgeschichte allenfalls eine marginale Rolle. Das Gericht hat sich in den vergangenen Heilstaten Jahwes längst vollzogen (vgl. Magnificat). Dagegen wird das Bild von der Völkerwallfahrt zum Zion aufgegriffen und mit Blick auf die christliche Gemeinde aktualisiert (vgl. Nunc dimittis). Lukas sieht die christliche Gemeinde „als die von Gott jetzt, am Ende der Geschichte, in universale Dimensionen hineingeführte rechte Gesellschaft“.²⁸
- Die Erzählung von der Geburt Jesu (Lk 2,1-7) stellt diese in Kontrast zu dem

hier: 171.

²⁷ N. Lohfink, Das Jüdische am Christentum. Wider die Entscheidung der Christen zur Weltlosigkeit, in: *ders.*, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension, Freiburg 1987, 48-70, hier: 66.

²⁸ Lohfink, Das Jüdische, 67.

personalisierten Symbol römischer Herrschaft: Kaiser Augustus. Vergil hatte Augustus als den göttlichen Sproß gefeiert, der das goldene Zeitalter wiederbringe.²⁹ Nach Lukas ereignet sich die Geburt des Retters in aller Stille und Verborgenheit, außerhalb der Stadt. Der Pax Romana, die auf Unterdrückung, Gewalt und Ausbeutung beruht, wird die Pax Christiana, die Gottes befreiendes, Heil wirkendes Handeln aktualisiert, entgegengesetzt. Lukas betrachtet somit die römische Herrschaft gleichsam „von unten“ und stellt ihr Gottes Herrschaft, die auf umfassenden Frieden für alle Menschen und Gerechtigkeit gründet, entgegen.

- Die ersten, denen die wunderbare Geburt des Retters verkündet wird, sind die Hirten auf dem Feld. Manche Ausleger sehen in den Hirten die Repräsentanten der unteren sozialen Schichten.³⁰ Andere denken an die nomadische Vergangenheit Israels. Sie sehen deshalb in den Hirten den Typus für „Offenheit und Entfaltungsmöglichkeit“, ein Symbol für die „Einheit von Gefühl und Verstand“.³¹ Lukas scheint jedoch solche Typisierung der Hirten nicht zu kennen. Jedenfalls hat diese Auslegung keine Fundierung im Evangelium. Die Erwähnung der Hirten dürfte in erster Linie von Micha 5 beeinflusst sein³² und erinnert an die „davidische Geschichte“.³³ Sie sind auch ein beliebtes Motiv in hellenistischen Geburtsgeschichten.³⁴ Die Zeichen, die Jesus als den Retter ausweisen - Krippe und Windeln, sind nicht die Insignien der Macht, sondern äußerste Hilflosigkeit und Armut. Sie setzen ein Kontrastbild zu hellenistisch-römischen Herrschervorstellungen.³⁵ Der Ort, wo die Krippe steht, tritt demge-

²⁹ Vergil, Aeneas VI, 791-795.

³⁰ So etwa *J. Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen 1969, 338; ebenso: *K.H. Rengstorf*, Das Evangelium nach Lukas (NTD, 3), Göttingen 1975, 41; *J. Ernst*, Das Evangelium nach Lukas (RNT, 3), Regensburg 1977, 107.

³¹ Vgl. *E. Drewermann*, Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium, Freiburg 1986, 91-92.

³² *Laurentin*, Struktur, 99-102.

³³ *G. Schneider*, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1-10 (ÖTK, 3/1), Gütersloh-Würzburg 1977, 67.

³⁴ Vgl. *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Lukas (NTD, 3), Göttingen 1982, 33; *F. Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50) (EKK, 3/1), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, 123.

³⁵ Vgl. *J. Kügler*, Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen

genüber in den Hintergrund.

- Die Gerichtsthematik ist in Lk 2,34 angesprochen. An Jesus „werden sich die Geister scheiden“.³⁶ Dies wird im Evangelium sowie in der Apostelgeschichte weiter entfaltet (vgl. Lk 4,16-30; 21,5-36; Apg 4,8-12 u.ö.).

Ergebnis

Was bereits in Bezug auf die Erzählstruktur festgestellt werden konnte, bestätigt sich in den Einzelerzählungen: Die lukanische Kindheitsgeschichte realisiert wesentliche Elemente der frühjüdischen Armenfrömmigkeit. Die eschatologische Dimension ist mit Händen greifbar. Aber auch die Gerichtsthematik sowie der Gegensatz zur Herrschaft der Mächtigen wird aufgegriffen. Daß die handelnden Personen die eigentlich Frommen sind, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Indem Lukas die Elemente der Armenfrömmigkeit in einen für seine Leser greifbaren zeitgeschichtlichen Kontext rückt, aktualisiert er die Armenfrömmigkeit; zugleich stellt er sie in einen neuen literarischen wie auch geschichtlichen Kontext - literarisch durch die Einarbeitung in die Geburtsgeschichte des göttlichen Retters, geschichtlich durch die Verknüpfung mit der Person Jesus von Nazaret.

