

THOMAS HIEKE

# Ein Psalm, der von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt: Das Magnificat (Lk 1,46–55) als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk

Für Christoph Dohmen

**Zusammenfassung:** Marias Lobgesang spielt in vielfacher Weise auf die Heilige Schrift an (in christlicher Perspektive: das „Alte Testament“). Das Magnificat als Hypertext lädt den Modell-Leser dazu ein oder drängt ihn dazu, die Verbindungslinien zu aktivieren und das in den angespielten Texten Gelesene in die Lektüre von Lk 1,46–55 einzubringen. In dieser textzentrierten und leserorientierten Leseweise zeigt das Magnificat seine kanonische Funktion und erweist sich als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk: die Geschichte Israels und das Evangelium von Jesus – zwei Geschichten, die eigentlich eine sind.

**Abstract:** Mary's Song of Praise is full of allusions to and echoes of Scripture (called „Old Testament“ in a Christian perspective). The Magnificat as a hypertext invites or recommends its model reader to activate the links to the larger context of the Christian Bible and to import the alluded or echoed hypertexts into the reading of Luke 1:46–55. This text-centred and reader-oriented reading of the Magnificat reveals its function within the canon as a bridge between two stories about God and his people: the account of Israel and the gospel of Jesus – two stories that essentially are one.

## 1 Einführung

*Da es nun schon viele unternommen haben, eine Erzählung über die Dinge abzufassen, die sich bei uns erfüllt haben, <sup>2</sup>wie es uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren, <sup>3</sup>so erschien es auch mir angemessen, der ich allem von Grund auf nachgegangen bin, es für dich, hochverehrter Theophilus, sorgfältig der Reihe nach aufzuschreiben, <sup>4</sup>damit du dich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen kannst, in der du unterwiesen wurdest. (Lk 1,1–4)*

Gemäß seinem Vorwort will der Evangelist Lukas<sup>1</sup> seinem Adressaten Theo-

<sup>1</sup> Der Einfachheit halber wird der Name „Lukas“ verwendet, wenn auf den Autor des Doppelwerks aus Evangelium und Apostelgeschichte verwiesen wird. Damit werden aber

philus ἀσφάλεια, „Zuverlässigkeit, Gewissheit“, vermitteln<sup>2</sup>: Die Lehre, in der Theophilus unterwiesen wurde, ist zuverlässig. Dazu beginnt das Lukasevangelium mit deutlichen Rückgriffen auf die Geschichte Gottes mit seinem Volk, dem Volk Israel: Die Kapitel Lk 1–2 sind voll von Anspielungen, Zitaten und Echos auf das so genannte „Alte Testament“, auf die von Lukas gelesenen Heiligen Schriften<sup>3</sup> Israels. Vor diesem Hintergrund erzählt das Lukasevangelium die neue Geschichte, die Lehre, in der Theophilus unterwiesen wurde, die Geschichte des Jesus aus Nazaret: die Dinge, die sich bei uns erfüllt haben. In vielerlei Weise schafft das Evangelium Brücken zwischen diesen beiden Geschichten, letztlich auch, um zu zeigen, dass es *eine* Geschichte ist.

Ein Beispiel für ein narratives Stilmittel, das diesen Brückenschlag symbolisiert, sind die Gestalten von Simeon und Hanna, die bereits „auf der Brücke“ stehen, aber noch deutlich im Alten Testament wurzeln (Lk 2,21–40)<sup>4</sup>. Sie repräsentieren die Hoffnung auf den kommenden Retter und Messias Gottes, wie sie in den messianischen Teilen der Heiligen Schriften Israels artikuliert wird – und sie bezeugen, dass sich ihre Erwartung in dem Kind Jesus erfüllt hat. Der von den Engeln in der Weihnachtsgeschichte angekündigte Retter (Lk 2,11) ist identisch mit dem in den Heiligen Schriften Israels angekündigten Heil. Doch schon in dieser Perikope wird deutlich, dass das Lukasevangelium nicht nur mit erzählerischen (narrativen) Mitteln arbeitet, sondern auch und vor allem Klartext spricht. Dies geschieht im Doppelwerk aus Evangelium und Apostelgeschichte immer dort, wo Personen längere Reden halten. Ganz massiv ist dies in den Reden der Apg zu greifen (z. B. die Pfingst-

---

nicht sofort und unmittelbar auch die zahlreichen Legenden und Traditionen um diese Person (Begleiter des Paulus etc.; vgl. Kol 4,14; 2 Tim 4,11) impliziert. Historische Fragen nach der Entstehung des Doppelwerks und der Person des historischen Autors sind hier nicht im Blick. – Die Studie geht auf einen Vortrag im Rahmen des Treffens der European Association of Biblical Studies (EABS) im August 2005 an der TU Dresden zurück; ich danke neben den Tagungsteilnehmerinnen und -teilnehmern den Herren Professoren Dr. Tobias Nicklas, Dr. Marius Reiser und Dr. Georg Steins für sehr hilfreiche Anregungen.

<sup>1</sup> Zum Proömium des Lukasevangeliums vgl. u. a. K. LÖNING, Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer, 1997, 19–25; G. WASSERBERG, Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas, BZNW 92, Berlin / New York: de Gruyter, 1998, 116–119; H.-G. GRADL, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive, fzb 107, Würzburg 2005, 125–171; N. SIFFER-WIEDERHOLD, Le projet littéraire de Luc d'après le prologue de l'évangile (Lc 1,1–4), in: Revue des Sciences Religieuses 79 (2005) 39–54.

<sup>2</sup> In dieser Studie zum lukanischen Doppelwerk wird der Plural verwendet, denn überall dort, wo Lukas auf die Gesamtheit der jüdischen „Bibel“ eingeht, spricht er von γραφαί im Plural (Lk 24,27.32.45; Apg 17,2.11; 18,24.28). Im Singular (γραφή) bezieht sich Lukas auf ein bestimmtes Schriftwort (Lk 4,21; Apg 1,16; 8,32.35).

<sup>3</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Untersuchung von Lk 2,21–40 vgl. W. RADL, Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2, HBS 7, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1996, 203–242.

predigt des Petrus Apg 2,14–36; die Rede des Petrus auf dem Tempelplatz Apg 3,11–26; die Rede des Stephanus Apg 7,1–53; die Abschiedsrede des Paulus in Troas, Apg 20,7–12, und in Milet, Apg 20,17–38; usw.). In diesen Reden verdichtet sich die theologische Botschaft des lukanischen Doppelwerks. Für die Apostelgeschichte sind Reden vom literarischen Genre her angebracht, da der Stil hellenistischer Geschichtsschreibung nachgeahmt wird<sup>4</sup>: Die dem Geschichtsschreiber wichtige politische (oder religiöse) Botschaft wird in die Reden der Hauptprotagonisten gepackt.

Im Evangelium ist eine solche Vorgehensweise weniger geeignet, daher greift der Text auf eine andere, wiederum aus den Heiligen Schriften Israels bekannte Darstellungsweise zurück: Die religiöse Botschaft, die an die Adressaten vermittelt werden soll, wird in die Erzählung dadurch eingebettet, dass eine Hauptperson ein längeres Gebet spricht. Die den handelnden Personen in den Mund gelegten Gedichte sind kein bloßer „Schmuck“ (so H. GUNKEI), sondern die „eingebetteten Psalmen“ haben „semantisches Gewicht“. Sie sind „Ruhepunkte der Handlung“<sup>5</sup>. Vorbilder sind dafür das Mose- und das Mirjamlied (Ex 15), das Deborahlied (Ri 5), das so genannte Tempelweihgebet Salomos (1 Kön 8,23–53), das Bußgebet Esras (Esra 9,6–15), das Bußgebet der Leviten im Nehemiabuch (Neh 9,6–37), der Psalm des Jona (Jon 2,3–10) usw.<sup>6</sup> Im Lukasevangelium legt Simeon sein Bekenntnis ebenfalls in Gebetsform ab (das so genannte „Nunc dimittis“ Lk 2,29–32). Auch die Jungfrau aus Nazaret ist kein griechischer Redner – viel angemessener ist dem narrativen Konzept und der Erzählfigur der Maria ein Gebet<sup>7</sup>. Bei die-

<sup>4</sup> Vgl. E. PLÜMACHER, Art. „Apostelgeschichte“, in: TRE 3 (1978) 483–528, hier: 501–506.513–515.

<sup>5</sup> Vgl. N. LOHFINK, Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: K. SEYBOLD / E. ZENGER (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung, HBS 1, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1995, 105–125, hier: 106.109.

<sup>6</sup> Vgl. N. LOHFINK, Psalmen (n. 6), 109–112; D. RUSAM, Das Alte Testament bei Lukas, BZNW 112, Berlin / New York: de Gruyter, 2002, 52.

<sup>7</sup> Dass auf der literarischen Ebene „Maria“ (und nicht „Elisabeth“, wie manche lateinischen Handschriften angeben) die Sprecherin des Textes ist, hat sich mittlerweile hinlänglich durchgesetzt, vgl. H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium, HThKNT 3/1, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1969, 72–73. Näheres auch bei F. BOYON, Das Evangelium nach Lukas, EKK 3/1, Zürich: Benziger / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, 87; sehr detailliert bei T. KAUT, Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnificat und Benedictus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte, BBB 77, Frankfurt/M.: Anton Hain, 1990, 267–272; zur Textkritik siehe auch P. BEMTJE, The Magnificat within the Context and Framework of Lukan Theology, RStTh 34, Frankfurt/M. u. a.: Peter Lang, 1986, 5–19. Forschungsgeschichtliche Details präsentiert R. E. BROWN, The Birth of the Messiah, Garden City, NY: Doubleday, 1977, 334–336; zur älteren Diskussion vgl. P. WINTER, Magnificat and Benedictus – Maccabaeen Psalms?, in: BJRL 37 (1954/55) 328–347, hier 335–336. – Nur am Rande sei die Zuversicht erwähnt, mit der die katholische Exegese in den 50er Jahren des 20. Jh. den Text der historischen Maria zuschrieb, vgl. V. HAMP, Der alttestamentliche Hintergrund des Magnifikat, in: Bibel und Kir-

sen Gebeten<sup>9</sup> muss der Evangelist Lukas gar nicht viel selbst an Sprache prägen, denn er kann auf bewährte Wendungen zurückgreifen: So ist das Magnificat der Maria eine Komposition aus an Psalmen erinnernden Formulierungen, die zentrale Themen des „Alten Testaments“ aufgreifen und somit eine massive theologische Brücke zum Kind der Beterin, Jesus von Nazaret, schlagen. Dieses Kind ist nicht vom Himmel gefallen („like a bolt from the blue“), sondern Fleisch geworden inmitten der Jahrhunderte langen, schmerzvollen und leidenschaftlichen Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel. Die Perlen dieser Geschichte, die Verheißungen Gottes, die zentralen Anliegen dieser Botschaft, zugespitzt auf die „Option Gottes für die Armen“<sup>10</sup>, sind die Verankerungspunkte für die neue Geschichte, die Lukas erzählen will. Und weil eben alles in der „alten“ Geschichte verankert ist und beide Storys letztlich *eine* Botschaft sein wollen, ist der Effekt für Theophilus (und damit für uns als Leserinnen und Leser) erreicht: Zuverlässigkeit.

