



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Marienbild in Lk 1,26-56“

Verfasser

Günther Schreiber

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreuer:

Mag. Dr. Martin Stowasser

Vorwort

Die Marienikonen „Salus Populi Romani“ in der päpstlichen Basilika „Santa Maria Maggiore“ und die „Maria Advocata“ im Dominikanerinnenkloster „S. Maria del Rosario“ (ebenfalls Rom) faszinieren durch ihr hohes Alter. Diese Faszination hat zur Annahme geführt, dass sie vom Evangelisten Lukas gemalt worden sein könnten. Die Antwort auf die Frage, warum gerade Lukas dafür in Frage kommt, ist schnell gefunden, wenn man auf sein literarisches Werk blickt. Mehr als alle anderen ntl. Autoren berichtet er über die Mutter Jesu und stellt sie seinen Lesern in besonderer Weise vor Augen. Das Bild, das Lk über Maria zeichnet, ist reich an Details und glänzt wie das Gold der antiken Marienikonen. Eine gewisse Faszination und Verehrung Marias lässt sich aus den Texten erkennen, sodass die Metapher des Ikonenmalers durchaus für den Autor des dritten Evangeliums passt.

In der vorliegenden Arbeit bin ich dieser Faszination des „Ikonenmalers“ Lukas nachgegangen mit der Frage, was der Evangelist vor Augen hatte, als er den Pinsel zur Hand nahm. Für die Durchführung dieses Projekts ist mir Prof. Dr. Martin Stowasser als Betreuer mit Rat und Hilfe zur Seite gestanden. Ihm sei gedankt für die Begutachtungen und die kompetenten Rückmeldungen. Ein weiterer Dank gilt den Lektoren, vor allem meiner Schwester Isabella.

Wien, am Hochfest Erscheinung des Herrn 2014

Günther Schreiber

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Textanalyse	3
2.1	Das Lk Doppelwerk und Lk 1-2	3
2.1.1	Der Aufbau von Lk 1-2	4
2.1.2	Die Gattung von Lk 1-2	6
2.2	Gliederung und Abgrenzung von Lk 1,26-56	8
2.3	Die Verkündigung an Maria (Lk 1,26-38)	9
2.3.1	Text und Gliederung	9
2.3.2	Form und Gattung	10
2.3.3	Kursorische Einzelauslegung	17
a)	V 26	17
b)	V 27	17
c)	V 28	20
d)	V 29	29
e)	V 30	30
f)	V 31	31
g)	VV 32-33	33
h)	V 34	35
i)	V 35	44
j)	VV 36-37	52
k)	V 38	52
2.3.4	Zusammenfassung	54
2.4	Der Besuch Marias bei Elisabet (Lk 1,39-45.56)	56
2.4.1	Text und Gliederung	56
2.4.2	Form und Gattung	57
2.4.3	Kursorische Einzelauslegung	58
a)	VV 39-40	58
b)	V 41	60
c)	V 42	61
d)	Exkurs: Ist Maria in VV 39-56 bereits schwanger?	64
e)	V 43	67
f)	V 44	70
g)	V 45	71
2.4.4	Zusammenfassung	72
2.5	Das Magnifikat (Lk 1,46-55)	74
2.5.1	Text und Gliederung	75
2.5.2	Form und Gattung	75
2.5.3	Kursorische Einzelauslegung	79
a)	VV 46b-47	79
b)	V 48a	80
c)	V 48b	81
d)	V 49	82

e) V 50.....	83
f) V 51.....	83
g) Exkurs: Zur Interpretation der Aoriste im Magnifikat	83
h) VV 52-53	84
i) Exkurs: Zur Armenfrömmigkeit Israels und ihren Berührungspunkten mit dem Magnifikat Marias	85
j) VV 54-55	86
2.5.4 Zusammenfassung	87
3 Marienbild	89
3.1 Personalien	89
3.1.1 Bewohnerin von Nazareth	89
3.1.2 Die Verlobte.....	90
3.1.3 Die Davididin.....	90
3.2 Die von Gott Begnadete.....	91
3.3 Die Jungfrau	93
3.4 Die Braut Gottes	94
3.5 Repräsentantin eines Kollektivs	94
3.5.1 Tochter Zion – Israel	94
3.5.2 Repräsentantin der Armen und Unterdrückten (Anawim)	95
3.6 Die Prophetin.....	96
3.7 Eine „feministische“ Prophetin?	97
3.8 Die ideale, gläubige Jüngerin.....	98
3.8.1 Die Hörende	99
3.8.2 Die Glaubende.....	100
3.8.3 Die neue Eva	101
3.9 Die Bundeslade.....	102
4 Zusammenfassung	103
5 Abkürzungsverzeichnis.....	107
6 Bibliographie	111
6.1 Quellen	111
6.2 Sekundärliteratur	111
6.3 Hilfsmittel.....	115
7 Abstract.....	117
7.1 Deutsch.....	117
7.2 English.....	118
7.3 Français	119
8 Curriculum Vitæ	121

1 EINLEITUNG

Die ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums berichten nicht nur über die Anfänge Jesu, sondern auch über Maria. Nirgendwo sonst im NT erfährt man so viel über die Mutter Jesu, die hier in szenischer Weise als aktiv Handelnde und Sprechende auftritt. Wenngleich Lk 1-2 keine Marienbiographie bietet und primär von christologischen Interessen geleitet ist, wird Maria dennoch viel Raum und Aufmerksamkeit gegeben.

Die vorliegende Arbeit möchte das Marienbild von Lk 1,26-56 herausarbeiten.¹ Die Grundfrage dazu lautet: Was wird über Maria ausgesagt und was wird in ihr gesehen? Davon abzugrenzen ist alles, was spätere Voraussetzungen und Reflexionen an den Text heranträgt. Hierzu geht die Arbeit in zwei Schritten vor: (1) zunächst mit der Analyse von Lk 1,26-56; (2) dann mit der Darstellung des daraus resultierenden Marienbildes.

(1) Im ersten Teil (Textanalyse) wird der Text mittels des historisch-kritischen Methodenrepertoires analysiert, soweit dies für die Frage nach dem Marienbild hilfreich ist. Ausgangspunkt ist der Endtext. Primär werden synchrone Methoden angewandt. Wo nötig werden textkritische Anmerkungen gemacht. Der jeweilige Textabschnitt wird hinsichtlich struktureller Merkmale graphisch aufbereitet wiedergegeben, sodass eine Gliederung sichtbar wird. Danach wird der Text in Bezug auf seine Form analysiert und eine Gattungsbestimmung versucht. In der kursorischen Einzelauslegung wird mittels einer philologischen Analyse und einer Motivanalyse nach dem adäquaten Verständnis einzelner Verse, Versteile oder Wörter gesucht. Diachrone Fragestellungen werden vereinzelt angesprochen, wenn dies zum Verständnis des Endtextes beiträgt. Entscheidend ist, was als Aussageintention im vorliegenden Text erkennbar ist. Dafür werden vor allem Bezüge zum AT sowie zur frühjüdischen und antiken Literatur beleuchtet werden. Wichtig ist die Einordnung von VV 26-56 innerhalb der Lk „Kindheitsgeschichte“ (Lk 1-2), des Lk-Ev sowie des gesamten Lk Doppelwerkes. Die Interpretationsversuche verschiedener Exegeten werden dargelegt und diskutiert, sofern sie sich auf die Auslegung des Bibeltextes beziehen.

(2) Auf Basis der Ergebnisse der Textanalyse wird im zweiten Teil (Marienbild) versucht jenes Bild herauszuarbeiten, welches in VV 26-56 für Maria gezeichnet wird. Dabei werden bestimmte Charakterisierungen, Zuschreibungen und Typologien, die Maria in der Auslegungstradition zugewiesen wurden, auf ihre Triftigkeit hinsichtlich des Textes diskutiert. Wenngleich es nicht um die Darstellung des Lk Marienbildes, sondern nur

¹ Die Zitierung „Lk 1,26-56“ wird im Folgenden zumeist in dieser Form wiedergegeben: „VV 26-56“. Für Verse innerhalb dieses Abschnitts gilt das in analoger Weise (zB. „V 26“).

um jenes von VV 26-56 geht, wird sich die Einbeziehung anderer Aussagen über Maria im 1k Doppelwerk als hilfreich erweisen.