3. Elemente der „Armenfrömmigkeit“ in den Hymnen

Die Hymnen der lukanischen Kindheitsgeschichte dienen nicht dazu, die Handlung voranzutreiben. Sie scheinen auch nicht unmittelbar auf diese Bezug zu nehmen. Wie im antiken Drama eine unentwirrbare Verstrickung durch den Deus ex machina gelöst wird, eröffnen sie Sinndimensionen, die über das unmittelbar Erzählte und über das von den Personen der Erzählung Erlebte hinausgehen. Sänger und Sängerinnen beten „erfüllt vom Geist“. Diese semantische Konnotation erweist sie als göttlich inspiriert und damit als Theologen und Theologinnen. Sie drücken nicht menschliche Gefühle aus, sondern göttliche Wirklichkeit.³⁷ Sie sind jedoch pragmatisch wichtig und haben eine metakommunikative Funktion.³⁸ Während die Erzählung von jedem, auch vom ungebildeten Leser, nachvollzogen wer-

zu ΣΤΙΑΡΓΑΝΟΩ in Lk 2, in: BN 77, 20-28.

³⁶ *Bovon*, Lukas, 146-147.

³⁷ Vgl. *Lohfink*, Psalmen.

³⁸ Zur kommunikativen Funktion solcher Texte vgl. *T. Onuki*, *Sammelbericht als Kommunikation. Studien zur Erzählkunst der Evangelien* (WMANT, 73), Neukirchen-Vluyn 1997.

den kann, fordern die Hymnen zur Reflexion und zum Nachdenken heraus. In ihnen wird der fiktive Leser Theophilus³⁹ angesprochen und das Geschehen um Jesus von Nazaret als göttliches Geschehen enthüllt.

In einem weiteren Gedankengang wird deshalb gefragt, inwieweit die Ausführungen auf der Erzählebene durch die Hymnen bestätigt werden. Dazu werden die einzelnen Hymnen kurz analysiert und unter Berücksichtigung der „Armenfrömmigkeit“ betrachtet.

3.1 Magnifikat (Lk 1,46-55)

Die Bezüge des Magnifikat zur Armenfrömmigkeit hat Lohfink herausgearbeitet.⁴⁰ Das Magnifikat gliedert sich in zwei sehr unterschiedliche Teile: Der erste Teil (Lk 1,46-50) enthält eine doppelte Aufforderung zum Lob; der zweite Teil (Lk 1,51-55) ist eine hymnische Erzählung, die den letzten Satz von Vers 49 „heilig ist sein Name“ in sieben Sätzen entfaltet (Lk 1,51-54a). Diese hymnische Erzählung schließt mit einer Begründung (Lk 1,54b-55). Beide Teile sind durch verschiedene Stichworte mit einander verknüpft: δούλη (V 48) - παῖς (V 54); ἔλεος (V 50) - ἔλεος (V 54); ταπεινώσιν (V 48) - ταπεινός (V 52).

Mit ἔλεος greift Lukas das rettende Handeln Gottes an Israel auf.⁴¹ Mit den beiden Begriffen δούλη - παῖς wird die Selbstbezeichnung Marias mit der Kennzeichnung Israels parallelisiert. ταπεινώσις greift die Situation Marias auf und setzt sie ins Zentrum der hymnischen Erzählung.

Entscheidend für das Verständnis des Magnifikat ist die Interpretation der Aoriste in den Versen 51-54a.⁴² Weitgehend werden sie als sogenannte „gnomische Aoriste“ verstanden. Dieser drückt eine für alle Zeiten gültige Handlung aus.⁴³ Dupont hat jedoch gezeigt, daß diese übliche Auffassung nicht haltbar ist, und die

³⁹ Zum fiktiven Leser des Lukasevangeliums vgl. R. Dillmann, Das Lukasevangelium als Tendenzschrift. Leserlenkung und Leseintention in Lk 1,1-4, in: BZ 38 (1994) 86-93.

⁴⁰ Vgl. Lohfink, Magnifikat; die nachfolgenden Ausführungen greifen im wesentlichen auf diese Studie zurück.