Im Folgenden soll exemplarisch gezeigt werden, wie das Magnificat (Lk 1,46–55)<sup>11</sup> zentrale Themen des AT „re-präsentiert“, vergegenwärtigt: Dies geschieht dadurch, dass einschlägige Texte zitiert oder angespielt werden –

che 8 (1953) 17–23. Als ähnlich spekulativ (und heute nicht mehr annehmbar) ist wohl die These von P. WINTER, Magnificat (n. 8), 328–347, anzusehen, der hinter Magnificat und Benedictus jüdische Kriegslieder aus der Makabäerzeit vermutet und sogar eine „Rekonstruktion“ des hebräischen Textes wagt.

<sup>9</sup> Zur Rolle des Gebets in der Darstellungsweise des Lukas vgl. u. a. B. KOWALSKI, Das Magnificat (Lk 1,46b–55) als Lesehilfe im Lukasevangelium, in: Theologie und Glaube 89 (1999) 41–58, hier: 49 (mir weiterer Literatur). Vgl. auch N. LOHFINK, Das Alte Testament und der christliche Tageslauf. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: DERS., Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1999, 218–236, hier: 220–223.

<sup>10</sup> Vgl. u. a. H. STETTBERGER, Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk, HBS 45, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2005; H.-G. GRADL, Zwischen Arm und Reich (n. 2), 422.

<sup>11</sup> Zur Literatur vgl. die einschlägigen Kommentare, insbesondere H. SCHÜRMAN, Lukasevangelium (n. 8), 70; J. ERNST, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg: Pustet, 1977; J. A. FITZMYER, The Gospel According to Luke, AnCB 28, Garden City, NY: Doubleday, 1981 (Literatur S. 369–371); F. BOVON, Lukas (n. 8), 78–80; J. NOLLAND, Luke 1–9:20, WBC 35A, Dallas, TX: Word Books, 1989. An Einzelstudien (mit Literaturangaben) seien u. a. genannt: J. T. FORESTELL, Old Testament Background of the Magnificat, in: Marian Studies 12 (1961) 205–244; D. JONES, The Background and Character of the Lukan Psalms, in: JThS 19 (1968) 19–50; P. BEMILE, Magnificat (n. 8), 79–133; T. KAUF, Befreier (n. 8), 266–324 (Literaturliste S. 266); N. LOHFINK, Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnificat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen, SBS 143, Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1990; DERS., Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: K. Seybold / E. Zenger (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung (FS W. Beyerlin), HBS 1, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1994, 105–125; U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat und Benediktus, WUNT II/90, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996; W. RADL, Ursprung (n. 4), 267–360; J. SCHREINER, Magnificat. Gebet aus Gottes Wort, in: Theologie und Glaube 88 (1998) 13–25; D. SCHINKEL, Das Magnifikat Lk 1,46–55 – ein Hymnus in Harlekinsjacke?, in: ZNW 90 (1999) 273–279 (zur Gattungsfrage des „cento“).

die volle Bandbreite der Sinnpotentiale ergibt sich dadurch, dass die Kontexte der Stellen durch den Leser in das Magnificat *ingespielt* werden: „Die Einspielung des alttestamentlichen Kontextes im Neuen Testament ist wichtig und ergibt andere Bedeutungsaspekte“<sup>12</sup>. Dazu wird am Text entlang gegangen; einschlägige Analogien werden aufgezeigt<sup>13</sup>. Dabei geht es nicht um Fragen der Entstehungsgeschichte<sup>14</sup> oder gar um Ursprung und Vorstufen des Magnificat. Spekulationen über eine mögliche vorchristlich-jüdische oder eine jüdisch-täuferische Herkunft der Hymnen Magnificat und Benedictus haben keine oder allenfalls eine sehr geringe Argumentationsbasis. Die Herleitung aus dem christlichen Milieu hat demgegenüber klare Vorzüge<sup>15</sup>.

Ausgehend von der Textgrundlage der „griechischen Bibel“ (s. u.) wird gefragt, welchen „Modell-Leser“ das Magnificat konstruiert, d.h. welche Kenntnisse anderer Texte das Magnificat für ein sinnreiches Verstehen einfordert, und in welche Sinndimensionen die verbindende Lektüre der wachgerufenen Texte führt. Aus pragmatischen Gründen bleibt dabei der Blick auf den

<sup>12</sup> M. GROHMANN, Psalm 113 und das Lied der Hanna (1 Sam 2,1–10) – Paradebeispiele für eine intertextuelle Lektüre?, in: S. Alkier / R. B. Hays (Hg.), Die Bibel im Dialog der Schriften. Konzepte intertextueller Bibellektüre, Tübingen/Basel: A. Francke Verlag, 2005, 137–156, hier: 138. GROHMANNs Aufsatz enthält eine knappe, griffige Einleitung zur Intertextualitätsdebatte in Verbindung mit einer produktiven christlichen Rezeption jüdischer Bibelhermeneutik. Im Blick auf letztere betont GROHMANN, dass bei den Text-Text-Bezügen immer der gesamte Kontext einer Schriftstelle mit zu berücksichtigen sei, auch wenn nur ein Vers oder Versteil zitiert wird (S. 140).

<sup>13</sup> Zur methodisch-hermeneutischen Grundlegung einer solchen leserorientierten und textzentrierten Vorgehensweise, die „Biblische Auslegung“ genannt wird, vgl. u. a. C. DOMMEN, Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können, in: F.-L. Hossfeld / L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger, Herders Biblische Studien 44, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2004, 174–191; T. HIEKE / T. NICKLAS, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen, Biblisch-Theologische Studien 62, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003; T. HIEKE, Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer „biblischen Auslegung“, in: Biblische Notizen 119/120 (2003) 71–89; für das Neue Testament vgl. u. a. T. HIEKE, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, in: Zeitschrift für Neues Testament 12 (2003) 65–76; als Beispielexegesen vgl. T. NICKLAS, Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) in biblischer Auslegung, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 126 (2004) 241–256; T. NICKLAS, Die johanneische „Tempelreinigung“ (Joh 2,12–22) für Leser der Synoptiker, in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 1–16; T. HIEKE, Der Seher Johannes als neuer Ezechiel. Die Offenbarung des Johannes vom Ezechielbuch her gelesen, in: D. SÄNGER (Hg.), Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung, Biblisch-theologische Studien 76, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 1–30.

<sup>14</sup> Entstehungsgeschichtliche Spekulationen finden sich v. a. in der Kommentarliteratur, z. B. H. SCHÜRMAN, Lukasevangelium (n. 8), 77–80; R. E. BROWN, Birth (n. 8), 346–355; F. BOVON, Lukas (n. 8), 82–83; siehe auch T. KAUT, Befreier (n. 8), 286–324.

<sup>15</sup> Vgl. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 63–97, bes. 99.

Bereich heutiger christlicher Bibelausgaben beschränkt; mögliche Spuren zu den Psalmen Salomos<sup>16</sup> können hier nicht weiter ausgewertet werden, ebenso wenig wie die möglichen Bezüge zu frühjüdischer Literatur und zu den Qumran-Texten (Hodajot)<sup>17</sup>. Am Ende des Lektürevorgangs wird eine Systematisierung versucht. Die kanonische Rolle des Magnificat für die gesamte christliche Bibel steht somit vor Augen. N. LOHFINK formuliert es aus produktionsorientierter Sicht so: Das Magnificat „setzt ... voraus, daß alle späteren Benutzer des Gebets den Psalter und die Prophetenbücher ebenfalls im Ohr haben und deshalb heraushören, woher die jeweiligen Formulierungen stammen und was sie an ihrem Ort im Zusammenhang antönen lassen. Wir befinden uns in einer hochentwickelten Zitationskultur. Wenn wir das Magnificat in all dem, was es anklingen läßt, verstehen wollen, müssen wir also zusehen, worauf jeweils angespielt wird.“<sup>18</sup>

Als Textgrundlage für den Vergleich wird – zunächst aus praktischen Gründen – die *griechische* Bibel herangezogen, näherhin die (auch elektronisch erfasste) Handausgabe von A. RAHLFS für die Septuaginta und die kritische Ausgabe von NESTLE-ALAND, 27. Auflage, zum Neuen Testament<sup>19</sup>. Für textkritische und textgeschichtliche Details ist ein Blick auf die Göttinger Septuagintaausgabe (LXX<sup>Gd</sup>) sowie auf den masoretischen Text der Hebräischen Bibel (BHS) unerlässlich. – Der primäre Blick auf die griechische Bibel bringt es bei der Psalmenzählung mit sich, dass erst der Septuagintapsalm genannt wird, danach folgt in Klammern die (gebräuchlichere) Zählung nach dem hebräischen Text, die daher meist um eine Stelle höher ist.

## 2 Erzählsituation und Hauptparallele zum Alten Testament

Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist an sich etwas ohne jede Analogie – und damit schwer vermittelbar in einer Zeit, in der das Neue als gefährlich und die Tradition als sicherer Hafen gilt. Die frühen Christen suchen für die Verkündigung ihrer Jesus-Botschaft nach Analogien in der heiligen Tradition Israels – und in den Heiligen Schriften werden sie fündig. Eine Frau, die auf wunderhafte Weise ein Kind bekommt, das zum Retter für sein Volk wird – diese Grundkonstellation war schon einmal da. Darauf macht das Lukasevangelium aufmerksam, indem das Gebet Marias in deutlicher Anlehnung an das Dankgebet Hannas in 1 Sam 2,1–10 gestaltet wird.

Kleinere Unterschiede in der Erzählsituation werden in Kauf genommen:

<sup>16</sup> Vgl. u. a. F. BOVON, Lukas (n. 8), 82–83; T. KAUT, Befreier (n. 8), 314–315.

<sup>17</sup> Vgl. dazu u. a. P. BEMILE, Magnificat (n. 8); 105–110; N. LOHFINK, Lobgesänge (n. 11), passim.

<sup>18</sup> N. LOHFINK, Lobgesänge (n. 11), 19.

<sup>19</sup> A. RAHLFS, Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, 2 Bde., Stuttgart 1965; E. NESTLE / K. ALAND (Hg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart 27/1998 (= NA<sup>27</sup>).

Hanna wünscht sich sehnlich ein Kind und erhält es gnadenhalber, bei Maria ist von einem solchen Kinderwunsch keine Rede. Aus dem Matthäusevangelium weiß der Leser der christlichen Bibel, dass die Schwangerschaft vor der Eheschließung sogar gewisse gesellschaftliche Probleme mit sich brachte und Josef erst durch einen Traum zur legitimierenden Eheschließung überzeugt werden musste. Hanna spricht ihr Dankgebet nach erfolgter Geburt, Maria betet den Lobpreis noch in der Schwangerschaft. Diese kleineren Unterschiede fallen deswegen nicht weiter ins Gewicht, weil der Inhalt des Lobpreises in beiden Gebeten relativ unabhängig gegenüber der konkreten Erzählsituation ist<sup>20</sup>. Von den Gebeten allein – ohne ihren Kontext – könnte nicht zwingend auf die Situation einer Frau, die ein Kind geboren hat bzw. erwartet, geschlossen werden. Die Gebetsprache ist generalisierend und bildhaft, wie es für die Psalmen typisch ist: Das macht ihren Formularcharakter aus, der einen Rückschluss auf die genaue Ursprungssituation unmöglich macht, dafür allerdings eine Übertragung auf analoge Situationen geradezu fördert<sup>21</sup>. So kann auch Hannas Gebet in die etwas andere Situation der Maria übertragen werden<sup>22</sup>.