Alle zitierten biblischen Texte in deutscher Übersetzung sind – sofern nicht anders angegeben – der Revidierten Elberfelder Bibel (REB) entnommen. Abkürzungen biblischer Bücher entsprechen den Loecherer Richtlinien, bibliographische Abkürzungen dem IATG² und sind gemeinsam mit allen sonstigen Abkürzungen in einem Verzeichnis am Ende dieser Arbeit aufgelistet.

2 TEXTANALYSE

2.1 Das 1k Doppelwerk und Lk 1-2

Der zu betrachtende Textausschnitt ist Teil eines umfassenden Werkes, nämlich dem Lukasevangelium und der Apostelgeschichte, welche fast einhellig ein- und demselben Autor zugeschrieben werden. Steht am Beginn der Apg die „Geburt“ der Kirche, so steht am Beginn des Evangeliums die Geburt Jesu Christi, mit dem innerhalb des 1k Doppelwerks des Öfteren die Gestalten der wachsenden Kirche in der Apg parallelisiert werden.² Der Abschnitt Lk 1,26-56 befindet sich innerhalb der ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums, welche sich vom Rest des Evangeliums in mehreren Punkten unterscheiden und eine gut abgrenzbare Einheit bilden.

Thematisch geht es darin um die Anfänge Jesu – konkret seine Kindheit und jene Johannes‘ d. T. Es finden sich Engelsbotschaften, Prophezeiungen (über die Zukunft von Johannes d. T., Jesus und des Volkes), Berichte über Geburt und Kindheit, poetische Texte, in denen die Protagonisten von Lk 1-2 Gottes Handeln besingen.

Auch sprachlich und stilistisch zeigen die ersten beiden Kapitel ihre Geschlossenheit und ihre Verschiedenheit gegenüber Lk 3-24.³ Vor allem fällt der semitische Charakter des griechischen Textes auf.⁴ So findet man eine große Nähe zur LXX und manchmal scheint der griechische Text sogar der hebräischen Bibel näher zu sein als der LXX.⁵ Das hat viele zum Schluss geführt, Lukas verwende hier Quellen, die ursprünglich aramäisch oder hebräisch gewesen seien.⁶ Heute gehen viele Exegeten⁷ eher davon aus,

² Vgl. D. MARGUERAT, La première histoire 84-85: Lukas verwendet die rhetorische Technik der Synkrisis vor allem für Petrus und Paulus in Bezug auf Jesus. Brown sieht eine Entsprechung zwischen Lk 1-2 und Apg 1-2 in ihrer jeweiligen Scharnierfunktion gegeben: In Ersterem wird der Übergang von der Geschichte Israels zur Geschichte Jesu geschaffen, in Zweiterem von der Geschichte Jesu zur Geschichte der Kirche. Außerdem gibt es einige Merkmale (ua. die Ausgießung des prophetischen Geistes [Lk 1,15.41.67.80; 2,25-27; Apg 2,17] oder die Engelserscheinungen [Lk 1,11.26; 2,9; Apg 5,19; 8,26; 10,3; 12,7; 27,23]), die Lk 1-2 in einer größeren Nähe zu Apg als zu Lk 3-24 erscheinen lassen; vgl. R. E. BROWN, The Birth of the Messiah 242-243.

³ Wenn im Folgenden von Lk 1-2 im Sinne der 1k Kindheitserzählungen die Rede ist, so ist dies exklusive des Proömiums Lk 1,1-4 gemeint, das sich mit seinem hellenistischen Griechisch sprachlich und stilistisch eindeutig von Lk 1,5ff. abhebt.

⁴ Eine Auflistung von semitischen Stilmerkmalen mit Beispielen findet sich bei: W. RADL, Das Evangelium nach Lukas 38.

⁵ Vgl. die Beobachtung von Muñoz Iglesias bei Lk 1,18: *πρεσβύτερος* und *προβεβηκυῖα* sind näher an den hebräischen Wörtern in der wahrscheinlich angespielten Stelle Gen 18,11 als an der LXX-Übersetzung, welche *πρεσβύτερος* und *προβεβηκότες* verwendet. Ebenfalls zu finden bei: W. RADL, Das Evangelium nach Lukas 38.

⁶ Für Aramäisch votieren ua. Dibelius, Plummer und Spitta; für Hebräisch: De Lagarde, Gunkel, Laurentin; für beide Sprachen: Paul Winter.

dass Lukas absichtlich die LXX-Sprache in Lk 1-2 verwendete, um die Verankerung Jesu und der Kirche in der Geschichte Israels zu betonen.⁸ Gleichzeitig sind die Kindheitserzählungen von typisch griechischen Merkmalen⁹ durchzogen, was dafür spricht, dass der Evangelist in einem nicht unbedeutenden Ausmaß an ihrer Entstehung beteiligt war.

2.1.1 Der Aufbau von Lk 1-2

Die Kindheitserzählungen sind nach vorne (1,1-4 mit dem gräzisierungsfördernden Proömium) und nach hinten (3,1 leitet mit dem großen Synchronismus einen neuen Abschnitt ein) deutlich abgegrenzt. Innerhalb dieser Erzählungen findet man einen Neueinsatz an der Kapitelgrenze zwischen erstem und zweitem Kapitel. 2,1: „Es geschah aber in jenen Tagen, ...“.¹⁰ Es scheint, dass hier etwas Neues beginnt, obwohl das Vorhergehende nahtlos weitergeführt wird. Nach den Geburtsankündigungen Johannes' d. T. und Jesu sowie der Geburt, Namensgebung und Beschneidung von Johannes d. T., folgt in Kap. 2 Jesu Geburt, Namensgebung, Beschneidung und dazu zwei Szenen mit ihm im Tempel. Ist der Neueinsatz in 2,1 ein Signal dafür, dass nun mit dem Kommen des Retters tatsächlich etwas Neues beginnt?¹¹ Jedenfalls kommen in Kap. 2 weder Johannes noch seine Eltern vor. Mit der Geburt und dem anschließenden Lobgesang des Zacharias geht die Kindheitserzählung von Johannes zu Ende. Die Hauptpersonen, die im zweiten Kapitel fast durchgängig präsent sind, sind Joseph, Maria und Jesus. Joseph allerdings verschwindet als Einzelperson ab 1,16 (mit Ausnahme von 2,33, wo er als πατήρ bezeichnet wird – jedoch im gleichen Atemzug mit Maria). Danach ist er nur indirekt angesprochen, wenn er und Maria entweder in der 3. P. Pl. (2,22) oder als γονεῖς (2,27.41.43) auftreten. Maria tritt öfters als Einzelperson auf und ist aktiver: sie gebiert (2,7), bewahrt und bedenkt die Worte und Ereignisse und ist trotz der Anwesenheit Josephs diejenige, die bei dem Wiederfinden Jesu im Tempel das Wort ergreift und den zwölfjähri-

⁷ So ua. Harnack, Benoît, Bovon.

⁸ In dieselbe Richtung weist die jüdische Atmosphäre, von der die Kindheitsberichte geprägt sind. Mehrmals spielen sich die Ereignisse im Jerusalemer Tempel ab. Lk 1,5-25 bringt einige Details zum Jerusalemer Tempelkult, ebenso auch Lk 2,21-25.39.41, wo Joseph und Maria als Juden erscheinen, die die Tempelfrömmigkeit pflegen. Fast alle Personen in Lk 1-2 sind mit der jüdischen Frömmigkeit und der Geschichte Israels verbunden: Zacharias und Elisabet als gesetzestreues Paar mit Zacharias als Priester; Simeon, gerecht und fromm und in der Erwartung des Heiles für sein Volk; Hanna, die ihr Leben dem Gottesdienst im Tempel geweiht hat; schließlich die Lehrer im Tempel. Zu beachten sind auch die Hymnen Marias und Zacharias' mit ihrer jüdischen Prägung.

⁹ Eine entsprechende Auflistung findet sich bei W. RADL, Das Evangelium nach Lukas 39.

¹⁰ Wolter sieht hier sogar einen zeitlichen Neueinsatz, insofern 2,1 sich nicht auf 1,5 beziehe und damit zur gleichen Zeit (nämlich in *jenen* Tagen) spiele. Vielmehr beziehe sich 2,1 auf 1,80, in welchem ein längerer Zeitraum summarisch umfasst ist (vgl. M. WOLTER, Wann wurde Maria schwanger). Eine These mit weitreichenden Folgen: s. unten S. 64.