⁴¹ Vgl. F. Staudinger, ἔλεος in: H. Balz/G. Schneider (Hgg.), EWNT I, Stuttgart 1980, 1049.

⁴² Vgl. Bovon, Lukas, 83.

⁴³ F. Blass/A. Debrunner/F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 14. Völlig neubearbeitete Aufl. Göttingen 1975, § 333.

Aoriste vergangenheitlich zu verstehen sind.⁴⁴ Die hymnische Erzählung bezieht sich somit auf Gottes vergangenes Handeln an Israel, das mit Abraham seinen Anfang nahm und sich nun an Maria vollendet. Sie spricht assoziativ die Hauptstationen der Geschichte Israels an (Exodus und Wüstenwanderung) und stellt die Aussage „er erhöhte Niedrige“ (Lk 1,52b) ins Zentrum dieser sieben Sätze. So wird Gottes Handeln an Maria in einen größeren Zusammenhang gestellt.

Das Magnifikat berichtet somit von Gottes rettendem Handeln an seinem Volk, „an seinem armen und erniedrigten Knecht Israel, endzeitlich präsent in der armen Magd Maria“ (Lohfink, Lobgesänge, 21).⁴⁵ Endzeitlich deshalb, weil nun „sein Name heilig“ ist - eine Anspielung auf Ez 36,16-38: Jahwe wird seinen Namen heiligen, indem er sein unter die Völker zerstreutes Volk wieder sammelt und es erhöht. Dies hat sich jetzt im Handeln Gottes an Maria ereignet. „In ihr versammelt sich gewissermaßen die ganze Geschichte Israels und bringt nun durch Gottes Erbarmen den Heiland der Welt hervor“.⁴⁶

3.2 *Benediktus* (Lk 1,68-79)

Das Benediktus gliedert sich ebenfalls in zwei unterschiedliche Teile. Der erste Teil beginnt mit einer hymnischen Eröffnung (V 68a); daran schließt sich stilgerecht eine Begründung an (VV 68b-75). Dieser Teil entspricht dem beschreibenden Lob und ist im Aorist gehalten; Subjekt der Verben ist Gott (= 3. Pers. Sing.). Der zweite Teil umfaßt die Verse 76-79. Er wird eingeleitet mit einem Subjektwechsel (ab Vers 76 = 2. Pers. Sing.); die Verben stehen im Futur. Der ganze Hymnus wird mittels des Wortes ἐπισκέπτομαι (VV 68 und 78) als literarische Klammer zusammengehalten. Gottes Zuwendung zu seinem Volk ist Thema des Benediktus.

Der erste Teil läßt sich noch einmal untergliedern; der Aufforderung zum Lob folgt die Begründung - eingeleitet mit ὅτι. Die drei Verben: besucht hat, gemacht hat, erweckt hat (VV 68b-69) erzählen von vergangenen Taten Gottes, die für die Gegenwart bedeutsam sind.⁴⁷ Sie beziehen sich auf das Exodus-Ereignis. Eindeutig ist dies für ποιεῖν λύτρωσιν. Der Ausdruck bezeichnet die Befreiung von Feinden⁴⁸

⁴⁴ Vgl. *J. Dupont*, Le Magnificat comme discours sur Dieu, in: NRT 102 (1980) 321-343.

⁴⁵ *Lohfink*, Magnifikat, 21.

⁴⁶ *Lohfink*, Magnifikat, 21.

⁴⁷ Zur Bedeutung der Tempora im Griechischen vgl. *H. Weinrich*, Tempus. Besprochene und erzählte Welt, Stuttgart 1977.

⁴⁸ Vgl. *Bovon*, Lukas, 104.

und hat eine Entsprechung in der Exodus-Erzählung (vgl. Ex 6,6 LXX). Aber auch die beiden anderen Begriffe dürften auf das Exodus-Geschehen verweisen. Mit ἐπισκέπτομαι wird in Ex 3,16; 4,31 und 13,19 Gottes Zuwendung zum unterdrückten Israel umschrieben. Das Horn ist Symbol „majestätischer Macht, Sieg und Stärke“⁴⁹ und charakterisiert hier die Gestalt des Retters. Diese Sequenz wird abgeschlossen mit einem Verweis, daß dieses Handeln Gottes von den Propheten längst angekündigt wurde (V 70).