### 3 Weitere alttestamentliche Hypotexte zum Magnificat

Dabei ist das Magnificat kein Zitat des Hanna-Gebets, sondern eine kreative Neugestaltung<sup>23</sup>, die noch zahlreiche andere alttestamentliche Hypotexte zugrunde legt<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Vgl. N. LOHFINK, *Lieder* (n. 9), 221. LOHFINK betont, dass die Lieder in der Kindheitsgeschichte stets den Handlungsfortschritt unterbrechen und in einem gewissen *Abstand* vom Kontext stehen. – In zahlreichen Kommentaren führt die Beobachtung, dass das Magnificat nicht ganz zur Situation Marias passt, zu Theorien über die Entstehungsgeschichte, etwa hinsichtlich einer jüdischen oder judenchristlichen Vorlage, meist ohne V. 48, die Lukas (oder eine vorlukanische Kindheitsgeschichte) in den narrativen Rahmen eingepasst habe, vgl. z. B. J. A. FITZMYER, *Luke* (n. 11), 359. – Gegen die literarkritische Ausscheidung von V. 48 spricht sich z. B. ausdrücklich D. JONES, *Background* (n. 11), 21, aus. U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 52, führt an, dass die Ausscheidung von V. 48 die beliebteste literarkritische Entscheidung sei (mit Literaturhinweisen). Nach ausführlicher Diskussion entscheidet sie sich für die Annahme einer literarischen *Einheitlichkeit* des Magnificat.

<sup>21</sup> Nur wenn man diesen generalisierenden Aspekt der Psalmsprache und die Funktion des Magnificat, eine tiefer und weiter reichende theologische Botschaft zu transportieren, nicht (an)erkennt, kann man behaupten, das Magnificat passe weder zu Maria noch zu Elisabeth, wie z. B. P. WINTER, *Magnificat* (n. 8), 336, das tut. Im Magnificat ist die reine Erzählebene (Begegnung zweier schwangerer Frauen) längst verlassen; das Magnificat ist ein theologischer Programmtext, nicht die freudige Gemütsregung einer werdenden Mutter.

<sup>22</sup> Vgl. ähnlich D. JONES, *Background* (n. 11), 22.

<sup>23</sup> Zur Formanalyse vgl. B. KOWALSKI, *Magnificat* (n. 9), 43–45. – Die Kreativität des Dichters betont D. JONES, *Background* (n. 11), 24: „He was never a slave to any text and in his use of the traditional language and ideas he is wide-ranging, allusive and to that extent creative.“

<sup>24</sup> Die folgende Auswahl kann keine Vollständigkeit anstreben. Eine Fülle von alttesta-

Für die Beschreibung des Phänomens der Intertextualität empfiehlt sich m. E. folgende Terminologie<sup>25</sup>: Der betrachtete biblische Text, der den Fokus trägt, wird als „Hypertext“ bezeichnet. Die mit ihm in Beziehung stehenden anderen Texte sind alle „Hypertexte“. „Hyper“ und „Hypo“ beziehen sich damit nur auf die Betrachtungsrichtung und implizieren noch keine diachronen Verhältnisse etwa im Sinne von literarischen Abhängigkeiten. Bei Bezeichnungen wie „Prätext“ (entspricht „Hypotext“) und „Folgetext“ (entspricht „Hypertext“) ist eine eindeutige Entstehungsrichtung impliziert. Dies wäre bei der Frage „AT im NT“ an sich kein Problem, da hier die Entstehungsverhältnisse klar sind. Zugleich aber unterstellen „Prätext“ und „Folgetext“ m. E. auch eine literarische Abhängigkeit auf produktionsorientierter Ebene. Derartige Aussagen sind nicht unproblematisch, da nur in Form einer Hypothese gesagt werden kann, ob ein neutestamentlicher Autor tatsächlich einen (und wenn ja, welchen) alttestamentlichen Text vor sich hatte. Eine solche Aussage ist hier nicht im Blick, da nach Möglichkeit rein auf der Leserebene argumentiert werden soll.

### 3.1 Lk 1,46–47 und die Freude in der Not über den Retter-Gott

<p>Lk 1,46b–47:          Meine Seele preist die Größe des Herrn,  <sup>47</sup>und mein Geist jubelt<sup>26</sup> über Gott,          meinen Retter.</p>	<p>Hab 3,18:          Dennoch will ich jubeln über den Herrn          und mich freuen über Gott,          meinen Retter.</p>
--	--

Der Vers stammt aus dem Gebet des Propheten Habakkuk, am Ende seines Buches<sup>27</sup>. In diesem Gebet wird auf die einstigen kriegerischen Taten Gottes zurückgeblickt und die alles überwältigende Macht Gottes gepriesen. Dabei erscheint Gott eher Ehrfurcht gebietend, man muss sich wirklich vor ihm fürchten. Der Prophet sieht sein Volk Israel in der Situation eines von einer gewaltigen Militärmacht geschlagenen Volkes und stellt die desolatre wirtschaftliche Lage fest. Er beruhigt sich mit dem Gedanken, dass Gott wieder kämpferisch für sein Volk Israel eintreten wird und die feindliche Militär-

mentlichen „Parallelstellen“ führen u. a. P. BEMILE, *Magnificat* (n. 8), 116–133; J. NOLLAND, *Luke* (n. 11), 68–74, an.

<sup>25</sup> Vgl. v. a. G. STEINS, *Kanonisch lesen*, in: H. Utschneider / E. Blum (Hg.), *Lesarten der Bibel*, Stuttgart 2006, 45–64, hier: 59.

<sup>26</sup> Den hier auftretenden (ungewöhnlichen) Aorist deutet U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 106, zunächst als „affektiven Aorist“ bei Verben der Gemütsregung, verweist dann aber auf die Möglichkeit einer Herleitung aus einem Übersetzungsproblem aus dem Hebräischen (Verwechslung einer Partizip-feminin-Form mit einer femininen Perfektform, die dann im Griechischen zum Aorist führte).

<sup>27</sup> Vgl. A. MELLO, *In Deo Iesu meo*. *Abacuc 3,18 e il magnificat*, in: *Studium Biblicum Franciscanum (Yerūšalayim): Liber annuus 38 (1988) 17–38*; F. JUNG, *ΣΩΤΗΡ*. *Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA 39)*, Münster 2002, 215–216. – In den Psalmen kommt Ps 34(35),9 vom Wortlaut sehr nahe an Lk 1,46b–47 heran: ἡ δὲ ψυχὴ μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ τερφθήσεται ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ αὐτοῦ, „meine Seele wird jubeln über den Herrn; (sie) wird sich freuen über seine Rettung“. U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 9, verweist auch noch auf Jes 61,10: ἀγαλλιάσθω ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τῷ κυρίῳ, „es juble meine Seele über den Herrn“.



macht vernichten wird. Daher – gleichsam die Zukunft vorwegnehmend – preist der Prophet Gott, seinen Retter<sup>28</sup>.

Die Anrede bzw. Bezeichnung Gottes als „mein Retter“ (σωτήρ μου) ist mehrfach in den Psalmen belegt: Ps 24(25),5; 26(27),1.9; 61(62),3.7; ebenso der Plural „unser Retter“ in Ps 64(65),6; 78(79),9; 94(95),1<sup>29</sup>. Das griechische Wort σωτήρ ist dabei die Übersetzung der hebräischen Abstraktnomina עָשָׂה und יְשׁוּעָה („Erlösung, Rettung“)<sup>30</sup>, die von Klang und Etymologie her mit dem Namen „Jesus“ in Beziehung stehen. Für einen Leser, der mit den hebräischen wie mit den griechischen Begriffen vertraut ist, ergibt sich so eine weitere Brücke: Der Gott, der sich in den Heiligen Schriften als „Erlösung“ und „Retter“ gezeigt hat, manifestiert sich im Namen und in der Person „Jesus“ – die Tradition der Heiligen Schriften, die Gott als Retter ansieht, wird vom Christentum bestätigend rezipiert und zur Qualifikation Jesu von Nazaret herangezogen<sup>31</sup>.

### 3.2 Lk 1,48 und die Niedrigkeit seiner Magd

Lk 1,48: Denn auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut.	1 Sam 1,11: Sie machte ein Gelübde und sagte: Herr der Heere, wenn du wirklich auf die Niedrigkeit deiner Magd schaust, wenn du an mich denkst und deiner Magd einen männlichen Nachkommen schenkst, dann will ich ihn dir bis zum Tage seines Todes als Gabe überlassen; weder Wein noch ein berauschendes Getränk wird er trinken, und kein Schermesser soll an sein Haupt kommen.
---	---

Die Niedrigkeit (ταπείνωσις) Hannas besteht darin, dass ihre Kinderlosigkeit für sie als Frau im Alten Orient eine Katastrophe war. Nur durch Mutterschaft konnte eine Frau soziales Ansehen gewinnen – der Gebärwettstreit von Lea und Rahel in Gen 29–30 reflektiert ebenfalls diese gesellschaftliche Situation. Hanna greift zum letzten Mittel, dem Gelübde. Sie verspricht, den Sohn – wenn sie denn einen bekommt – Gott zu weihen. Die Vorschriften für einen Gott geweihten Menschen (genannt Nasiräer) sind in Num 6,1–21 niedergelegt. An sich ist dort nicht vorgesehen, dass Kinder Gott geweiht werden, sondern dass Erwachsene (auf Zeit!) sich aus religiös-spirituellen Gründen oder um ein Gelübde zu erfüllen diesen Vorschriften unterwerfen (u. a. Verzicht auf Alkohol).

<sup>28</sup> In Ri 3,9.15; Neh 9,27 ist davon die Rede, dass Gott einen Menschen als Retter schickt; s. dazu F. JUNG, ΣΩΤΗΡ (n. 27), 230–234.

<sup>29</sup> Zu Gott als Retter in den Septuaginta-Psalmen vgl. F. JUNG, ΣΩΤΗΡ (n. 27), 197–203. – Weitere Belege für die Rede von Gott als Retter sind u. a. Jdt 9,11; Mi 7,7; Hab 3,18; Jes 12,2 usw.

<sup>30</sup> Vgl. D. JONES, Background (n. 11), 20; A. MEIJO, In Deo (n. 27), 18–20.

<sup>31</sup> Vgl. B. KOWALSKI, Magnificat (n. 9), 50; F. JUNG, ΣΩΤΗΡ (n. 27), 265–272.