¹¹ Vgl. auch die unterschiedlichen Weisen, die Chronologie anzugeben: In Kap. 1 wird zumeist in Monaten gezählt: 1,24.26.56, während in Kap. 2 die Zeitabstände in Tagen angegeben werden: 2,21.22.43.46.

gen Sohn rügt (2,48). Joseph spricht kein einziges Wort im Lk-Ev. Zu beachten ist auch die Szene mit Simeon im Tempel, der mit seinen Prophezeiungen die Aufmerksamkeit auf *Maria* zieht (2,33-34).

Trotz dieser prominenten Rolle Marias in Kap. 2 ist sie in Kap. 1 noch viel präsenter und aktiver. Auch Elisabet tritt dort als aktiv Handelnde auf und spricht bedeutende Worte (va. VV 42-45). Es fällt die starke Präsenz von Frauen auf, die sich vor allem in der Visitationsszene (VV 39-56) konzentriert, in der Zacharias nicht mehr als der Name zur Bestimmung des Hauses ist, in dem ausschließlich Elisabet begrüßt wird. Taschl-Erber bringt diese weibliche Präsenz mit dem Einsetzen und dem Ende des Schweigens Zacharias' (VV 22.64) in Verbindung. Demnach seien am Ende von Kap. 1 die gewöhnlichen, patriarchalen Verhältnisse wiederhergestellt und Maria erscheine in Kap. 2 unter der Obhut Josephs um vieles passiver.¹²

Es wäre übertrieben, wenn man auf Grund des bisher Gesagten in Lk 1-2 einen „Frauen-Teil“ und einen „patriarchalen-Teil“ unterscheide. Aber es ist dennoch zu beachten, dass die vorliegende Arbeit einen Textausschnitt betrachtet, in dem zwei Frauen eine besonders große Präsenz erhalten.

Für eine genauere Gliederung, die auf die vielen Details eingeht und ihnen Rechnung zu tragen versucht, verweise ich auf die bisher geführten Diskussionen und Ansätze.¹³ Auf den ersten Blick scheint Lk 1-2 eine bestimmte Ordnung zu haben, doch im Detail erweist sich jede Systematisierung mit gewissen Schwächen und Einseitigkeiten konfrontiert. Mir scheint trotz aller Probleme das Paradigma des Diptychons, das Dibelius aufgestellt hat, immer noch am plausibelsten zu sein. Dabei werden Johannes und Jesus einander gegenübergestellt. Die beiden Ankündigungs- und Geburtsszenen lassen sich noch recht passabel parallelisieren. Es macht auch Sinn, das Benediktus und das Nunc dimittis als Hymnen, die jeweils auf eine Geburt folgen, mit ihren jeweiligen narrativen Einbettungen und den Wachstumsnotizen (1,80; 2,40) in eine Entsprechung zu setzen. Worin liegt die Gemeinsamkeit zwischen der Visitation und der Tempelszene mit dem zwölfjährigen Jesus? Etwa in ihrer Eigenheit, die beide nirgends zuordnen lässt? Jedenfalls stellen sie jeweils einen gewissen Endpunkt dar: 2,41-52 steht am Ende von Lk 1-2 und 1,39-56 markiert das vorläufige Ende der Prophezeiungen, bevor die erste verheißene Geburt sich realisiert. Des Weiteren rekapituliert Lk 1,39-56 das bisherige Geschehen, das immer mehr an Dynamik und Enthusiasmus zugenommen hat und stellt einen gewissen, ersten Höhepunkt dar.

¹² Vgl. A. TASCHL-ERBER, Subversive Erinnerung 247.

¹³ Die Gliederungsvorschläge von Galbiati, Burrows, Dibelius, Gächter, Lyonnet, Laurentin und Brown in: R. E. BROWN, The Birth of the Messiah 248-249.251-252; Bovon mit einer Gliederung in der Linie von Dibelius: F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas 47-48.

2.1.2 Die Gattung von Lk 1-2

Die Bestimmung der Gattung von Lk 1-2 setzt einen hermeneutischen Rahmen, der auch für die Interpretation von Lk 1,26-56 Bedeutung hat.¹⁴ Zunächst ist festzustellen, dass Lk 1-2 verschiedene abgrenzbare Perikopen umfasst, denen auch verschiedene EinzelGattungen zuzuschreiben sind. Gibt es jedoch auch etwas Zusammenhängendes, das dem Gesamtgefüge Einheit verleiht?

Laurentin sieht ebenfalls die Diversität der Gattungen. Und dennoch gäbe es nach ihm eine „eschatologische Dynamik“, die eine Einheit schaffe zwischen den literarischen Modellen, den aktualisierten biblischen Texten und den Ereignissen der Heilsgeschichte. „Diese Einheit in der Diversität erklärt sich am besten, wenn es sich um die Frucht einer langen Meditation handelt, worauf 2,19.51 (vgl. 1,66) hindeuten.“¹⁵ Diese Meditation sei so prägend, dass sie jedes der enthaltenen literarischen Gattungen „transfiguriert“ bzw. transformiert habe, um die neue Weise ausdrücken, in der Gott sich den Menschen präsent macht. Da es in Lk 1-2 um den Ursprung Jesu gehe, könne man von „Kindheitserzählungen biographischen Charakters“ (*récits d'enfance, de caractère biographique*) sprechen.¹⁶

Schürmann weist Bestimmungen von Lk 1-2 als „legendär“ oder „sagenhaft“ zurück. Oftmals werde auch der Begriff „Midrasch“ in diesem Zusammenhang verwendet. Doch es gehe am Beginn des Lk-Ev nicht um eine Aktualisierung atl. Texte, sondern um die Deutung von Ereignissen. Es handle sich auch nicht um einen Pescher (eine kommentarähnliche Auslegung einer atl. Schrift) im Stile der *qumranischen* Pescher, denn es werde hier kein fortlaufender Schrifttext kommentiert. Als erste Bestimmung könne man von einer „Erzählweise nach Art der *Haggada*“ sprechen.¹⁷ Das Spezifische in Lk 1-2 sei die stärker eschatologische Note. Im Anspielen atl. Texte und auch im Imitieren des AT-Stils werde das endzeitliche Geschehen vom AT her gedeutet. „Es wird typologisch erzählt; atl. Geschehnisse und Personen werden als Typen verstanden für Geschehnisse und Personen der ntl. Offenbarungszeit.“¹⁸ Die Eschatologie sei auf Christus hin konkretisiert und man bediene sich der Erzählweise der Apokalyptik (vgl. das häufige Auftreten von Engeln). Die Engel würden ins Wort bringen, was sich in Christus in Wort und Tat offenbart hat. Man kann daher genauer von „gläubiger Erzählweise nach Art der spätjüdischen *Haggada*“ reden, die – aufgrund von Traditionen

¹⁴ Eine damit verbundene Frage, die aber hier nicht umfassend behandelt werden kann ist jene, ob Lukas das Erzählte für historisch hält bzw. welches Verständnis von Geschichtsschreibung er hat.

¹⁵ „Cette unité dans la diversité s'explique au mieux s'il s'agit du fruit d'une longue méditation, comme l'indique 2,19 et 51 (cf. 1,66).“ R. LAURENTIN, *Les Evangiles de l'Enfance* 132 [*Übers. d. Verf.*].

¹⁶ Vgl. ebd. 132.

¹⁷ Vgl. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* 22.

¹⁸ Ebd. 23.

– die Ursprünge Jesu in Gott gläubig bekennt und sie mit Hilfe typologischen Schriftverständnisses einerseits, apokalyptischer Ausdrucksmittel andererseits zur Ausdeutung bringt.“¹⁹

Feuillet verweist auf die Fülle von AT-Anspielungen in Lk 1-2, sodass man nicht so einfach durch Analogien zur Bestimmung von Gattungen kommen kann. Er sieht in den beiden Eröffnungskapiteln die Anthologie²⁰ als passende Gattungsbestimmung. Durch die Übernahme von bestehenden Überlieferungen mittels Themen oder einzelnen Wörtern können diese auch ohne große Modifikationen einen anderen oder tieferen Sinn bekommen. Darin drücke sich eine lebendige Tradition aus. *Feuillet* grenzt das vom Midrasch im Sinne einer freien Nacherzählung mit Hinweis auf 1,1-4 ab. Der Evangelist erhebe nicht den Anspruch, alte Schriften zu aktualisieren, sondern reale Ereignisse zu erzählen. Die Verbindung zum AT ermögliche es, die Kontinuität der Heilsgeschichte darzustellen.²¹

Radl sieht Parallelen zu enkomiastischen und biographischen Werken der Antike.²² Lk 1-2 zeichne sich demgegenüber dennoch durch seine Prolog-Funktion aus, durch die wichtige Grundlinien des Gesamtevangelioms bereits vorweggenommen würden. Des Weiteren finde man in der 1. Vorgeschichte durchwegs Botschaften und Weissagungen. Auf Grund dieser Präsenz von Reden könne man weder von Legende oder Sage, noch von Midrasch oder Haggada sprechen. *Radl* schlägt vor, Lk 1-2 als „Offenbarungserzählungen um Geburt und Kindheit von Heilbringern“²³ zu bestimmen.