Die Verse 71-75 sind syntaktisch schwierig.⁵⁰ Dennoch weisen auch sie eine klare Struktur auf: Es handelt sich um fünf scheinbar unverbundene Syntagmen, die durch Akkusative oder Infinitive gebildet werden. Diese dienen als Erläuterung dessen, was mit dem Hinweis auf die Propheten konkret gemeint ist, und weisen eine konzentrische Figur mit chiasmischer Anordnung auf:

- Rettung aus unseren *Feinden* und aus der Hand aller uns Hassenden (V 71)
- Erbarmen zu üben mit unseren Vätern (V 72a)
- zu gedenken seines heiligen Bundes, den Eid, den er schwor gegenüber Abraham, unserem Vater (V 72b-73a)
- um zu geben uns, daß wir furchtlos als von *Feinden* Befreite (V73b-74a)
- ihm (zu) dienen in Frömmigkeit und Gerechtigkeit all unsere Tage (V 74b-75).

Die beiden ersten Syntagmen sprechen allgemein von der Rettung vor den Feinden und dem Erbarmen Gottes. Es ist ein umfassendes Handeln, das auch die Väter, d.h. die vorangegangenen Generationen einschließt. Die beiden letzten Syntagmen nehmen das Ziel dieses göttlichen Handelns in den Blick und beschreiben die zukünftige Situation des Gottesvolkes: Von Feinden befreit dient es Gott in Frömmigkeit und Gerechtigkeit. In der Mitte steht die Aussage, daß Gott seines Bundes gedenkt. Dieser wird mittels einer Apposition näher erläutert als Eid, den Gott Abraham geschworen hat.⁵¹ διαθήκη meint also den Bund mit Abraham. Mit μνησθῆναι (Vers 72b-73a) greift Lukas Ex 2,24 und 6,5 (LXX) auf und stellt den Bundesgedanken ins Zentrum der Erzählung über das Wirken Gottes an Israel. Dieses wird gerahmt von dem Thema „Rettung aus Feindeshand“. Dies hatte Van-

⁴⁹ B. Rauschenbach, Horn, in: NBL 7. Lieferung, Herrenmahl - Jesus Christus, Zürich 1992, 196.

⁵⁰ Vgl. Bovon, Lukas, 97.

⁵¹ Lk 1,73 ist eine Anspielung auf den Abrahambund; vgl. F. Annen, ὄρκος in: EWNT II, 1302.

hoye richtig gesehen, wenn auch ansonsten seiner Strukturanalyse nicht zugestimmt werden kann.⁵²

Der zweite Teil des Hymnus präzisiert die Rolle Johannes des Täuflers im Heilsgeschehen. Dieser Teil ist durch mehrere Stichworte mit dem ersten verknüpft: Prophet (70-76), Kyrios (68-76), Rettung (71-77), sein Volk (69-77) und Erbarmen (72-78). Die literarische Klammer dieses Teils bilden die Begriffe „Höchster“ (76) - „aus der Höhe“ (78) sowie „seine Wege“ (76) - „Weg des Friedens“ (79).

Dem ersten Hauptsatz „und du, Kind ...“ (76a) werden alle anderen Aussagen mittels zweier kausaler Präpositionen γάρ (76b) und διὰ (78) neben- bzw. untergeordnet. Der erste Kausalsatz (76b-77) charakterisiert Johannes den Täufer als den, der den neuen Exodus nach Jes 40 vorbereitet; der zweite Kausalsatz (78-79) sieht in diesem Wirken des Täuflers das endzeitliche Handeln Gottes entsprechend Jes 60,1f und 42,7. Die Aussagen sind im Futur gehalten und gehören damit der besprochenen, nicht der erzählten Welt an. Sie dienen der Beschreibung einer Wirklichkeit, die das Leben jetzt bestimmt.

Das Benediktus besingt somit die Geburt Johannes des Täuflers als den Beginn des neuen Exodus, den Gott im Gedenken seines Bundes mit Abraham und den damit verbundenen Heilstaten nun eingeleitet hat. Wie einst Gott an Israel handelte, so handelt er jetzt erneut im Wirken des Täuflers.

Die Anspielungen auf die Armenfrömmigkeit sind eher zurückhaltend. Die Rettung aus der Hand der Feinde dürfte ebenso dazu zählen wie die Befreiung des Volkes,⁵³ die Gefangenschaft bzw. Knechtschaft voraussetzt. Seine ganze Bedeutung im Sinne einer Aktualisierung der Armenfrömmigkeit ist jedoch erst im literarischen Kontext mit dem Magnifikat zu erfassen. Es greift die letzten Aussagen des Magnifikat auf und entfaltet diese. Gottes Handeln an Israel, das im Handeln an Maria gipfelt, erfährt eine erste Konkretisierung im Wirken des Täuflers. Er ist derjenige, der dem kommenden davidischen Messias den Weg bereitet. Zugleich verweist das Benediktus in seinem zweiten Teil auf den Lobgesang der Engel in Lk 2,14. Die Stichwortverknüpfung ist gegeben mit „Höhe“ (Lk 1,76.78 - 2,14) und „Friede“ (Lk 1,79 - 2,14).⁵⁴

⁵² vgl. A. Vanhoye, Structure du Benedictus, in: NTS 12 (1965-66) 382-389.