Die Lage Hannas passt nicht zur Lage Marias<sup>32</sup>, wohl aber die Wendung „die Niedrigkeit deiner/seiner Magd“, auf die Gott „schaut“<sup>33</sup>. Im Lukasevangelium sucht Gott ein armseliges junges Mädchen im „gottverlassenen“ Nazaret heim und wendet sich damit einem Menschen zu, der sowohl von seinem Geschlecht als auch von seinem sozialen Status völlig unterprivilegiert ist<sup>34</sup>. Erst in einer solchen hoffnungs- und perspektivlosen Situation kann sich die wahre Größe Gottes erweisen<sup>35</sup>. Und erst durch den Rückbezug des Maria-Textes auf den Hanna-Text wird der Leser auf das Thema der „Niedrigkeit“ aufmerksam und realisiert bzw. imaginiert den niedrigen sozialen und gesellschaftlichen Status Marias. Das Einspielen des alttestamentlichen Hypotextes veranlasst den Leser, mit dem neutestamentlichen Text zu „arbeiten“ und seine Sinndimensionen zu erweitern.

### 3.3 Lk 1,48 und die Seligpreisung einer Frau

<p>Lk 1,48: Siehe, von nun an <i>preisen mich selig</i> alle Geschlechter.</p>	<p>Gen 30,12-13: <sup>12</sup>Und Silpa, die Magd Leas wurde schwanger und gebar Jakob einen zweiten Sohn: <sup>13</sup>Da sagte Lea: Mir zum Glück! Denn die Frauen werden mich <i>selig preisen</i>. So nannte sie ihn Ascher (Glückskind).</p>
--	---

Das Motiv der Seligpreisung (μακαρίζω) stammt aus der langen Geschichte über die Geburten der zwölf Söhne und der einen Tochter Jakobs in Gen 29–30. In dieser – deutlich von Frauen und ihren Gefühlen und Bedürfnissen dominierten – Geschichte steht erneut das Problem der Kinderlosigkeit im Vordergrund: Ansehen und Prestige hat eine Frau nur, wenn sie Kinder, insbesondere Söhne, hat. Und wenn eine Frau einen Sohn bekommen hat, war das

<sup>32</sup> Vgl. dazu ausführlich W. RADL, *Ursprung* (n. 4), 287–292. RADL folgert aus der Feststellung, dass v. a. V. 48 nicht auf Maria passe und dass der Hymnus insgesamt ausschließlich vom Gott Israels spreche wie viele andere Psalmen auch, dass es sich beim Magnificat um ein jüdisches und vorchristliches Lied handle. Allerdings sei V. 48b von der lukanischen Redaktion eingefügt worden, um den Text an den narrativen Zusammenhang anzupassen. Die weitergehende traditionsgeschichtliche Vermutung RADLS, die Erzählung Lk 1,26–56 gehe auf eine ursprüngliche *Johanneserzählung* zurück (mit einer Verkündigungsszene an *Elisabet*, die daraufhin das Magnificat spricht), ist eine Spekulation, die eine These von D. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu kritisch untersucht*, Straßburg: Heitz, 1911, neu belebt.

<sup>33</sup> Vgl. F. BOVON, *Lukas* (n. 8), 88.

<sup>34</sup> Vgl. H. SCHÜRMAN, *Lukasevangelium* (n. 8), 74; F. BOVON, *Lukas* (n. 8), 88, der darauf verweist, dass der Sprachgebrauch von ταπεινός und ταπεινώσις sozial und wirtschaftlich zu verstehen sei: „Die ταπεινώσις Marias drückt in den Augen des Lukas ... ihre Zugehörigkeit zu den sozial Armen in Israel aus“. Vgl. auch J. T. FORESTELL, *Background* (n. 11), 211.237. FORESTELL sieht Maria als die ideale Repräsentantin der alttestamentlichen *anawim*-Frömmigkeit.

<sup>35</sup> Vgl. J. A. FRITZMYER, *Luke* (n. 11), 367.

immer ein Grund zu großer Freude.<sup>36</sup> Diesen Gedanken greift das Magnificat auf und steigert ihn zur großen Freude aller Menschengeschlechter über die Geburt des Retters Jesus<sup>37</sup>.

Die Verbindung mit der Lea-Rahel-Jakob-Geschichte transportiert noch weitere Details. Lea ist eine Stammutter Israels und damit einer der weiblichen Einsatzpunkte der Volksgeschichte Israels. Ihr wird Maria gegenübergestellt als die Mutter dessen, der die eschatologische Vollendung der Geschichte des durch Lea ins Leben getretenen Volkes heraufführt<sup>38</sup>. Zugleich wird Jesus so in die Jakob-Linie eingeschrieben. Der Retter Jesus ist damit ein „Sohn Israels“<sup>39</sup>.

### 3.4 Lk 1,49 und die großen Taten Gottes

<p>Lk 1,49: Denn der Mächtige<sup>40</sup> hat Großes (μεγάλα) an mir getan ...</p>	<p>Ps 70(71),18–19: 18 Und bis ins hohe Alter, o Gott, verlass mich nicht, bis ich deinen machtvollen Arm jedem kommenden Geschlecht verkünder habe, deine Macht und deine Gerechtigkeit. 19 o Gott, bis zu den höchsten (Himmeln), der du große Dinge (μεγαλέτα) getan hast, o Gott, wer ist wie du?</p>
---	---

Ps 70(71),18–19 ist nur ein Beispiel für den Lobpreis der großen Taten Gottes. Die Bibel, nicht nur die Psalmen, ist voll von solchen lobpreisenden Sätzen. Die Verwendung der griechischen Form τὰ μεγάλα in absoluter Konstruktion („Großes“) findet sich z.B. in Ps 105(106),21: ἐπέλαθοντο τοῦ θεοῦ τοῦ σώζοντος αὐτούς τοῦ ποιήσαντος μεγάλα ἐν Αἴγυπτῳ – „Sie vergaßen Gott, ihren Retter, der einst in Ägypten Großes vollbrachte ...“

Das „Große“, das Gott vollbrachte, sind die befreienden Taten beim Auszug aus Ägypten (Plagen, Rettung am Schilfmeer)<sup>41</sup>. Die hat das Volk freilich immer wieder vergessen, was der Psalm vorwurfsvoll beklagt. Dtn 10,21 ruft es dem Volk mahnend in Erinnerung: „Für dich hat er all das Große und Ruhmvolle (τὰ μεγάλα καὶ τὰ ἐνδοξα ταῦτα) getan, das du mit eigenen Augen gesehen hast.“

Die Weisheitsliteratur sieht das „Große“, das Gott tut, eher in der Natur bzw. der Schöpfung (vgl. Ijob 5,9; 9,10; 37,5; 42,3; Sir 50,22, auch Ps

<sup>36</sup> D. RUSAM, Das Alte Testament (n. 7), 65, spricht von „der diegetischen Allusion atl. Geburtsgeschichten“, wertet die „Allusion“ aber nicht weiter aus.

<sup>37</sup> Eine derartige Ausweitung der Seligpreisung auf „alle Geschlechter“ hat ihr Vorbild in Ps 71(72),17; vgl. F. BOVON, Lukas (n. 8), 88. Siehe auch U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 198; J. SCHREINER, Magnificat (n. 11), 20.

<sup>38</sup> Vgl. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 142.

<sup>39</sup> Vgl. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 25.

<sup>40</sup> Auch die Anrede „der Mächtige“ (ὁ δυνατός) hat Vorbilder in den Psalmen, vgl. Ps 23(24),8; 77(78),65; 88(89),9; siehe auch Ijob 36,5; Zef 3,17.

<sup>41</sup> Vgl. u. a. R. E. BROWN, Birth (n. 8), 337; B. KOWALSKI, Magnificat (n. 9), 46.

135(136),4). Bei den Propheten ist das „Große“ das Gericht Gottes über Juda und Jerusalem (vgl. Jer 40,3LXX = 33,3).

Dass Gott auch an Einzelnen „Großes“ („große und wunderbare Dinge“) tut, bekennen Tobit und Tobias nach der Belehrung durch den Engel Rafael/Asarja: Nachdem sie den Engel nicht mehr sehen, verkündeten sie „überall, welch große und wunderbare Dinge Gott getan hatte und dass ihnen der Engel des Herrn erschienen war“ (Tob 12,22).

Im Magnificat bekennt Maria, dass Gott „Großes“ *an ihr* getan hat – der Leser kann damit nur die Verkündigungsszene (Lk 1,26–38) assoziieren: die Wahl Marias zur Mutter des Retters, der von ihr geboren werden soll und „Sohn des Höchsten“ genannt werden wird und den Thron seines Vaters David von Gott erhalten wird und ewig herrschen wird<sup>42</sup>. Diese „große“ Verheißung wird im Magnificat mit den „großen Taten“ Gottes in der Geschichte parallelisiert: Gottes Rettungstat an Israel (beim Exodus aus Ägypten) korrespondiert der bevorstehenden Geburt des Retters Jesus.

### 3.5 Lk 1,49 und die Heiligkeit des Gottesnamens

Lk 1,49: ... und sein Name ist heilig.	Ps 98(99),3: Preisen sollen sie deinen großen Namen. Denn er ist Furcht gebietend und heilig.
---	--

Die Heiligkeit des Gottesnamens ist ein Element typischer Psalmensprache. Ein weiteres Beispiel ist Ps 110(111),9: „Er gewährte seinem Volk Erlösung und bestimmte seinen Bund für ewige Zeiten. Heilig und Furcht gebietend ist sein Name“ (siehe auch Ps 32(33),21; 102(103),1; 104(105),3; 105(106),47; 144(145),21; 1 Chr 16,10.35; 29,16). Vom „heiligen Namen“ spricht v. a. auch Ezechiel (Ez 20,39; 36,20.21.22; 39,7.25; 43,7.8; siehe auch Dan 3,52; Lev 18,21; 22,2.32).

Nicht nur in den Psalmversen wird die Heiligkeit des Namens Gottes gepriesen (vgl. auch Dan 3,52; Tob 3,11; 8,5 u. ö.). Die klassische Stelle für die Heiligkeit Gottes ist die Berufungsvision des Propheten Jesaja. Die Seraphim, die als Engelwesen Gott umgeben, rufen das Trishagion in Jes 6,3 als Lobpreis aus: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt.“

Im Danklied Hannas (Septuagintafassung) ist der Gedanke der Heiligkeit Gottes mit der Gerechtigkeit verbunden: „Niemand ist heilig wie der Herr, niemand ist gerecht wie unser Gott, niemand ist heilig außer dir“ (1 Sam 2,2LXX<sup>43</sup>).

<sup>42</sup> Vgl. D. RUSAM, Das Alte Testament (n. 7), 66.

<sup>43</sup> Im hebräischen Text schein hier eher ein Bekenntnis zum Monotheismus vorzuliegen: „Niemand ist heilig, nur der Herr; denn außer dir gibt es keinen (Gott; כִּי אֵין כֹּה קֹדֶשׁ); keiner ist ein Fels wie unser Gott.“

Im Magnificat Marias wird das Bekenntnis zur Heiligkeit Gottes, das ein zentrales Theologumenon der Heiligen Schriften Israels ist, für das frühe Christentum, für das das Lukasevangelium ein zentraler Text ist, aktualisiert und übernommen: Auch die Christen, die das Magnificat zu ihrem täglichen Gebet machen, bekennen sich zur Heiligkeit Gottes.