Für Lk 1,26-56 lassen sich aus dem bisher Gesagten zumindest folgende Schlüsse ziehen: (1) Es geht um die Darstellung von Geschichte. Die antike bzw. 1. Geschichtsschreibung kennt andere Kriterien für Authentizität als die moderne Historiographie. Es geht nicht nur um die Wiedergabe von *bruta facta*, sondern auch um die Offenlegung eines tieferen Sinngehalts. Für die Verkündigung der Offenbarung in Jesus nimmt Lk Bezug auf jene Texte, die die Offenbarung Gottes an Israel enthalten. Wie umfangreich atl. Bezüge in Lk 1-2 zu finden sind, ist im Einzelfall nicht immer klar zu bestimmen, wie sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit zeigen wird. (2) Die Eröffnungskapitel des Lk-Ev sind – wie das ganze Evangelium – auf Jesus konzentriert. Sie haben einen bio-

¹⁹ Ebd. 24.

²⁰ Griech. „Blütenlese“; eine Zusammenstellung verschiedener Texte nach einem bestimmten Autor oder Thema. Anthologien finden sich in späteren Texten des ATs, zB. in Ps 144 oder 145.

²¹ Vgl. A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère* 153-156.

²² Damit ist sowohl biblische als auch die außerbiblische (jüdische, griechische und römische) Literatur gemeint. Ihre Merkmale „Sie berichten, teilweise mit einem Stammbaum von der edlen Herkunft des Kindes, von der Ankündigung einer Geburt, von einer außergewöhnlichen Zeugung, von Vorzeichen und aufsehenerregenden Begleitumständen der Geburt, von Weissagungen über das Neugeborene oder von aufschlußreichen Begebenheiten während der Kindheit.“ (W. RADL, *Das Evangelium nach Lukas* 41).

²³ Ebd. 41.

graphischen Charakter, der auf das spätere Auftreten und Heilswirken Jesu hin ausgerichtet ist. Lk verleiht – wie im ganzen Lk Doppelwerk – den anderen auftretenden Figuren mit der Anreicherung von biographischen Elementen ein stärkeres Profil (Zacharias, Elisabet, Johannes d. T., Simeon, Hanna und natürlich Maria). Dennoch sind sie auf die Verkündigung der Person und Botschaft Jesu hin ausgerichtet. Das Lk Marienbild ist daher in das Lk Jesusbild eingebettet. Oder: Lk interessiert sich in Lk 1-2 zwar außergewöhnlich stark für Maria, aber nicht zuletzt deswegen, weil sein Hauptinteresse Jesus gilt.

2.2 Gliederung und Abgrenzung von Lk 1,26-56

V 26 enthält einen zeitlichen und örtlichen Neueinsatz gegenüber der Zachariasperikope. Die Verkündigung an Maria reicht von V 26 bis V 38. Sie endet mit dem Abtreten des Engels. Der Weggang Marias V 39 erfolgt ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις – also unmittelbar nach dem Engelbesuch. Jedoch zeigt die zeitliche Angabe einen Neueinsatz an bzw. wechselt der Ort. Der Beginn des zweiten Abschnitts entspricht insofern jenem des Verkündigungsberichts, als auch hier ein Besucher sich auf den Weg zum Schauplatz einer Begegnung macht. Diese Begegnung zwischen Maria und Elisabet im Haus des Zacharias besteht primär aus Reden. Nach einem erzählenden Teil (VV 39-42a) spricht Elisabet (42b-45) und dann (nach einer kurzen Redeeinleitung in V 46a) Maria (46b-55). V 56 hebt sich durch die summarische Erzählweise von der vorhergegangenen Begegnungsszene ab. Allerdings ist er noch zur Begegnung mit Elisabet zu zählen, weil er epilogartig dieses Zusammensein mit dem Heimgang Marias abschließt, bevor 1,57 mit einer Zeitangabe (ἐπλήσθη ὁ χρόνος) und der Geburt Johannes' d. T. neu einsetzt. Innerhalb der Visitationserzählung VV 39-56 hebt sich der Redeteil Marias ab (VV 46-55). Dieser ist nicht nur wesentlich länger als jener der Elisabet, er zeichnet sich auch durch eine größere Geschlossenheit aus und wirkt auf Grund seiner Sprache und seines Stils als kontextenthaben. Eine eigene Abgrenzung des Magnifikats macht für die genauere Betrachtung der Texte Sinn. Die vorliegende Arbeit gliedert den Abschnitt Lk 1,26-56 daher drei Teile: (1) Die Verkündigung an Maria: VV 26-38; (2) Der Besuch Marias bei Elisabet: VV 39-45.56; (3) Das Magnifikat: VV 46-55.

2.3 Die Verkündigung an Maria (Lk 1,26-38)

2.3.1 Text und Gliederung

Lk 1,26-38, NA 28

- 26 a α Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ
β ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος* Γαβριὴλ
γ ἀπὸ τοῦ θεοῦ
b εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας ἣ ὄνομα Ναζαρεθ
27 a πρὸς παρθένον* ἐμνηστευμένην
b ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ ἐξ οἴκου Δαυιδ*
c καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου* Μαριάμ.*
28 a καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν·
b α || χαῖρε, ①
β || κεχαριτωμένη, ②
γ || ὁ κύριος μετὰ σοῦ. ③
29 a ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη
b καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἶη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος.
30 a καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος* αὐτῇ·
b α || μὴ φοβοῦ, ①
β || Μαριάμ,* ②
γ || εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. ③
31 a || καὶ ἰδοὺ συλλήμνη ἐν γαστρὶ
b || καὶ τέξῃ υἱὸν
c || καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.
32 a || οὗτος ἔσται μέγας
b || καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται^Λ
c || καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς
d || τὸν θρόνον Δαυιδ* τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,
33 a || καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ
b || εἰς τοὺς αἰῶνας
c || καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ
d || οὐκ ἔσται τέλος.
34 a εἶπεν δὲ Μαριάμ* πρὸς τὸν ἄγγελον.*
b ○ πῶς ἔσται τοῦτο,
c ○ ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;

Lk 1,5-25, NA 28²⁴

- 5 a Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας
11 ἄγγελος
κυρίου
5 b ἱερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά,
c καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν
d καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἑλισάβετ.
11 ὥφθη δὲ αὐτῷ ἐστῶς [...]
☒
12 a καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδὼν
b καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν.
13 a εἶπεν δὲ πρὸς αὐτόν ὁ ἄγγελος·
b α μὴ φοβοῦ, ①
β Ζαχαρία, ②
γ διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, ③
d α καὶ ἡ γυνὴ σου Ἑλισάβετ
β γεννήσει υἱόν σοι
e καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην.
15 a ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τοῦ] κυρίου,
b καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίη,
16 a καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπιστρέψει
b ἐπὶ κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν.
17 a καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ [...]
c ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα
d καὶ ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων,
e ἐτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον.
18 a καὶ εἶπεν Ζαχαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον·
b κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;
c ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης
καὶ ἡ γυνὴ μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς.

²⁴ Die Zachariasverkündigung ist nur in Teilen und in stellenweise veränderter Versfolge wiedergegeben. Ziel war es, die Marienverkündigung unberührt zu lassen und die Zachariasperikope hinsichtlich inhaltlicher und/oder sprachlicher Parallelen gegenüber der Marienperikope anzuordnen.