⁵³ λύτρον bezeichnet das Lösegeld für Kriegsgefangene, λύτρωσις die Freimachung durch Lösegeld; vgl. F. Büchsel, λύτρον, in: ThWNT IV, 341 sowie 353.

⁵⁴ vgl. Lohfink, Psalmen.

3.3 Gloria (Lk 2,14)

Der Lobgesang der Engel (Gloria) ist textkritisch problematisch. Endete er mit εὐδοκία oder mit εὐδοκίας? Der Genetiv εὐδοκίας ist die schwierigere Lesart und sowohl im alexandrinischen wie auch in Teilen des westlichen Textes bezeugt. Zudem konnte das Sigma leicht wegfallen. Die nachfolgende Interpretation stützt sich auf εὐδοκίας als ursprüngliche Lesart.⁵⁵

Das Gloria ist zweigliedrig. Die Teilung dürfte durch das einzige καί angezeigt sein. „Im Semitischen würde es sich um einen sogenannten ‘Siebener’ handeln“.⁵⁶ δόξα und εἰρήνη entsprechen sich demnach und sind chiasmatisch zueinander angeordnet.

Syntaktisch kann der Genetiv εὐδοκίας einmal bezogen werden auf ἀνθρώπους; er wäre dann entweder als genitivus subjectivus (= der Menschen) oder als genitivus objectivus (= Gottes) zu interpretieren. Der Genetiv kann aber auch auf εἰρήνη bezogen werden. Er wäre dann durch einen eingeschobenen Dativ von seinem Bezugswort getrennt und stände an Stelle eines Adjektivs (im Deutschen zu übersetzen mit: „wohlgefälliger Friede“). Gegen diese syntaktische Struktur spricht jedoch die Parallelität von Lk 19,38 sowie Ps 118,165 (LXX).

Nach der generativen Transformationsgrammatik läßt sich Lk 2,14 in zwei parallele Sätze transformieren, die strukturell einander entsprechen:

δόξα	ἐν ὑψίστοις	θεῶ
εἰρήνη	ἐπὶ γῆς	ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας

Wir erhalten dadurch eine Gegenüberstellung von göttlicher Welt und irdischer Wirklichkeit, die zu den damals gewohnten Begriffspaaren gehört.

Indem ἐπὶ γῆς sprachlich an den Anfang gestellt wird, erhält es einen besonderen Akzent: auf Erden wird etwas Besonderes und Wichtiges geschehen! εὐδοκία ist dann klar definiert als Genetivattribut zu ἐν ἀνθρώποις. Unklar bleibt jedoch, ob die Menschen diese εὐδοκία besitzen, oder ob diese den Menschen ergreift.

⁵⁵ vgl. dazu: *B.M. Metzger*, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York 1975, 133.

⁵⁶ *E. Klostermann*, *Das Lukasevangelium (HNT, 5)*, Tübingen 1975, 38.

εὐδοκία ist fast ganz auf die christliche und jüdische Literatur beschränkt.⁵⁷ In Jesus Sirach bezeichnet es überwiegend das göttliche Wohlgefallen. Eine ähnliche Bedeutung hat εὐδοκία auch sonst in der Septuaginta. Das Neue Testament schließt an diesen Sprachgebrauch an,⁵⁸ der auch bei Lukas zu finden ist. In Lk 10,21 hat εὐδοκία eine eindeutig eschatologische Dimension. Im sogenannten „Jubelruf“ preist Jesus als Reaktion auf den Bericht der Jünger über ihre Tätigkeit der Verkündigung des Evangeliums den Vater, daß die „Ungebildeten“, d.h. die kleinen Leute, Gottes Herrschaft erfahren und so begreifen, daß ihnen seine Zuwendung (εὐδοκία) gilt. Den Mächtigen und Gebildeten dieser Welt bleibt dies verborgen. So darf auch für Lk 2,14 die gleiche Bedeutung vorausgesetzt werden. Die εὐδοκία ist dem Menschen von Gott gegeben (vgl. 2 Thess 1,11; ebenso Sir 39,18; 43,26). So ist wohl der Genetiv εὐδοκίας als genitivus objectivus zu verstehen. εἰρήνη gilt Menschen, die von Gottes Wohlgefallen ergriffen sind.