### 3.6 Lk 1,50 und das Erbarmen Gottes

<p>Lk 1,50: Er erweist <i>sein Erbarmen</i> (ἔλεος) von Geschlecht zu Geschlecht <i>allen, die ihn fürchten</i>.</p>	<p>Ps 102(103),13: Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr <i>über alle, die ihn fürchten</i>.</p>
--	---

Das generationenübergreifende Erbarmen Gottes thematisiert Ps 102(103) auch in den Versen 17–18: „<sup>17</sup>Doch *das Erbarmen* (ἔλεος)<sup>44</sup> *des Herrn* währt immer und ewig für *alle, die ihn fürchten*; und seine Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) erfahren noch Kinder und Enkel; <sup>18</sup>alle, die seinen Bund bewahren, an seine Gebote denken und danach handeln.“

Ps 102(103) ist ferner ein maßgeblicher Hypotext für das Vaterunser<sup>45</sup>. Dieser Psalm ist ein Lobpreis des Erbarmens Gottes. Dabei wird die menschliche Schuld nicht in Abrede gestellt, doch angesichts der Schwachheit und Vergänglichkeit der Menschen – wie Gras, wie die Blume des Feldes – kennt Gott nur Barmherzigkeit und Erbarmen. Vorausgesetzt ist dabei, dass sich der Mensch auf das Bundesangebot Gottes einlässt: Dieses vertrauensvolle Sich-Einlassen auf Gott kleidet der Text in die Wendung „alle, die ihn fürchten“<sup>46</sup>.

Dass dieses Erbarmen Gottes „von Geschlecht zu Geschlecht“ reicht, er-

<sup>44</sup> Zur Verwendung dieses Begriffs im lukanischen Doppelwerk vgl. u. a. D. GERBER, Les emplois d'ἔλεος en Luc-Actes, in: E. Bons (ed.), «Car c'est l'amour qui me plaît, non le sacrifice ...». Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne (Supplements to the Journal for the study of Judaism 88), Leiden/Boston 2004, 81–95; hier zum Magnificat vgl. 85–87.

<sup>45</sup> Vgl. C. DOHMEN, Von Gott zu Gott sprechen: wenn die Theologie ins Gebet genommen wird, in: Geist und Leben 74 (2001) 326–335.

<sup>46</sup> Die Wendung „die Gott fürchten“ (φοβούμενοι τὸν θεόν) ist bei Lukas nicht Terminus technicus für eine bestimmte Gruppe, sondern Bezeichnung für grundlegend jüdische Frömmigkeit, die auch Ausgangspunkt christlich verstandener Frömmigkeit wird. „Gottesfürchtige“ kommen also nicht nur aus den Heiden, sondern können auch Juden oder Proselyten sein. Vgl. G. WASSERBERG, Israels Mitte (n. 2), 52–53. – H.-J. KLAUCK, Gottesfürchtige im Magnificat?, in: NTS 43 (1997) 134–139, weist auf den Zusammenhang der hier erwähnten „Gottesfürchtigen“ mit denen in der Apostelgeschichte (Apg 10,2.22.34–35) hin, vermittelt über die Verheißung des Lichts für die Heidenvölker in der Simeonsprophetie (Lk 2,32). KLAUCK betont aber dennoch die „Israelzentriertheit der lukanischen Vorgeschichte“ und dass „auch zu den Heidenvölkern das eschatologische Heil Gottes nur gelangt, wenn Israel als vermittelnde Instanz dazwischen tritt“ (S. 139).

innert an eine weitere zentrale Stelle der Heiligen Schriften Israels: In der so genannten Gnadenformel (Ex 34,6–7) wird betont, dass Gott ein langmütiger, barmherziger und gnädiger Gott ist. Aber er lässt den Schuldigen nicht ungestraft, und Gott muss prüfend nachsehen, ob nicht die folgenden Generationen, die dritte und vierte Generation, was man eben in einer Familie noch überblicken kann, in die gleichen Fehler und Sünden zurückfällt. Gegenüber diesen drei, vier Generationen erfolgt jedoch die Gnade Gottes im Übermaß, denn Gott erweist seine Gnade<sup>47</sup> „Tausenden von Generationen“. So stellt sich Gott in der Szene vor, in der Gott als Zeichen seiner Vergebungsbereitschaft dem in eine schützende Felsspalte gestellten Mose seine Herrlichkeit „im Nachhinein“ schauen lässt<sup>48</sup>:

„Der Herr ging an ihm vorüber und rief: Der Herr, Gott, ist ein barmherziger und erbarmender Gott (κύριος ὁ θεὸς οἰκτιρῶν καὶ ἐλεήμων), langmütig, reich an Erbarmen und Treue (μεκρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός): Er bewahrt Tausenden (von Generationen) Gerechtigkeit und Erbarmen (δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ποιῶν ἔλεος), nimmt Gesetzlosigkeit, Verfehlungen und Sünde weg, lässt aber den Sünder nicht ungestraft; er vergleicht die Schuld der Väter mit den Söhnen und Enkeln, mit der dritten und vierten Generation.“

Diese Stelle ist äußerst bedeutsam für das Gottesbild der Bibel, denn hier wird das Verhältnis zwischen der (übergroßen) Barmherzigkeit Gottes und der Verantwortlichkeit des Menschen angesprochen. Trotz oder gerade angesichts der Barmherzigkeit Gottes bleibt der Mensch vor Gott verantwortlich, da Gott überprüft, ob die nachfolgenden Generationen in die Fehler der Alten verfallen. Dieses Verhältnis zwischen Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit Gottes bleibt ein Geheimnis, da das Verhältnis von 1000 zu 3 oder 4 Generationen der Mensch nicht überblicken kann. Genau an diese Botschaft der Verbindung von menschlicher Verantwortlichkeit und göttlicher Barmherzigkeit knüpft über das Magnificat die Jesus-Geschichte an: Auch in der Verkündigung Jesu begegnet diese Verbindung, z. B. in der Bergpredigt/Feldrede.

<sup>47</sup> Das griechische Wort ἔλεος ist die Standardübersetzung für den häufig belegten hebräischen Begriff חסד, „Gnade, Güte, Erbarmen“. Es bezeichnet Gottes Bundestreue bei der Erwählung Israels (Ex 34,6) und Davids (2 Sam 7,15), die dem Bundespartner ohne eigenes Verdienst als immerwährende Zuwendung zugesprochen wird. Vgl. R. E. BROWN, Birth (n. 8), 337; U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 15.

<sup>48</sup> Siehe dazu C. DOHMEN, Exodus 19–40, HThKAT, Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2004, 354–357.

### 3.7 Lk 1,51 und Gottes starker Arm

<p>Lk 1,51; Er vollbrachte<sup>49</sup> mit seinem Arm machrvolle Taten: ...</p>	<p>Ps 88(89),11–15:  <sup>11</sup>Du hast den Hochmütigen wie einen Besiegten gedemütigt und mit dem Arm deiner Macht deine Feinde zerstreut.  <sup>12</sup>Dein ist der Himmel, dein auch die Erde; den Erdkreis und was ihn erfüllt hast du gegründet.  <sup>13</sup>Nord und Süd hast du geschaffen, Tabor und Hermon werden jubeln bei deinem Namen.  <sup>14</sup>Dein Arm ist voll Kraft, deine Hand sei stark, deine Rechte hoch erhoben.  <sup>15</sup>Gerechtigkeit und Rechtsprechung sind die Stützen deines Thrones, Erbarmen und Treue schreiten vor deinem Antlitz her.</p>
--	---

Psalm 88(89)<sup>50</sup> ist eine Komposition verschiedener Elemente. In dem Teil, aus dem die genannten Verse sind, wird Gottes gewaltige Macht gepriesen, die sich schon bei der Schöpfung gezeigt hat: Gott hat im Kampf mit den Chaosmächten gesiegt und eine wohlgeordnete Schöpfung aufgerichtet. Die machtvollen Taten Gottes, die das Magnificat besingt, sind einerseits die großartigen Schöpfungstaten, aber auch die Rettung Israels aus der Knechtschaft in Ägypten. Das zeigt sich im Moselied von Ex 15 nach dem Rettungswunder am Schilfmeer: „<sup>6</sup>Deine Rechte, Herr, ist herrlich an Stärke; deine Rechte, Herr, zerschmettert die Feinde. <sup>7</sup>In der Fülle deiner Herrlichkeit wirfst du die Gegner zu Boden. Du sendest deinen Zorn; er frisst sie wie Stoppeln“ (Ex 15,6–7).

Die menschliche Perspektive dieser Texte ist gekennzeichnet von einer permanenten Situation der Gefährdung durch militärische Großmächte. Anders als im friedlichen Mitteleuropa unserer Tage waren die Menschen damals ständig der Gewalt ausgeliefert. Konflikte – auch innerhalb des Volkes – wurden in der Regel gewaltsam ausgetragen. In einem solchen Horizont ist es nur natürlich, wenn man Gottes Größe so darstellt, dass Gott die verhassten Fein-

<sup>49</sup> N. LOHFINK, *Lieder* (n. 9), 228, spricht sich ausdrücklich für eine vergangenheitliche Übersetzung der Aoriste ab Lk 1,51 aus (gegen die Einheitsübersetzung; vgl. auch DERS., *Lobgesänge* [n. 11], 17–19). Ihm schließt sich z. B. B. KOWALSKI, *Magnificat* (n. 9), 44, an. Vgl. auch H. SCHÜRMAN, *Lukasevangelium* (n. 8), 75: „... vielmehr kann das Zukünftige als Vergangenheit beschrieben werden, weil es in einer anfänglichen Erfüllung schon seine Vorverwirklichung gefunden hat“. Ähnlich F. BOVON, *Lukas* (n. 8), 92–93; vgl. auch U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 206–209. – R. E. BROWN, *Birth* (n. 8), 363, bietet als Erklärung an, dass der von Lukas übernommene judenchristliche Hymnus hier an Tod und Auferstehung Jesu denke, durch die machtvollen Taten und die Umkehrung der Machtverhältnisse schon vollzogen sind (daher das Vergangenheitstempus). – F. W. HORN, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, GTA 26, Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 144, optiert dagegen für eine habituelle Deutung: Gott hilft seinem Israel, den frommen Armen, einmal und immer wieder auf. Auch W. RADL, *Ursprung* (n. 4), 270, Anm. 5, meint, dass die Aoristformen „gnomische Bedeutung“ haben können.

<sup>50</sup> Zu Ps 88(89) als bedeutsamen Motivhintergrund für das Magnificat vgl. U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), 17–18.

de besiegt. Im Übrigen ist zu bemerken, dass es für den starken Arm des Herrn zahllose Belegstellen gibt (u. a. Jes 40,10 f.; 51,5.9; 52,10; 53,1; Ez 20,33 f.)<sup>51</sup>.

Schöpfung und Befreiung sind die zentralen Charakteristika des Handelns Gottes an den Menschen – das Magnificat bekennt sich zu diesem Gott durch die Verwendung der Metapher des „Arms“.