- | | |
|--|---|
| <p>35 a καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος* εἶπεν αὐτῇ·
 b πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ
 c καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι·
 d α διὸ καὶ τὸ γεννώμενον
 β ἅγιον κληθήσεται[▲] υἱὸς θεοῦ.</p> <p>36 a καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενὶς σου
 b καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱόν
 c ἐν γήρει αὐτῆς
 d καὶ οὗτος μὴν ἔκτος ἐστίν
 e αὐτῇ τῇ καλουμένῃ στείρα·
 37 ὅτι οὐκ ἄδυνατήσεται παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.[▲]</p> <p>38 a εἶπεν δὲ Μαριάμ·[○]
 b ○ ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου·
 c ○ γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά[▲] σου.
 d καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος.*</p> | <p>19 a καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ·
 15 c καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται
 d ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ,
 20 a α καὶ ἰδοὺ
 β ἔσθι σιωπῶν
 b καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι
 c ἄχρι ἧς ἡμέρας γένηται ταῦτα,
 d ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου,
 e οἵτινες πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν.</p> <p>22 ἐξελθὼν δὲ <i>οὐκ ἐδύνατο λαλῆσαι</i> αὐτοῖς [...]
 ☒
 23 [...] ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.</p> |
|--|---|

Legende: Die Wechsel zwischen Gabriel und Maria bzgl. ihrer Reden bzw. Handlungen sind mit Absätzen markiert. Darüber hinaus finden sich auch Absätze nach V 27, V 31 und V 35 um einen Neueinsatz anzuzeigen. Die direkten Reden sind durch Einrückungen und Symbole (**||** für Gabriel und **○** für Maria) hervorgehoben. Sprachliche bzw. inhaltlich starke Gemeinsamkeiten sind **fett** hervorgehoben. Gleiche Artikel oder Partikel wurden nur berücksichtigt, wenn sie in Kombination mit anderen einander korrespondierenden Wörtern stehen. Differenzen sind *kursiv* markiert, insofern es sie „negativ gepolte“ Gemeinsamkeiten darstellen. Das Fehlen von Elementen aufseiten der Zachariasperikope wird mit ☒ angezeigt. Verschiedene Symbole (*☆▲●◆◆) bzw. die **graue Hinterlegung** weisen auf gleiche oder einander entsprechende Wörter innerhalb der Marienverkündigung hin.

2.3.2 Form und Gattung

In der Verkündigung der Geburt Jesu an Maria finden sich viele Personennamen (Gabriel, Joseph, David, Jesus, Jakob, Elisabet und natürlich Maria), doch es treten nur zwei Personen auf: der Erzengel Gabriel und die Jungfrau Maria. Anfang und Ende bestehen im Kommen und Gehen des Engels (VV 26-27.38b). Expositorische Elemente (Nazareth, Verlobung, Joseph, David, Jungfrau, Maria) sind in die Reise des Engels eingebaut. Dazwischen bleiben fast nur direkte Rede bzw. Redeeinleitungen. Wenn man die Reaktion Marias in V 29 und die Bewegung des Engels als „Kommunikation“ im weiteren Sinn verstehen möchte, dann kann man Lk 1,26-38 als reinen Dialog verstehen. Die szenische Darstellung lässt den Erzähler verblassen und zieht den Leser direkt in die Dynamik dieser Begegnung hinein. Dem dialogischen Aspekt entspricht eine *Fokussierung auf das Hören und die Botschaft*. Anders als bei der Verkündigung an Zacharias wird dem Leser nur das Nötigste an visuellen Beschreibungen gegeben: Gabriel kommt in die Stadt Nazareth in Galiläa (V 26) und tritt „bei ihr ein“ (V 28a). Darauf folgt sogleich die erste Anrede. Zudem erschrickt Maria nicht wegen des *Erscheinens*

Gabriels (dessen Auftreten nicht wie bei Zacharias visuell ausgedrückt wird [1,11: ὡφθη]), sondern wegen seiner an sie gerichteten *Worte* (V 29: ἐπὶ τῷ λόγῳ διαταράχθη).

Der Dialogcharakter zeigt sich auch in dem *Wechselspiel* zwischen Gabriel und Maria. Auf eine Aktion folgt jeweils eine Reaktion. Diese Beobachtung kann als Kriterium für die Strukturierung dienen. De la Potterie gliedert den Abschnitt in drei Teile (unter Ausklammerung der Bewegungen des Engels am Beginn und am Schluss in VV 26-27.38b), wobei jeder Teil aus dem Schema Aktion–Reaktion zwischen Gabriel und Maria besteht.²⁵ Audet bezieht dieses Wechselspiel in seine Gliederung ein.²⁶

1. Sendung des Boten	26	A
2. Die Empfängerin	27	B
3. Gruß	28	C
4. Erste Reaktion	29	D
5. Erster Teil der Botschaft		E
du hast Gnade gefunden	30	E a
siehe du wirst gebären	31	E b
erste Beschreibung	32-33	E c
6. Zweite Reaktion	34	D'
7. Zweiter Teil der Botschaft		E'
der Geist wird kommen	35 a	E' a'
zweite Beschreibung	35 b	E' c'
siehe sie hat empfangen	36	E' b'
nichts ist unmöglich	37	F
8. Antwort Marias	38 a	B'
9. Weggang des Engels	38 b	A'

Der oben angesprochene Dialog wird hier nur auf die Elemente E und D angewendet und zeigt damit, dass eine Aktion Marias (genauer eine „Re-Aktion“) eine Antwort des Engels provoziert und beide zusammen die christologische Botschaft bilden. Des Weiteren sieht Audet eine konzentrische Struktur, in deren Mitte sich die Verkündigung Christi befindet. Jedoch ist diese nicht sehr deutlich zu erkennen. Audet selbst zeigt mit den Elementen C und F, dass nicht alles aufeinander bezogen werden kann. Im Zentrum wird die Abfolge von D und E wiederholt und nicht gespiegelt. Die Entsprechung zwischen B und B' scheint m. E. etwas weit hergeholt zu sein. Bis auf den Namen „Maria“ (der auch noch in VV 30.34 zu finden ist) fehlen wirkliche Verbindungselemente. Wenn man schon an der Konzentrik festhalten möchte, dann würde sich eine Modifikation dieses Modells in der Weise anbieten, dass man das erste und das letzte gesprochene Wort der Perikope (also V 28b mit V 38a) in Entsprechung setzt. Abgesehen davon,

²⁵ Teil 1: VV 28-29; Teil 2: VV 30-34; Teil 3: VV 35-38b; ausführliches Schaubild dieser Gliederung in I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère* 46.

²⁶ Vgl. L. LEGRAND, *L'Annonce à Marie* 50 [Übers. d. Verf.].

dass in beiden Versen der *κύριος* vorkommt, findet man auch jeweils einen Namen für Maria: einmal als Fremdbezeichnung aus dem Munde Gabriels und einmal als Eigenbezeichnung vonseiten Marias (Elemente B und B' = V 28b und V 38a). Das Element A müsste dann von V 26 bis V 28a gehen – solange dauert es auch, bis der Engel bei Maria angekommen ist.

Ein anderer Gliederungsversuch bringt uns sogleich zur Frage nach der Bestimmung der Gattung: nämlich jener, der die Perikope mit den atl. Geburtsankündigungen vergleicht. Hierfür werden zumeist die Geburtsankündigungen von Ismael (Gen 16,7-15), Isaak (Gen 17,15-22; 18,1-16) und Simson (Ri 13) herangezogen. Geburtsankündigungen im NT findet man im Traum Josephs (Mt 1,18-25) und in der Verkündigung Johannes' d. T. (Lk 1,5-25).²⁷ Beim Vergleich dieser Texte fallen Gemeinsamkeiten auf, die man zu einem Gattungsschema zu systematisieren versucht hat. Zumeist geht man von einem fünfstufigen Modell aus:²⁸

1. Erscheinung eines Engels oder Erscheinung Gottes
2. Furcht oder Niederwerfen des Visionärs
3. Die göttliche Botschaft:
 - a) Anrede des Visionärs mit Namen
 - b) eine Formel, die den Visionär charakterisiert
 - c) der Visionär wird gebeten, sich nicht zu fürchten
 - d) eine Frau ist schwanger oder wird schwanger werden
 - e) sie wird ein Kind gebären
 - f) der Name des Kindes wird genannt
 - g) Etymologie zum Namen
 - h) Zukunft des Kindes
4. Einwand des Visionärs, wie das geschehen kann bzw. Zeichenforderung
5. Zeichen

Dieses Schema – von Brown „Biblical Annunciation of Birth“ genannt –, wird aber in keinem der AT-Texte durchgehalten. Auch in Mt 1,18-25 und Lk 1,5-25 fehlen jeweils einige Elemente. Die Marienverkündigung scheint das Modell am vollkommensten auszufüllen. Es fehlt ihr lediglich die Etymologie zum Namen Jesu. So könnte man sich fragen, ob Lukas tatsächlich die atl. Geburtsankündigungen systematisiert und mit der Marienverkündigung eine besonders ausgeprägte Form der Geburtsankündigung kreiert hat oder ob Brown von einem Schema ausgeht, das es – zumindest in seiner Vollform – im AT gar nicht gibt. Tatsächlich bestehen zwischen den Referenzstellen große Unterschiede hinsichtlich ihrer Form. Das ist wohl vor allem auf die unterschiedliche Her-

²⁷ Auch die Engelrede zu den Hirten auf dem Feld (Lk 2,8-20) stellt eine Geburtsankündigung dar, wenn-
gleich sie von einer bereits erfolgten Geburt handelt.