Nach Ausweis des Lukasevangeliums zeigt sich dieses Ergriffen-Sein von Gottes Wohlgefallen in Umkehr und Nachfolge Jesu. Frieden auf Erden ist nur möglich, indem Menschen sich auf Jesus von Nazaret einlassen und ihm nachfolgen. Mit der Geburt Jesu ist dies nicht mehr nur eine theoretische, sondern auch eine praktische Möglichkeit.

Welchen Menschen gilt nun Gottes Wohlgefallen? In Lk 2,10 wird dem ganzen Volk (παντὶ τῷ λαῷ) Freude verkündet, die in der Gestalt des Retters und Kyrios Christus erschienen ist. Nach dem Sprachgebrauch des Lukas bezeichnet λαός in erster Linie das Volk Israel.⁵⁹ Der Wechsel von λαός zu ἄνθρωπος eröffnet eine Perspektive, die später im Evangelium und in der Apostelgeschichte entfaltet wird: Jesu Wirken überschreitet letztlich das geschichtlich greifbare Israel, und Gottes Volk wird am Ende aus Juden und Heiden bestehen. Im Evangelium erfolgt eine weitere Konkretisierung. Den Armen und Ausgestoßenen, den Verachteten und an den Rand Gedrängten wird Heil zuteil. So ist bereits im Gloria vorbereitet, was im nachfolgenden Nunc dimittis klar angesprochen ist: die Völkerwallfahrt zum Zion.

⁵⁷ Vgl. G. Schrenk, εὐδοκία, in: ThWNT II, 736-748.

⁵⁸ Vgl. insbesondere die paulinischen Briefe sowie den Epheserbrief und das Matthäusevangelium.

⁵⁹ Vgl. A. George, Israel, in: *ders.*, Études sur l'oeuvre de Luc, Paris 1978, 87-125, bes. 88-94.

3.4 *Nunc dimittis* (Lk 2,29-32)

Das *Nunc dimittis* hat eine einfache Struktur. Der Aussage des Sängers, Gott möge ihn in Frieden entlassen, folgt eine Begründung - eingeleitet mit ὅτι. Die beiden Verben (ὀράω, ἐτοιμάζω) stehen im Aorist und gehören somit zu erzählten Welt. Sie berichten von der Erfahrung des Sängers und dem Handeln Gottes. Obwohl eine explizite Aufforderung zum Lob fehlt, ist auch das *Nunc dimittis* der Gattung „berichtendes Lob“ zuzuordnen. Denn die einfachste und ursprünglichste Weise des Lobens ist: Gott hat gehandelt.⁶⁰

Simeon besingt zunächst seine Befreiung aus der Knechtschaft. ἀπολύω bedeutet ursprünglich freilassen eines Gefangenen.⁶¹ Im NT begegnet dieses Wort in der Bedeutung loslassen, freilassen für die Freilassung Gefangener sowie als Terminus für die Ehescheidung.⁶² Im übertragenen Sinne steht es auch für den Tod.⁶³ In diesem Sinne wird es überwiegend in den Kommentaren aufgefaßt.⁶⁴ Dem entsprechend wird das *Nunc dimittis* dann als „christliches Abendgebet“ verstanden.⁶⁵ Ein solches Verständnis dürfte jedoch zu kurz greifen. Es reißt dieses Lied aus seinem literarischen Zusammenhang.

Mit εἰρήνη greift das *Nunc dimittis* ein Stichwort des Gloria auf. Frieden darf deshalb hier nicht auf die individuelle Heilsvollendung eingeschränkt werden. Seine umfassende Bedeutung wirkt auch im *Nunc dimittis* nach. Durch Gottes Handeln erfährt Simeon seine Teilhabe an dem von Gott gewirkten Heil. Dies ist für ihn zugleich Befreiung aus Knechtschaft und Sklaverei. Darauf deutet die Selbstbezeichnung des Simeon als δοῦλος, womit ein Stichwort aus dem Magnifikat aufgegriffen wird. Ebenso verweisen die Begriffe: σωτήριον (2,30-1,47) und Ἰσραήλ (2,32 - 1,54) auf das Magnifikat zurück. Die Befreiung des Simeon ist also Teilhabe an dem umfassenden Heilshandeln Gottes, das im Handeln an Maria seinen Anfang nahm. Damit schließt sich der Zyklus der Lieder, die somit eine in sich geschlossene Einheit in Form einer Ringkomposition bilden und sich gegenseitig interpretieren.

⁶⁰ Vgl. C. Westermann, Gottes Loben in den Psalmen, Göttingen 1963, 64.

⁶¹ Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch. Zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 191.