### 3.8 Lk 1,51 und Gottes Abneigung gegen Hochmütige

Lk 1,51: ... Er zerstreute, die im Herzen voll Hochmut sind;	Ps 17(18),28: Ja, du wirst das erniedrigte (ταπεινός) Volk retten und die Augen der Hochmütigen erniedrigen (ταπεινώω).
---	--

Ps 17(18),28 ist ein Beispiel dafür, dass Gott den Hochmütigen (ὑπερηφάνους)<sup>52</sup> entgegentritt (siehe auch Ps 118(119),21). Ps 93(94),2 spricht offenbar aus der Not heraus, dass der Alltag dieses Einschreiten Gottes gegen die Hochmütigen nicht immer erkennen lässt – daher bittet dieser Psalm um Vergeltung für die Hochmütigen, die den Frommen und Gottesfürchtigen verspotten und verfolgen (vgl. Ps 118(119),51.69.78.122; 122(123),4; 139(140),6).

Der Merkspruch Spr 3,34 (in der *Septuaginta*-Fassung) betont, dass Gott hochmütige Menschen nicht ausstehen kann: „Den Hochmütigen tritt er entgegen, den Gebeugten erweist er seine Gunst.“ 1 Petr 5,5 greift dieses Sprichwort bestätigend auf. Auch das Danklied Hannas wendet sich gegen die Großsprecher (1 Sam 2,3).

Wieder schöpft das Magnificat aus dem Fundus der Psalmen- und Weisheitssprache, um eine wichtige Eigenschaft Gottes als gültig und wichtig zu markieren. Für sich betrachtet, könnte das harte Wort gegen die Hochmütigen vielleicht anstößig oder abstoßend wirken – doch der Wiedererkennungseffekt weist in eine andere Richtung: Aus den Heiligen Schriften Israels ist die Einstellung Gottes gegenüber den Hochmütigen bereits bekannt. Insofern unterstreicht die Einspielung der entsprechenden Stellen die *Zuverlässigkeit* der „revolutionären“ Botschaft. Im *Parallelismus membrorum* wird in den Hypotexten bereits angedeutet, auf wessen Seite Gott wirklich steht: auf der Seite der Armen und Niedrigen, auf der Seite der verspotteten Frommen – und Gott wird die Verhältnisse zu deren Gunsten umkehren. Genau dieses Thema wird im Magnificat im Folgenden breit ausgeführt.

<sup>51</sup> Vgl. dazu J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 215.

<sup>52</sup> Vgl. P. L. SCHOONHEIM, Der alttestamentliche Boden der Vokabel ὑπερηφάνος Lukas I 51, in: NT 8 (1966) 235–246: Eine Analyse der etwa 100 Belegstellen zeigt, dass es um Vermessenheit und Selbstüberhebung mit Wissen und Willen Gott gegenüber geht. Darin erweist sich der Hochmütige nicht nur als gottesfeindlich, sondern auch als menschenfeindlich, da die Mitmenschen nur Objekte seiner Tyrannei sind. Entsprechend formuliert sich in den alt- wie neutestamentlichen Texten die Hoffnung, dass Gott sich gegenüber dem scheinbar mächtigen Hochmütigen als überlegen erweisen wird.



### 3.9 Lk 1,52 und die Umkehrung der Verhältnisse

Dass „die Niedrigen“ (Adjektiv: ταπεινός) erhöht werden, ist in dem bereits zitierten Psalmvers Ps 17(18),28 schon angeklungen. Dass Gott fähig und willens ist, die irdischen Machtverhältnisse umzukehren, weil die Schwachen und die Gottesfürchtigen unterdrückt werden, ist ein grundlegendes Thema im Alten Testament<sup>53</sup>. Dabei kann es im Modus des Gerichtswortes an Mächtige und Vornehme geäußert werden, aber auch als Hoffnungsmotiv für „die Niedrigen“. Ein Beispiel aus dem Ezechielbuch erzählt eine Fabel von Adlern (den Großmächten Babylon und Ägypten), einer Zeder und einem Weinstock (König Zidkija). Damit wird rätselhaft das Ergehen Israels und seiner Könige im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier umschrieben. Das Fehlverhalten des Königs Zidkija, sein Paktieren mit Ägypten gegen Babylon, wird heftig verurteilt (Ez 17,1–21). Am Ende jedoch steht ein heilvoller Ausblick auf die Macht Gottes, der über den Großmächten Ägypten und Babylon steht und der wieder rettend für das Volk eintreten wird:

<p>Lk 1,52: Er stürzte Mächtige vom Thron und erhöhte Niedrige (ὁ ψάλλων ταπεινούς).</p>	<p>Ez 17,24: Und alle Bäume der Ebene werden erkennen, dass ich der Herr bin, der den hohen Baum erniedrigt und den niedrigen Baum erhöht (ὁ ταπεινῶν ξύλον ὑψηλὸν καὶ ὑψῶν ξύλον ταπεινῶν), der den grünenden Baum vertrocknen lässt und den vertrockneten Baum belebt. Ich, der Herr, habe gesprochen, und ich werde es tun.</p>
--	--

Die Metapher der Bäume lässt sich so auflösen: der „hohe Baum“ sind die Völker, die Israel beherrscht haben, der „niedrige Baum“ ist Israel. Der grünende Baum, der vertrocknet, ist König Zidkija, der keine Zukunftsperspektive für seine Nachkommen hat, während der vertrocknete Baum für den bereits ins Exil geführten König Jojachin steht. Jojachin zeugt im Exil Serubbabel, und darin könnte eine grundsätzliche Hoffnung auf eine Fortsetzung der davidischen Linie liegen<sup>54</sup>. Während Ez 17,1–21 das Gericht über den treulosen König Zidkija ankündigt, geht das abschließende Heilswort 17,22–24 einen Schritt darüber hinaus und betont die Geschichtsmächtigkeit Gottes, der die Macht hat, die Verhältnisse umzukehren. Mit dem Überleben des Volkes und dem Ende des Exils hat sich dieser Heilswille Gottes für sein erniedrigtes Volk bewahrheitet – und so kann diese Gottesrede als unumstößliche Gewissheit im Magnificat aufgenommen werden<sup>55</sup>. Das Gebet Marias

<sup>53</sup> Vgl. u. a. J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 217. Im Neuen Testament wird diese Linie z. B. von den Gleichnissen Jesu und der Kreuzestheologie des Paulus fortgesetzt, vgl. F. BOYON, Lukas (n. 8), 90. M. GROHMANN, Psalm 113 (n. 12), 154–155, zeigt diese Linie am Beispiel der Texte 1 Sam 2,1–10 (Danklied der Hanna), Ps 113 und Lk 1,52–53 auf.

<sup>54</sup> Vgl. M. GREENBERG, Ezechiel 1–20 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 2001, 369.

<sup>55</sup> Vgl. E. SEDLMEIER, Das Buch Ezechiel. Kapitel 1–24 (NSK-AT 21/1), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002, 233.

ist somit kein reines Wunschenken und eine unrealistische Forderung, sondern eine neutestamentliche Fortsetzung einer wichtigen alttestamentlichen Aussage über Gott.

Aus der Sicht der Unterdrückten ist ein solcher Satz über Gott ein großes Hoffnungspotential. Dafür gibt es Analogien im Danklied Hannas (1 Sam 2,4.7–8), aber auch in den Psalmen. So formuliert z.B. der Hymnus Ps 112(113),6–7: „(der Herr), ... der auf das Niedrige (τὰ ταπεινά) schaut – im Himmel und auf der Erde, der den Armen von der Erde emporhebt und den Bedürftigen vom Misthaufen aufhebt“<sup>56</sup> oder Ps 137(138),6: „Ja, der Herr ist erhaben; doch er schaut auf das Niedrige/die Niedrigen (τὰ ταπεινά) und die Stolzen erkennt er von fern.“ Dieser Psalm ist ein Dank- und Vertrauenslied, das auf gute Erfahrungen mit Gott aufbaut. Ähnlich ist es im Hymnus Ps 146(147),6: „Der Herr hilft den Sanftmütigen (πραῦς) auf und erniedrigt (ταπεινώ) die Frevler.“

Die Weisheitsliteratur hebt die Erfahrung Einzelner auf eine grundsätzliche Ebene: Im Angesicht der großartigen und gewaltigen Schöpfung stehen die menschlichen Machtverhältnisse grundsätzlich zur Disposition Gottes. Das Sirachbuch formuliert als Sprichwort: „Gott stürzt die Throne der Herrscher und setzt an ihre Stelle die Sanftmütigen“ (θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος καὶ ἐκάθισεν πραεῖς ἀντ' αὐτῶν; Sir 10,14).

Die Freunde des Ijob betonen mehrfach das undurchschaubare Walten Gottes, der die „normalen“ menschlichen Verhältnisse umkehrt. Ein Beispiel ist Ijob 5,8–11, ein Ausschnitt aus der ersten Rede des Elifas, der den Grundsatz als Argument verwendet, dass sich Ijob vor Gott demütigen soll, denn Gott schlägt zwar, doch hilft er auch wieder dem Armen auf: „<sup>8</sup>Ich aber, ich würde den Herrn anflehen und den Herrn, den Herrscher über alle, anrufen, <sup>9</sup>der Großes (μεγάλα) und Unergründliches tut, Wunder, die niemand zählen kann. <sup>10</sup>Er spendet Regen über die Erde hin und sendet Wasser auf die weiten Fluren, <sup>11</sup>er bringt Niedere in die Höhe (τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος) und richtet Verlorene auf.“

Auch Ijob selbst weiß um dieses unbegreifliche Walten Gottes, der menschliche Vorstellungen von Macht und Klugheit auf den Kopf stellt. Und gerade das motiviert Ijob, seine Sache vor Gott vorzutragen. So formuliert Ijob 12,16–19: „<sup>16</sup>Bei ihm [Gott] ist Macht und Stärke, er hat Wissen und Einsicht. <sup>17</sup>Er führt Ratsherren in die Gefangenschaft, Richter des Landes lässt er dumm aussehen. <sup>18</sup>Er setzt Könige auf Throne und bindet einen Gurt um ihre Hüften. <sup>19</sup>Er führt Priester in die Gefangenschaft, alte Geschlechter des Landes bringt er zu Fall.“

<sup>56</sup> Ps 112(113),9 schließt den Hymnus ab mit Gottes Wohltat an der unfruchtbaren Frau: „Er [Gott] lässt die Unfruchtbare im Hause wohnen; als Mutter freut sie sich über Kinder“. Damit ist eine Brücke zu 1 Sam 2,1–10 und so indirekt auch zum Magnificat geschlagen; vgl. M. GROHMANN, Psalm 113 (n. 12), 154.