²⁸ Vereinfachte Übersetzung aus R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 156.

kunft und Entstehungszeit zurückzuführen.²⁹ Dazu kommt, dass das Element 3c sich zwar in den NT-Stellen, aber nicht (wirklich) in den AT-Stellen finden lässt.³⁰

Größere Übereinstimmung und eine höhere Zahl an vergleichbaren AT-Texten findet man mit dem so genannten ABND-Schema,³¹ das Robert Neff vorgeschlagen hat. Dieses dreiteilige Schema entspricht den Elementen 3e, 3f und 3h aus Browns Modell. Bis auf Gen 18 passt diese Form auf alle von Brown angeführten Texte bzw. auch auf andere Stellen, wie 1 Kön 13,2; 1 Chr 22,9-10 und Jes 7,14-17 – jene Stelle, deren Nähe zur Verkündigungssperikope Marias umstritten ist (s. unten S. 32). Damit lassen sich zwar mehr und auch passendere Vergleichstexte finden, aber mit einem auf drei Elemente reduzierten Schema verringert man nicht nur die einschränkenden Kriterien, sondern auch die Verbindungspunkte. Man kann sich die Frage stellen, wie groß die Abhängigkeit zwischen Lk 1,26-38 und diesen AT-Stellen wirklich ist und wie viel das dann noch für die Interpretation zu bedeuten hat.

Die Bestimmung der Gattung als Geburtsankündigung im Stile des AT ist nicht ohne Folgen für das Verständnis der lukanischen Verkündigungserzählungen: Wenn Lukas einem bekannten Schema gefolgt ist, dann lässt das einzelne Elemente in einem neuen Licht erscheinen. Es heißt zunächst einmal, dass er nicht einfach ein Ereignisprotokoll der Offenbarung an Maria wiedergegeben hat (auch nicht dem Anspruch nach), sondern dass hier überlieferte Geschichte (egal ob von Lukas oder schon in seinen Quellen) in einer bestimmten Form erzählt wird und damit eine Deutung erfährt. Des Weiteren lassen sich Johannes d. T. und Jesus durch die Nähe ihrer Erzählungen zu den atl. Geburtsankündigungen in die Tradition der Heilsgeschichte Israels einfügen. Außergewöhnliche Umstände rund um die Geburt (im AT: Unfruchtbarkeit, Alter, Zeichen; im NT bei Jesus vor allem: die jungfräuliche Empfängnis) verstärken die besondere Stellung einer Person und das Wohlwollen Gottes, dessen sie sich erfreut. Dieter Zeller dazu: „Die Gattung der GA [Geburtsankündigung, *Anm. d. Verf.*] versucht aber, (...) die erfahrene Bedeutung großer Männer mit ihrer kontingenten Abkunft zu vermitteln.“³² Damit be-

²⁹ Zeller (D. ZELLER, Die Ankündigung der Geburt) versucht eine Geschichte der Gattung der Geburtsankündigung zu zeichnen, die – wenngleich unter dem Postulat einer Kontinuität und einem starken Einfluss auf die NT-Texte – die unterschiedlichen Ausprägungen und Einflüsse anderer Gattungen oder Kulturen (Heilsorakel, Heldensage, ägyptische Königsorakel, Hellenismus und haggadischer Midrasch) darstellt.

³⁰ Brown präsentiert Ri 13,23 als Element 3c (in Klammern gesetzt) für die Geburtsankündigung des Simson, womit er sagen will, dass „the substance of the step“ da ist, „... „but in an unusual form.“; R. E. BROWN, The Birth of the Messiah 156. In Ri 13,23 geht es darum, dass der zukünftige Vater Simsons, Manoach, seine Frau *nach* der Erscheinung mit einer nüchternen Argumentation beruhigen will, weil diese sich Sorgen macht, Gott gesehen und ihn damit erzürnt zu haben. Das ist allerdings weit entfernt vom *imperativischen* μή φοβού aus dem Munde *des Engels* in Lk 1,13.30 und Mt 1,20.

³¹ AB: the announcement of birth introduced by the particle *hinnēh*; N: the designation of the name; D: the specification of the child's identity; zu finden bei E. W. CONRAD, The Annunciation of Birth 657.

³² D. ZELLER, Die Ankündigung der Geburt 45.

kommt die Botschaft Vorrang vor narrativen Details. Es geht weniger darum, ob die Erzählung mit ihren Figuren und Abläufen als solche Sinn macht, sondern ob die Botschaft den Leser erreicht. Im Dialog zwischen Gabriel und Maria ginge es dann nicht mehr so sehr darum, dass Maria versteht, sondern *der Leser* (vgl. dazu die Hermeneutik der Marienfrage S. 36). Ob daraus aber gefolgert werden muss, dass der erzählerische Rahmen quasi bedeutungslos ist und die Adressaten der Engelsbotschaft gar „auswechselbar“³³ sind, ist zu hinterfragen.

Einige Exegeten haben für die Verkündigung Jesu die Gattung der Berufungserzählung vorgeschlagen. Besonders Audet und Stock haben dies unter Heranziehung der Berufungserzählung des Gideon in Ri 6,11-24 getan. Zunächst unterscheidet sich eine Berufungserzählung im AT nicht viel vom fünfstufigen Modell (Erscheinung, Verwirrung, Ankündigung, Einwand, Zeichen). Sowohl bei der Erzählung einer Geburtsankündigung als auch bei der Erzählung einer Berufung handelt es sich eben um eine Ankündigung, deren Unterschied im angekündigten Inhalt liegt. Einige Gemeinsamkeiten zwischen Ri 6,12-24 und Lk 1,26-38 werden ins Treffen geführt.³⁴ Besonders fällt die Ähnlichkeit der beiden „Begrüßungen“ auf:

Ri 6,12: Κύριος μετὰ σοῦ, δυνατὸς τῇ ἰσχύϊ

Lk 1,28: *χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ*

Bei Gideon finden sich zwei Elemente (Beistandsformel, Namensgebung), bei Maria drei (Gruß, Namensgebung, Beistandsformel). Beide werden nicht mit ihrem eigentlichen Namen angesprochen, sondern bekommen in gewisser Weise einen neuen Namen, der schon mit der folgenden Sendung zu tun hat, oder sie gar vorwegnimmt.³⁵ Die Beistandsformel findet sich auch noch in anderen Berufungserzählungen, allerdings nicht in

³³ Ebd. 44: „Darin ist die Botschaft die Hauptsache, die Adressaten sind auswechselbar. Nicht die Eltern werden aufgeklärt, sondern die Hörer und Leser.“

³⁴ Die Grundstruktur, die Erscheinung eines Engels, der Auftrag, der Einwand mit Hinweis auf die eigene Unfähigkeit, das Zeichen. Für das Element der Angst/Verwirrung scheint es in Ri 6 kein deutliches Äquivalent zu geben. Ist es 6,22-24 (der Schrecken *nach* der Erscheinung des Engels, selbigen gesehen zu haben) oder 6,13 (Gideon klagt über die Not des Volkes)? Beides scheint nicht recht zu passen. Für Stock sind Lk 1,29 und Ri 6,13 jeweils Reaktionen, zwar unterschiedliche, aber sie beziehen sich auf das vom Engel zuvor Gesagte (vgl. K. STOCK, Die Berufung Marias 462). Audet geht hierbei davon aus, dass der narrative Kontext eine wichtige Rolle spielt. Bei Gideon ist es die Bedrohung durch die Midianiter, bei Maria die Sehnsucht des Volkes nach dem Messias. Beide werden durch die Anrede des Engels zu einer Reaktion provoziert, weil die würdigenden Titel, die Beistandszusage, (die messianische Freude bei Maria), die ihnen vom Engel zugesagt werden, zu ihrer gegenwärtigen Situation in Spannung stehen. Während Gideon sogleich kritisch zurückfragt, bedenkt Maria schweigend (vgl. J.-P. AUDET, L'Annonce à Marie 364). Der Versuch, diese beiden Verse in eine Entsprechung zu bringen, scheint mir nicht besonders geglückt zu sein: Audet postuliert für beide Fälle eine *Gemeinsamkeit* (nämlich die jeweilige Notsituation), um das *Gemeinsame* der Reaktionen Gideons und Marias herauszustreichen.