⁶² Vgl. G. Schneider, ἀπολύω, in: EWNT I, 336f.

⁶³ Vgl. Bovon, Lukas, 143; Bovon verweist auf die LXX sowie auf Sophokles.

⁶⁴ Vgl. Klostermann, Lukas, 43; Bovon, Lukas, 143.

⁶⁵ So: Bovon, Lukas, 143 und 145.

Das Nunc dimittis eröffnet aber noch eine weitere, bis jetzt allenfalls im Gloria angedeutete Perspektive: Die Völkerwallfahrt zum Zion. Sie wird in den beiden letzten Versen (Lk 2,31-32) thematisiert. Diese beschreiben, worin die von Gott bewirkte Rettung besteht. Der Plural λαοί in Verbindung mit πάντες in Vers 31 läßt darauf schließen, daß Gott Rettung bewirkt hat vor dem Angesicht aller Völker - einschließlich Israel. Die beiden Begriffe φῶς und δόξα in Lk 2,32 verweisen auf Jes 60. Dieser Text beschreibt „das Aufgehen des Lichtes im Kommen Jahwes zu Israel“ sowie „das Kommen der Völker zu Israel bzw. dem Zion“.⁶⁶

Es ist auffallend, daß in Lk 2,32 φῶς der Genetiv ἐθνῶν zugeordnet ist und δόξα der Genetiv λαοῦ σου Ἰσραήλ. Beide Genetive dürften ein genitivus objectivus sein - Licht für die Völker, Herrlichkeit für sein Volk Israel. Hier klingen Elemente der Zionstheologie an. In Deutero-Jesaja wird dem Zion Heil zugesagt, indem Jahwe zurückkommt und dort seine Königsherrschaft wieder errichtet (vgl. Jes 40,9; 41,27; 46,13; 51,11.16; 52,7f). Der Gottesknecht wird zum Licht für die Völker (Jes 49,6) und führt die ins Licht, die in der Finsternis weilen (Jes 49,9). Dann übersteigt die Herrlichkeit des Zion alle Erfahrung (Jes 51,3).⁶⁷ Im „Licht für die Völker“ wird somit die Völkerwallfahrt zum Zion thematisiert.⁶⁸ Da das zugehörige Verb im Aorist steht (ἠτοίμασας) und somit ein Ereignis der Vergangenheit schildert, hat nach Überzeugung des Sängers die Völkerwallfahrt zum Zion bereits eingesetzt.

Ergebnis

Die vier Hymnen bauen aufeinander auf und führen einander weiter. Sie ergänzen sich zu einer auf Vollständigkeit angelegten Messianologie und Ekklesiologie. Jedes dieser Lieder deutet einen Punkt; zugleich ist jedes Lied Teilelement eines umfassenden Deutungssystems.⁶⁹ Das Magnifikat greift die Hauptstationen der Geschichte Israels auf; das Benediktus fokussierte dies auf das Exodus-Ereignis, während das Nunc dimittis die Völkerwallfahrt zum Zion thematisiert - zwei Eckpunkte des geschichtlichen Handelns Gottes. Daß all dieses Geschehen allein göttlicher Initiative zu verdanken ist, rückt das Gloria in den Vordergrund.

⁶⁶ C. Westermann, Das Buch Jesaja, Kapitel 40-66 (ATD, 19), Göttingen 1966, 283.

⁶⁷ Vgl. E. Jenni/C. Westermann, Sijjon Zion, in: ThHWAT II, München 1979, 550.

⁶⁸ Vgl. Lohfink, Das Jüdische, 65-66.

⁶⁹ Vgl. Lohfink, Psalmen, 119-123.

Nicht in jedem Hymnus sind alle Elemente einer Armenfrömmigkeit zu finden. Entscheidend ist jedoch die Gesamtkomposition. Diese ist wesentlich von Elementen der Armenfrömmigkeit durchsetzt. Sowohl die eschatologische Erwartung wie auch das Bewußtsein der Sänger und Sängerinnen, im Dienste Gottes zu stehen, prägen diese Lieder. Die umfassende Realisierung des Heils, die insbesondere unter Anspielung auf die Völkerwallfahrt zum Zion greifbar wird, läßt keinen Platz mehr für Frevler und andere Widersacher Gottes. Sie sind längst von Gott entmachtet. So werden Bitten und Wünsche an Gott, er möge die Unterdrücker vernichten, überflüssig.