Ijob weiß um diese Argumentationsweise der Freunde, doch für ihn ist das zunächst leeres Geschwätz (vgl. Ijob 13,1–12), weil ihm dies in seinem besonderen Fall, nämlich in seinem unschuldigem Leiden, nicht weiterhilft. Für Ijobs Schicksal ist das unbegreifliche Walten Gottes keine Erklärung, da er, Ijob, zum einen keine hochgestellte Persönlichkeit (König, Priester, Ratsherr) ist und zum anderen keine Schuld begangen hat, die eine derartige Strafe, wie sie ihn ereilt hat, rechtfertigen könnte. Zwischen Ijobs besonderem Schicksal und dem Magnificat gibt es keine direkte Linie, und doch ist auch das Buch Ijob mit allen seinen Protagonisten von der souveränen Macht Gottes über alle irdischen Schicksale und Machtverhältnisse überzeugt – diese bibeltheologische Grundkonstante teilen sich auch das Ijobbuch und das Magnificat, wenn auch unter unterschiedlichen Vorzeichen.

### 3.10 Lk 1,53 und die Parteinahme Gottes für die Armen

<p>Lk 1,53: Hungernde beschenke er mit guten Gaben und schickte die Reichen leer weg.</p>	<p>Ps 33(34),11: Reiche<sup>57</sup> werden arm und hungern; die aber den Herrn suchen, brauchen kein Gut zu entbehren.</p>
---	---

Die Umkehrung der menschlichen Macht- und Ohnmachtverhältnisse zugunsten der Benachteiligten wird anhand der sozialen Frage von Hunger und Reichtum konkretisiert (siehe auch 1 Sam 2,5–8). Die Bibel insgesamt hat ein besonderes Augenmerk auf die sozial Schwachen, mehrfach formuliert sie die Fürsorgepflicht für die Armen (z. B. Dtn 14,28–29; 15,4.7–11). Insbesondere in den Psalmen begegnet immer wieder die Gruppe der „Armen“. Auch wenn diese Bezeichnung offen ist für eine (spätere) Spiritualisierung, so dass diejenigen, die sich mit „den Armen“ identifizierten, nicht notwendig materiell arm sein mussten, so wurzelt diese Rede doch in dem tiefgehenden Bewusstsein, dass eine Gesellschaft mit starken sozialen Spannungen und einer großen Kluft zwischen Arm und Reich nicht im Sinne Gottes ist – oder dass eben dort, wo eine solche Aufspaltung der Gesellschaft vorliegt, Gott für die Armen und Schwachen Partei nimmt<sup>58</sup>.

Ps 33(34) betont dabei die Notwendigkeit, sich vertrauensvoll an JHWH („den Herrn“) zu wenden, und thematisiert die spirituelle Erfahrung, dass der Beter in einer Krisensituation die Hilfe Gottes erfahren hat. Aus derartigen Erfahrungen wird das Bekenntnis destilliert, das alle, die sich an Gott wenden, Rettung aus ihrer Not erleben werden.

<sup>57</sup> Die Septuaginta spricht von „Reichen“ (πλούσιοι); ihr folgt die Vulgata (*divites*). Im hebräischen Text steht die Metapher „junge Löwen“. Die Septuagintafassung ergibt sich aus einer geringfügigen Änderung des hebräischen Konsonantenbestandes (כבדים oder כבירים statt כבירים) und passt besser in den Gesamtduktus des Psalms.

<sup>58</sup> Vgl. u. a. P. BEMILE, Magnificat (n. 8), 111–115; J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 225–235; H.-G. GRADL, Zwischen Arm und Reich (n. 2) 422.

Ein weiteres Beispiel für diese Weise des Betens ist Ps 106(107),8–9: „<sup>8</sup>Sie alle sollen dem Herrn danken für sein Erbarmen (Plural: τὰ ἔλεη αὐτοῦ), für sein wunderbares Tun an den Menschen, <sup>9</sup>weil er die lechzende Seele gesättigt, die hungerrnde Seele mit Gutem erfüllt hat.“

Auch Ps 106(107) betont, dass Gott auf der Seite der Bedrängten steht. Nach dem Dankaufruf in 106(107),1 wird in den folgenden Versen die Not der „Armen“ beschrieben: Hunger, Durst, Verfolgung, Orientierungslosigkeit. Aus all diesen Notlagen rettet Gott. Vielleicht ist an die Befreiung aus dem Babylonischen Exil oder aus einer anderen Notlage zu späterer Zeit zu denken. Im hebräischen Text weist das Wort נַפְשׁוֹ ein weitaus größeres Bedeutungsspektrum auf („Kehle, Atem, Leben, Seele“ usw.) und bezeichnet den Menschen in seiner gesamten, vor allem auch körperlichen Bedürftigkeit. Die stereotype griechische Übersetzung mit ψυχή („Seele“) überträgt den hebräischen Begriff bereits in eine andere geistige Welt und eröffnet damit die Möglichkeit für eine spiritualisierende Deutung.

Die Rede der Psalmen von der Hilfe Gottes für die Armen kann sehr konkret werden, wie das Beispiel von Ps 145(146),7 zeigt: „Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Nahrung; der Herr befreit die Gefangenen.“ Auch dieser Psalm betont, auf welcher Seite Gott steht – und dafür wird Gott gepriesen. Es steht wohl beides dahinter: eine konkrete Erfahrung der Errettung aus einer schlimmen Lage *und* das Wunschdenken, dass es tatsächlich so sein *möge*, dass Gott den Hungernden Nahrung gibt.

In derartige Gebertexte fließen nicht einzelne Erfahrungen als Sonderfälle ein, vielmehr kristallisieren sich hier das religiöse Wissen und die Gottesbegegnung, die Glaubensgeschichte und das Hoffnungspotential von Generationen. In diesen breiten Traditionsstrom der biblischen Sicht von Gott als Freund und Retter der Armen stellt sich das Lukasevangelium: Einige Beispiele dafür sind die Seligpreisung der Armen (aus Q übernommen: Lk 6,20), die Warnungen an die Reichen (Lk 6,24–26) sowie die in der kanonischen Literatur nur im Lukasevangelium belegten Geschichten von der falschen Selbstsicherheit des reichen Mannes (Lk 12,13–21) und vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,19–31)<sup>59</sup>. Im Magnificat erfolgt die programmatische Anbindung dieses besonderen Akzents des Lukasevangeliums an die alttestamentliche Tradition.

<sup>59</sup> Vgl. F. W. HORN, *Glaube* (n. 49), 150–154; R. E. BROWN, *Birth* (n. 8), 364; H.-G. GRADL, *Zwischen Arm und Reich* (n. 2) 224–255.



Wenn nun das Ereignis der Wende nach dem Exil und der Trost und die neuerliche Zuwendung Gottes nach dem Strafgericht im Magnificat aufgegriffen werden, dann ist das nicht nur eine allgemeine Aussage über das grenzenlose Erbarmen Gottes, sondern auch eine deutliche Qualifizierung des Jesus-Ereignisses: Die Menschwerdung Gottes in Jesus durch Maria wird auf einer Ebene mit der Heimführung Israels aus dem Exil gesehen, mit dem Geschenk des Neuanfangs nach dem Strafgericht. Diese Sichtweise korrespondiert der strukturierten Genealogie Jesu von Mt 1,1–17: Christus ist eine die Geschichte gliedernde Wegmarke wie Abraham, David und das Babylonische Exil (Mt 1,17). Wie das Esra-Nehemia-Buch zeigt, ist der Neuanfang in Juda/Jehud in das Licht eines göttlichen Gnadengeschenks getaucht: Hier liegt eine idealtypische Besinnung auf den „Ursprung“ vor, auf die Weisung Gottes (Tora), ein Neubeginn in Reinheit und Heiligkeit des Volkes. Bei diesem Bewusstsein setzt das Magnificat an, wenn es die Geburt Jesu mit Gottes Erbarmen über Israel nach dem großen Strafgericht des Exils parallelisiert<sup>62</sup>.

### 3.12 Lk 1,55 und die Verheißungen an die Väter

<p>Lk 1,55: ... wie er es unseren Vätern verheißt hat, <i>Abraham</i> und seinen Nachkommen auf ewig.</p>	<p>Mi 7,20: Du wirst an Jakob Treue erweisen, an <i>Abraham Erbarmen</i> (ἔλεος), wie du unseren Vätern geschworen hast in den Tagen der Vorzeit.</p>
---	---

Die Michaschrift schließt<sup>63</sup> mit diesem hoffnungsvollen Ausblick, dass Gott sich wieder als treu gegenüber seinen Verheißungen erweisen wird und die einst Abraham und den Erzvätern gemachten Zusagen wieder in Geltung versetzen wird. Die in den Heiligen Schriften Israels – namentlich in der Tora, im Buch Genesis – niedergeschriebenen Verheißungen an die Väter werden so in „späterer“ Zeit (in der Epoche des Frühjudentums) zu einem großen Hoffnungspotential. Darauf können und wollen auch die frühen Christen nicht verzichten, und so wird die Menschwerdung Gottes in Jesus als eine neue Realisation der Verheißungen an die Väter gesehen. Das Magnificat schafft hier diese Verbindung.

Als ein Beispiel für die Bundeszusage Gottes an Abraham sei Gen 17,7 genannt: „Ich werde meinen Bund zwischen mir und dir samt deinen Nachkommen schließen, Generation um Generation, einen ewigen Bund: Dir und deinen Nachkommen werde ich Gott sein.“

Es ist für das Neue Testament und damit das Christentum ungeheuer be-

<sup>62</sup> Vgl. D. GERBER, Les emplois (n. 44), 92.

<sup>63</sup> U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 26, macht darauf aufmerksam, dass der *Schluss* des Magnificat sowohl dem *Schluss* des Michabuches als auch dem *Schluss* des königlich-messianischen Psalms 17(18)/2 Sam 22 entspricht. Sie sieht hier den Erweis einer planvollen Komposition.

deutsam, dass mit diesen Sätzen, die im Magnificat die Mutter Jesu spricht, die unverbrüchliche Bundeszusage und die Verheißungen Gottes an die Väter nun mit Jesus, mit dem Neuen Testament und dem Christentum verbunden werden. Das Christusereignis, näherhin die Geburt Jesu, wird durch diese Gestaltung des Magnificat als ein Ausfluss dieser Gnadenzusagen Gottes an Israel angesehen: Hier wird – literarisch und theologisch – das Christentum auf die Wurzel, auf den edlen Ölbaum (= Israel), aufgepfropft (wie Paulus das in Röm 9–11 ausführt) und lebendig verbunden.

#### 4 Systematisierende Zusammenfassung

Ein Leser, der am Magnificat entlanggeht und die angebotenen Hypotexte aus den Heiligen Schriften Israels aktiviert, stößt auf eine ganze Reihe *zentraler Aussagen über Gott*, die mehrfach in den biblischen Texten wiederkehren<sup>64</sup>. So wird Gott in typischer Psalmensprache als „mein (unser) Retter“ (σωτήρ) angesprochen, der *Großes* getan hat. Die „großen Taten“ Gottes sind Sammelbezeichnung für das Werk der Schöpfung einerseits und für die Befreiung Israels aus Ägypten (Exodus) andererseits. Mit diesen Ereignissen wird das Geschehen der Menschwerdung Gottes durch Maria in Jesus Christus parallelisiert<sup>65</sup>. Dabei ist zu beachten, dass die meisten der angespielten alttestamentlichen Texte im engeren oder weiteren Zusammenhang einer *messianischen* Deutung stehen: Das Magnificat baut auf die alttestamentlichen Texte auf, die Gottes eschatologisches Heilshandeln in und durch seinen Gesalbten (Messias bzw. χριστός κυρίου; vgl. z. B. 1 Sam 2,10; Ps 17(18),51; Hab 3,13) schildern<sup>66</sup>.