³⁵ Bei Gideon ist es die Rettung Israels aus der Hand der Midianiter (Stichwortverbindung zw. 1,12 und 1,14 mittels ἰσχύς), bei Maria hat es – wie später zu zeigen ist – mit der Gnade der Messiasmutterschaft zu tun.

derselben Formulierung und nicht am Beginn, sondern in der Antwort auf den Einwand (Ex 3,12; Jer 1,8).

Es gibt auch Differenzen zwischen Ri 6,11-24 und Lk 1,26-38: Maria bittet um kein Zeichen und der Hinweis auf die Schwangerschaft Elisabets unterscheidet sich doch von der ausführlichen Beschreibung des Zeichens und seinen magischen Zügen bei Gideon. Die Zustimmung Marias (V 38) und das $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ (V 30) finden keine Entsprechung in Ri 6. Schließlich ist der Inhalt des Auftrags verschieden (Kriegsführung und Mutterschaft), wenngleich man in der Rettung des Volkes einen Vergleichspunkt sehen darf.

Wie eng man auch immer die beiden Texte zusammensehen möchte, es zeigt sich, dass die Verkündigung Jesu auffällige Merkmale einer Berufungserzählung hat. Das $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ findet sich, wie schon gesagt, in keiner atl. Geburtsankündigung.³⁶ Die auffällige Zustimmungsformel Marias (V 38) findet keine Entsprechung in den Geburtsankündigungen (diese enden zumeist mit der Konstatierung ihrer Erfüllung).³⁷ Eine explizite Einwilligung findet man ebenso nicht in den AT-Berufungserzählungen, jedoch eine implizite Zustimmung durch die Ausführung des Auftrags. Insofern bekommt ein wichtiges Element jeder Berufung bei der Marienverkündigung einen expliziten Ausdruck. In V 30 wird Maria zugesagt, dass sie bei Gott Gnade gefunden hat. Das sagt die Bibel sonst nur über Noah, Mose und David³⁸ – drei große Gestalten, die nicht nur einfach Empfänger einer Botschaft sind, sondern zu von Gott befähigten und gesandten Akteuren der Heilsgeschichte gemacht werden, kurz: Sie sind Berufene.

Wenn 1,26-38 eine Berufungserzählung ist, wie ist dann die Perikope 1,5-25 zu bestimmen, der ja eine große Ähnlichkeit zugesprochen wird (s. oben S. 5, das Diptychon als Strukturmerkmal für Lk 1-2)? Neben den zahlreichen Parallelen gibt es auch einige

³⁶ Umso auffälliger ist das Vorkommen des $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ in den drei ntl. Geburtsankündigungen (Lk 1 und Mt 1). Edgar W. Conrad hat nach der Funktion dieser Formel in diesen Texten gefragt. Seine These lautet, dass diese Formel nicht nur zur Milderung der Angst vor dem Numinosen dient, sondern auch zur Milderung jener Sorgen, die mit der Geburt eines Kindes verbunden sind: Angst vor der Heirat mit einer bereits schwangeren Frau (Mt 1), Angst vor Kinderlosigkeit (Lk 1,5-25), Angst über die eigene Rolle bei einer übernatürlichen Geburt (Lk 1,26-38). Die Begründung dafür, dass das $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ eine Bedeutungsnuance in Richtung Nachkommenschaft enthält, sieht er in einer Beeinflussung der NT-Texte aus jenen Stellen im AT, in denen das $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ in Verbindung mit dem Wort ‚zara‘ (Nachkommenschaft) steht: Gen 15,1-6; 26,24; Jer 30,10-11; 46,27-28 (vgl. E. W. CONRAD, The Annunciation of Birth 659-662). Obwohl das $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ eben *kein* Strukturmerkmal der Geburtsankündigung darstellt, könnte man mit der These Conrads darin dennoch ein Argument in Richtung Geburtsankündigung für die Gattungsbestimmung von Lk 1,26-38 sehen.

³⁷ Deshalb fehlt sie auch im 5-Stufen-Modell für biblische Geburtsankündigungen. V 38 gehört aber zur Verkündigungssperikope dazu, der Engel wartet quasi die Antwort Marias ab, bevor er die Jungfrau verlässt. Wer das Schema der Geburtsankündigung an Lk 1,26-38 heranträgt, sieht sich mit dem nicht dazu passenden V 38 konfrontiert.

³⁸ Noah: Gen 6,8; Mose: Ex 33,17; David indirekt in Apg 7,46. ‚Gnade finden‘ kommt noch öfters vor, aber nicht als Feststellung oder Zuspruch in Bezug auf Gott. In Gen 18,3 ist es als Kondition in einer Bitte Abrahams formuliert.

bemerkenswerte Unterschiede. Durch den Umstand der Kinderlosigkeit steht die Zacharias-Perikope den AT-Geburtsankündigungen näher³⁹ als die Marienperikope, in der Unfruchtbarkeit keine Rolle spielt. Der Figur des Zacharias scheint weniger stark im Fokus zu stehen als Maria. Und das hängt nicht nur mit der Unterordnung Johannes' unter Jesus oder mit dem Unglauben Zacharias' zusammen. Zacharias erhält keinen würdigenden Gruß und keine Beistands- oder Gnadenzusage wie Maria. Es gibt keine Zustimmung, jedoch eine Konstatierung der Schwangerschaft. Diese berührt naturgemäß vielmehr seine Frau, die am Schluss in den Vordergrund tritt, die Handlung übernimmt und das Wort ergreift, während Zacharias ins Schweigen versinkt und fürs Erste hinter Elisabet zurücktritt. Maria hingegen ist in Lk 1,26-38 durchwegs präsent. Ihr Verlobter Joseph tritt nie in die Handlung ein, sondern bleibt lediglich ein für die Beschreibung von Maria und Jesus notwendiger Einschub. Ó Fearghail hat daher die Erzählung der Verkündigung Johannes' d. T. als Wundergeschichte bestimmt bzw. als „story of a miraculous conception through divine intervention“.⁴⁰ Die Rede von der Gebetserhörung (1,13), das Vorhandensein einer Wunderkonstatierung und einer Akklamation (durch Elisabet) stützen diese Bestimmung.

Lk 1,26-38 setzt sich also trotz der vielen Verbindungen und der unmittelbaren Abfolge deutlich von der vorhergehenden Perikope ab. Es handelt sich m. E. bei Verkündigungsszene trotz der Ambivalenzen um die Berufungserzählung Marias.⁴¹ An die Stelle des Auftrags wird die Geburtsankündigung gesetzt. Marias Aufgabe ist es, Mutter des Messias zu sein. Das hat Folgen für das lk Marienbild. In einer Berufungserzählung steht der Berufene im Mittelpunkt. Nicht nur Gott, sondern auch der Erzähler und in weiterer Folge die Leser interessieren sich für den Empfänger des göttlichen Auftrags, weil das Schicksal des Volkes bzw. des literarischen Werkes von seiner Mitwirkung abhängt. Natürlich liegt die Besonderheit der Berufung Marias in der Empfängnis des göttlichen Messias, um den es in Lk 1,26-38 primär geht – wie überhaupt das ganze Evangelium christozentrisch geprägt ist. Doch ein besonderes Interesse an Maria und eine Hervorhebung ihrer Bedeutung im göttlichen Heilshandeln lassen sich nicht zuletzt durch den Vergleich mit Zacharias erkennen.

³⁹ Eine besonders große Nähe gibt es zu Abraham und Sara – dem einzigen Paar im AT, bei dem – wie in Lk 1,5-25 – neben der Unfruchtbarkeit Saras auch das fortgeschrittene Alter als Verhinderungsgrund für *beide* angegeben wird; vgl. Gen 18,11.

⁴⁰ F. Ó FEARGHAIL, *The Literary Forms* 329.

⁴¹ D. ZELLER, *Die Ankündigung der Geburt* 46 und R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 296: „Geburtsankündigung“; J.-P. AUDET, *L'Annonce à Marie* 372: „Berufungserzählung nach dem Vorbild von Ri 6,11-24“; K. STOCK, *Die Berufung Marias* 465: „Berufung Marias zur Mutterschaft für Jesus“; L. LEGRAND, *L'Annonce à Marie* 134: „Geburtsankündigung mit apokalyptischen Zügen“; I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère* 45: „eine ‚Mischform‘ mit dem Akzent in Richtung Berufung Marias“.