4. Zusammenfassender Ausblick

Nach all dem kann kein Zweifel bestehen: Zwei der von Albertz genannten Kriterien der Armenfrömmigkeit - die eschatologische Erwartung sowie das Bewußtsein, die eigentlich Frommen zu sein - finden sich sowohl in den Erzählungen der lukanischen Kindheitsgeschichte wie auch in den Hymnen. Die dreimalige Wachstumsnotiz (Lk 1,80; 2,40.52) fordert den Leser auf, im Lesen des Evangeliums in gleicher Weise an Geist und Weisheit zu wachsen und sich zu öffnen für die Botschaft Jesu. Was sich in Jesus von Nazaret ereignet, ist göttliches Geschehen. Auf den ersten Blick scheinen Bitten und Wünsche an Gott, er möge die Unterdrücker vernichten, zu fehlen. Sie sind jedoch in einer abgewandelten Form zumindest rudimentär greifbar: Im Magnifikat wird die Entmachtung der Mächtigen als Faktum besungen, und die Völkerwallfahrt zum Zion, deren Beginn im Nunc dimittis besungen wird, setzt den Sieg Gottes über die Frevler voraus.

Lukas aktualisiert diese Elemente der Armenfrömmigkeit, indem er sie mit einem neuen zeitgeschichtlichen Hintergrund verknüpft (vgl. Lk 1,15; 2,1-2; 3,1-2). Er gibt ihr damit zugleich einen neuen Kontext: literarisch in der Geburtsgeschichte des Retters, geschichtlich in der Person Jesus von Nazaret. Mit dieser Aktualisierung erweitert er zugleich das Wortfeld durch den Aspekt der zwischenmenschlichen Begegnung und Solidarität.

Die Feststellung, daß die lukanische Kindheitsgeschichte eine Aktualisierung der frühjüdischen Armenfrömmigkeit ist, hat nicht nur für den Leser der Antike, sondern für jeden Leser des Lukasevangeliums prinzipielle Bedeutung. Indem Lukas dieses Thelogumenon frühjüdischer Theologie aufgreift, gibt er wichtige Lesehinweise. Die Rettung Israels sowie die Völkerwallfahrt zum Zion wird eingeleitet durch einen Retter, der im Gegensatz zu den hellenistisch-römischen Herrschergestalten ganz auf Seiten der Armen und Entrechteten steht und deren Schicksal teilt. Damit entwirft Lukas ein Bild von einer Weltordnung, die von Gott ge-

wollt und vorgegeben ist, aber im Gegensatz steht zur konkret erfahrenen politischen Ordnung - repräsentiert durch die Macht Roms. An diese, aller Erfahrung widersprechende und scheinbar utopische Ordnung der Welt, bindet Lukas - ganz im Sinne der Verkündigung Jesu - Rettung und Zukunft für die Menschen.

Der Begriff „Armenfrömmigkeit“ darf jedoch nicht dahingehend mißverstanden werden, daß der reale Leser des Lukasevangeliums materiell arm sein muß. Die Erzählungen können von jedem Leser, auch dem weniger Gebildeten, nachvollzogen werden. In den Hymnen, die kommunikativ der Metaebene zuzuordnen sind, wird der implizite Leser angesprochen. Dieser gehört nicht notwendiger Weise einer proletarischen Schicht an. Er kann durchaus in den gehobenen sozialen Schichten gesucht werden; er bleibt jedoch aufgrund seiner christlichen Glaubensüberzeugung in einer marginalen Situation wie etwa Theophilus als fiktiver Leser des Evangeliums.

Der Leser ist herausgefordert, sich der Wirklichkeit des Evangeliums zu stellen, den darin angedeuteten Sinnentwurf zu bedenken und sich glaubend und hoffend auf ihn einzulassen. Dazu dienen auch die in der Kindheitsgeschichte handelnden Personen. Menschen, die am Rande stehen, werden in den Mittelpunkt gestellt. Im Vertrauen auf Gott können sie ihrem Leben neuen Sinn geben. Sie sind Identifikationsfiguren, die es dem realen Leser ermöglichen, sich mit der in der Erzählung enthaltenen Imagination kritisch auseinanderzusetzen, um letztlich vertrauend die von Gott eröffneten Möglichkeiten aufzugreifen und ihnen im eigenen Leben Raum zu geben.

Bereits in der Kindheits- oder Vorgeschichte werden die Koordinaten des Evangeliums sichtbar. Wie eine Ouvertüre intoniert sie sowohl die christologische wie auch die ekklesiologische Dimension des Evangeliums. So erweist sich die lukanische Kindheitsgeschichte nicht nur als Aktualisierung frühjüdischer Armenfrömmigkeit, sondern auch als eine hervorragende Leseanleitung für die Begegnung mit der Botschaft von der Königsherrschaft Gottes in der Verkündigung Jesu.