Das Bekenntnis zur *Heiligkeit* Gottes bzw. zur Heiligkeit seines Namens ist ein weiterer wesentlicher Aspekt, den das Magnificat mit alttestamentli-

<sup>64</sup> Auch N. LOHFINK, *Lieder* (n. 9), 228, weist darauf hin, dass in den Liedern der Kindheitsgeschichte bei Lukas sich nicht menschliche Gefühle ausdrücken, sondern göttliche Wirklichkeiten – nur einer ist der eigentlich Handelnde, und nur der wird charakterisiert: Gott. Vgl. auch N. LOHFINK, *Psalmen* (n. 6), 116. – Inhaltlich gehe es um die Hauptstationen der Geschichte Israels, vgl. N. LOHFINK, *Lobgesänge* (n. 11), 21. – J. NOLLAND, *Luke* (n. 11), 74, hält fest: „The Magnificat ... is at times marked by specific OT allusions, but more commonly OT motifs and language are used in a fresh coinage which evokes generally the whole thought world of OT faith and declares its eschatological fulfillment, at least in principle, in God's present activity with Mary.“ – Zum Gottesbild im Magnificat vgl. auch P. BEMILE, *Magnificat* (n. 8), 134–167.

<sup>65</sup> Vgl. N. LOHFINK, *Lobgesänge* (n. 11), 21; D. RUSAM, *Das Alte Testament* (n. 7), 68; J. A. FITZMYER, *Luke* (n. 11), 361.

<sup>66</sup> Dies ist die Grundthese der Studie von U. MITTMANN-RICHERT, *Magnifikat* (n. 11), *passim*, z. B. S. 21: Das Magnifikat verarbeitet „alle alttestamentlichen Textstellen, in denen die Erwähnung des χριστός κυρίου, hebr. מָשִׁיחַ ה' אֱלֹהֵינוּ, auch nur von ferne messianisch gedeutet werden konnte; und auch die übrigen der im Hintergrund stehenden Texte fügen sich ganz diesem messianischen Duktus ein.“

cher Gebersprache gemeinsam hat. Eng verbunden mit der Heiligkeit Gottes ist das Wissen um bzw. das Hoffen auf sein *Erbarmen*, das den begrenzten Zeitraum menschlicher Generationen übersteigt – mit dem Anklang an die Gnadenformel von Ex 34,6–7 ist ein weiterer zentraler biblischer Text auf den Plan gerufen, der für das biblische Gottesbild von entscheidender Bedeutung ist. Hier stellt sich Gott als erbarmender und langmütiger Gott vor, dessen Barmherzigkeit tausend Generationen umfasst (mehr als die gesamte Menschheitsgeschichte) und der zugleich die Verantwortlichkeit des Menschen nicht aufhebt, sondern Verfehlungen nicht ungestraft lässt und überprüft, ob die Söhne und Enkel in die gleichen Fehler wie ihre Väter verfallen. Diese letztlich geheimnisvolle Spannung zwischen Barmherzigkeit und Strafgerechtigkeit Gottes aktiviert das Magnificat erneut und entspricht damit einem Grundtenor auch der Verkündigung Jesu: Gottes liebende Zuwendung zu seinem Volk und zum Einzelnen hebt nicht die sittliche Verantwortung des Menschen auf, sondern motiviert zu einem Leben in Ehrfurcht vor der lebensförderlichen Weisung Gottes. Gerade die Gnadenformel betont in Verbindung mit der Erwählungszusage von Ex 19,4–6, dass Gott auf der Seite derer steht, *die ihn fürchten*. Die Psalmen – insbesondere Ps 102(103) – entfalten diese Option Gottes mehrfach. Die Gottesfurcht ist dabei nicht ein Erschauern vor einer unbekanntem numinosen Gewalt, sondern das vertrauensvolle Sich-Einlassen auf Gott, das Wissen um die eigene Begrenztheit und Bedürftigkeit sowie das Vertrauen auf Gottes Erbarmen und Gottes Gerechtigkeit: „Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen, und ihre Flügel bringen Heilung“ (Mal 3,20).

Im geschichtlichen Rückblick hat sich ferner die prophetische Botschaft von Gericht und Heil, hier das Wort aus Ez 17,24, bewahrheitet: Gott hat den hohen Baum (die Völker, die Israel erobert haben) erniedrigt und den niedrigen Baum Israel erhöht, sein Überleben gesichert und aus dem Exil befreit. Der verdorrte Baum wird blühen – diese Metapher spielt auf die davidische Linie an, die immer noch die Verheißung eines ewigen Königums trägt (2 Sam 7). Diese Hoffnung hält sich durch, und aus christlicher Perspektive kann Jesus, das Kind der Maria, als Beginn ihrer Realisierung angesehen werden. Aus der *Erfahrung*, dass Gott die Geschichte Israels zum Heil gewendet hat, wird die tröstliche Botschaft gefolgert, dass Gott die *irdischen Verhältnisse* der Verteilung von Macht und Reichtum *umkehren kann* – und dies auch tun wird. Ez 17,24 betont entsprechend: „Ich, der Herr, habe gesprochen, und ich werde es tun“. Aus der Sicht der „Niedrigen“ bringt dies Hoffnung, und das besondere Programm des Lukasevangeliums für einen gerechten Ausgleich zwischen Arm und Reich findet hier im Magnificat einen plakativen Anknüpfungspunkt an die alttestamentliche „Option für die Armen“.

Schließlich werden noch die *Verheißungen an die Väter*, insbesondere das



Erbarmen mit Abraham (vgl. Mi 7,20), im neutestamentlichen Magnificat aufgegriffen – und zwar so, dass die Menschwerdung Jesu in Maria als eine Weise der Verwirklichung dieser Verheißungen erscheint. Im narrativen Duktus des Lukasevangeliums wird die bevorstehende Geburt des Retters Jesus zum sicheren Zeichen des göttlichen Erbarmens mit seinem Knecht Israel. Die Formulierung dieses Gedankens mit dem Terminus „Bund“ ist dann dem zweiten großen Gebet im Lukasevangelium vorbehalten, dem Benedictus des Zacharias<sup>67</sup>: Lk 1,72–73 spricht ausdrücklich vom heiligen Bund und vom Eid, den Gott dem Abraham geschworen hat (vgl. Gen 22,16)<sup>68</sup>. Es zeigt sich, dass das Magnificat große Themen der Heiligen Schriften Israels aufgreift, erneut in Kraft setzt und für die Zukunft prolongiert<sup>69</sup>. Was so in der gnadenvollen Vergangenheit Israels wurzelt, erweist die Lehre von Jesus, dem Retter, wahrhaftig als zuverlässig – wie es das Vorwort dem Adressaten Theophilus (und allen Leserinnen und Lesern des Lukasevangeliums) verspricht.

## 5 Methodische Schlussfolgerung

Das Magnificat ist losgelöst von seinem Gesamtkontext der christlichen Bibel, mindestens aber vom Hintergrund der Heiligen Schriften Israels und des Lukasevangeliums<sup>70</sup> nicht verständlich. Zu stark sind die Vernetzungen schon auf der Formulierungsebene, aber auch auf inhaltlicher, konzeptioneller und theologischer Ebene. Damit fungiert Lk 1,46–55 als Brückentext zwischen der Geschichte Israels mit seinem Gott und der Jesusgeschichte<sup>71</sup>. Letztere

<sup>67</sup> Vgl. D. JONES, Background (n. 11), 28.

<sup>68</sup> Auf den inneren Zusammenhang der vier Lieder in den lukanischen Kindheitsgeschichten (Magnificat, Benedictus, Gloria, Nunc dimittis) machen u. a. D. JONES, Background (n. 11), 43–50; R. E. BROWN, Birth (n. 8), 346–355; N. LOHFEINK, Lieder (n. 9), 229–233, DERS., Psalmen (n. 6), 113, aufmerksam. – Zum Benedictus vgl. u. a. R. J. DILLON, The Benedictus in Micro- and Macrocontext, in: CBQ 68 (2006) 457–480.

<sup>69</sup> Ähnlich B. KOWALSKI, Magnificat (n. 9), 48. B. KOWALSKI stellt in sehr eindrücklicher Weise die Vernetzung des Magnificat mit dem gesamten Lukasevangelium heraus. Ähnliches findet sich auch bei P. BEMILE, Magnificat (n. 8), 168–236, der die Apostelgeschichte mit einbezieht.

<sup>70</sup> Zur Funktion der Einbettung des Magnificat in Lk 1–2 vgl. v. a. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat (n. 11), 231–235, die z. B. den eigentümlichen Ort des Magnificat – Maria ist ja erst schwanger, die Geburt ist noch nicht erfolgt – als die „Schwelle von der Verheißung zur Erfüllung“ bezeichnet (S. 234).

<sup>71</sup> Ähnlich D. RUSAM, Das Alte Testament (n. 7), 69: „Das Magnificat erweist sich also mit Hilfe seiner atl. Allusionen als Scharnier zwischen den  $\gamma\omicron\upsilon\phi\alpha\iota$  und der folgenden Darstellung des Jesusgeschehens.“ Oder P. BEMILE, Magnificat (n. 8), 104: „The innumerable OT text scenes and aroma have provided the reader a unique occasion to retrace the entire history of Israel from Abraham to Jesus and beyond.“ J. T. FORESTELL, Background (n. 11), 239, macht die Brückenfunktion an der Person Marias fest: „The Magnificat illustrates the true vocation of Mary in the economy of salvation. She binds Jesus to Israel; she is the link between the old Israel and the new in that she exemplifies in herself the most perfect expres-

erweist sich wiederum durch die Anbindung an die Heiligen Schriften Israels als zuverlässige Lehre, weil sie voll und ganz mit den Traditionen von alters her kompatibel ist und an sie angebunden wird.

Vom „Brückentext“ Magnificat fällt der Blick auf beide Teile des christlichen Kanons, so dass sich eine Art „Kompendium“ gesamtbiblischer Theologie (Altes *und* Neues Testament) ergibt. Diese Rolle des Magnificat wird nur deutlich, wenn man es unter „kanonischem“ Gesichtspunkt liest, d. h. aus leserorientierter und textzentrierter Perspektive auf die gesamte christliche Bibel hin.

Die christliche Tradition hat das ungeheure kanonische Gewicht des Magnificat geahnt und erfasst. Die Aufnahme des Textes in das *tägliche* (!) Stundengebet ist daher nicht reiner Marienfrömmigkeit geschuldet, sondern wurzelt im Bewusstsein um die große spirituelle Kraft und die zentrale Brückenfunktion dieses Textes im Kanon der christlichen Heiligen Schrift.

---

sion of Old Testament piety—she is the *anaw* of Israel *par excellence*.“ Vgl. ferner M. GROHMANN, Psalm 113 (n. 12), 155.