2.3.3 Kursorische Einzelauslegung

a) V 26

Die Zeitangabe („sechster Monat“) und die auftretende Figur („Gabriel“) verbinden die Perikope mit der vorangegangenen Verkündigungserzählung. Mit dem Auftreten Gabriels am Beginn werden aber nicht nur Parallelität, sondern auch starke Unterschiede erzeugt: Maria und Joseph werden nicht vorgestellt und Maria muss nicht zum Ort der Verkündigung gehen bevor Gabriel erscheint. Hier eröffnet das Kommen Gabriels (das bei Maria tatsächlich ein Kommen [εἰσερχομαι in V 27] und kein Erscheinen [ὤφθη in 1,11] ist) die Verkündigungserzählung. Der Erzengel kommt nach Nazareth in Galiläa. Beide Ortsnamen sind negativ konnotiert bzw. steht die Bedeutungslosigkeit dieser Orte in Spannung zur Würde, die man Jesus zuschreibt.⁴² Der Kontrast ergibt sich aber schon im Blick auf Zacharias: Gabriel erscheint dort an einem besonders exklusiven Ort, im „Heiligen“ des Jerusalemer Tempels. Nazareth⁴³ hingegen findet sich nirgends im AT. Im NT kommt es nur in den Evv und in Apg 10,38 vor, besonders konzentriert in Lk 1-2 (4 Mal). Die erste außerbiblische Erwähnung des Ortes Nazareth findet man erst für das 3. Jh. n. Chr. Archäologische Ausgrabungen belegen eine durchgängige Besiedelung seit 900 v. Chr., der aber alle Merkmale einer Stadt fehlten (der Begriff πόλις ist nicht passend, doch er wird bei Lk ebenso für Bethlehem [2,4.11] und Kafarnaum [4,31] verwendet).

b) V 27

παρθένος: Gabriel wird zu einer *παρθένος* gesandt. Die Bedeutung dieses Begriffs ist nicht einfach zu klären. Geht es hier in einem allgemeinen Sinn um eine junge Frau oder in einem engeren Sinn um den Zustand der Jungfräulichkeit oder um beides? Im profanen Griechisch bedeutet *παρθένος* zunächst eine in der Reife stehende, junge weibliche Person. Die Unberührtheit ist dabei zumeist implizit enthalten, aber nicht die primäre Bedeutung. Eine Fokussierung des Begriffs auf das *unberührte* Mädchen findet sich etwa bei Aristophanes oder Xenophon.⁴⁴

In der LXX ist *παρθένος* zumeist die Übersetzung von בְּתוּלָה, welches eine Jungfrau mit Betonung der Jungfräulichkeit meint. Jedoch kann dort *παρθένος* auch im allgemeinen Sinn verwendet sein, also für „Mädchen“, wie etwa in Dtn 32,25 oder Ez 9,6. Zweimal (Gen 24,43; Jes 7,14) übersetzt es das Wort עַלְמָה, das für „junge Frau“ steht, aber die Jungfräulichkeit nicht notwendigerweise miteinschließt. In Gen 34,3 wird sogar Dina

⁴² Vgl. Joh 1,46: „Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?“; Joh 7,41: „Der Christus kommt doch nicht aus Galiläa?“; vgl. auch Joh 7,52.

⁴³ Es existieren unterschiedliche Schreibweisen: Ναζαρέθ, Ναζαρέδ oder Ναζαρά (Lk 4,16).

⁴⁴ Vgl. G. DELLING, *παρθένος* 825.

kurz nach ihrer Vergewaltigung als παρθένος bezeichnet.⁴⁵ Demgegenüber findet man aber auch eine stärkere Betonung des Zustands der Jungfräulichkeit an Stellen, in denen diese eine Rolle spielt: Dtn 22,23-28; Ri 19,24; 21,11-12; Lev 21,13-14; Ez 44,22. Wenn Länder oder Städte als παρθένοι bezeichnet werden, kann der Zustand des Unbezwungenseins mitschwingen: Jes 47,1; 37,22; Am 5,2.

Daraus ergibt sich, dass der Begriff παρθένος in der LXX nicht eindeutig bestimmbar ist. Er kann sowohl die junge als auch die unberührte Frau meinen. Jes 7,14 LXX gibt die Möglichkeit, die junge Frau als Jungfrau im engeren Sinn zu interpretieren. Jedoch ist es unwahrscheinlich, dass hier schon eine jungfräuliche Empfängnis intendiert war.

Im NT findet sich παρθένος im Gleichnis mit den zehn Jungfrauen (Mt 25,1-13) und bei den vier Töchtern des Philippus (Apg 21,9) im allgemeinen Sinn. Für Paulus legt sich in 1 Kor 7 der engere Sinn nahe. In Offb 14,4 steht der Begriff wie im AT im Bezug zu Götzendienst. Ansonsten wird er nur noch für Maria verwendet – in Mt 1,23 und zweimal im vorliegenden V 27. Die Frage, wie Lk diesen nicht ganz eindeutig festgelegten Ausdruck in Bezug auf Maria versteht, kann im Blick auf die gesamte Perikope (bes. V 34) beleuchtet werden. Geht es für Lk im Weiteren gar nicht um eine jungfräuliche Empfängnis (wie Fitzmyer behauptet⁴⁶), dann wird hier an nicht mehr als an eine junge Frau im Heiratsalter gedacht sein. Mit der Annahme der wunderbaren Empfängnis bekommt aber die zweifache Vorstellung als παρθένος in V 27 eine wichtige Bedeutung als Aussage über ihre Jungfräulichkeit.⁴⁷

μνηστευθείσης: Maria ist verlobt.⁴⁸ Hierbei ist zu beachten, was die damalige jüdische Praxis unter einer Verlobung verstand: Mit der Verlobung war die Ehe rechtlich bereits

⁴⁵ Im Hebräischen steht hier נַעֲרָה – „junge Frau“ –, das in der LXX zumeist mit νεᾱνίς – ebenfalls „junge Frau“ – übersetzt wird.

⁴⁶ Vgl. J. A. FITZMYER, To advance the Gospel 57-58.

⁴⁷ Dodd und Carmignac diskutieren in kontroverser Weise, ob der Sinn der virgo intacta schon in V 27 oder erst in V 34 gegeben ist (vgl. C. H. DODD, New Testament Translation Problems und J. CARMIGNAC, The Meaning of Parthenos): Ersterer sieht in der Benutzung des Wortes παρθένος mit Hinweis auf seine Mehrdeutigkeit eine nur allgemeine Qualifizierung Marias als junge Frau, welche dann in V 34 mit einem – seiner Meinung nach – perfektischen „ich habe keinen Mann *erkannt*“ spezifiziert wird und so eine „dramatische Steigerung“ erhält: Maria ist also *auch* eine *unberührte* Jungfrau. Demgegenüber geht Carmignac schon für V 27 von einer Jungfrau im engeren Sinn und einem präsentischen Verständnis der Marienfrage aus. Die dramatische Steigerung bestünde demnach darin, dass Maria zunächst als unberührte Jungfrau präsentiert wird und dann ihre Absicht kundtut, das auch bleiben zu wollen (z. Thema Jungfräulichkeitsgelübde s. S. 38).

⁴⁸ Henze kritisiert die Übersetzung „verlobt“ mit dem Hinweis auf die lange Tradition, in der man μνηστεύω im Sinne von „vermählt“ oder „angetraut“ verstanden hat. Es sei „höchst unehrenvoll für alle drei Personen der Heiligen Familie“ gewesen, wenn Joseph und Maria die Vermählung bereits mit einem Kind hätten vollziehen müssen und so niemand mehr außer ihnen beiden an die Unversehrtheit der Braut glauben konnte (vgl. C. M. HENZE, Verlobte oder Vermählte 310). Dagegen spricht, wie selbst Henze festgestellt hat, dass nicht der für „heiraten“ eindeutige Begriff γαμέω verwendet wird. Dazu kommt noch die Qualifizierung Marias als παρθένος. Henze meint jedoch, dass Maria und Joseph schon von vornherein eine „jungfräuliche Ehe“ eingegangen wären, wofür es aber keinerlei Anhalt im Text gibt.

völlig abgeschlossen. Die verlobte Braut galt schon als Frau ihres Bräutigams, „... sie kann Witwe werden, sie ist zur Leviratehe verpflichtet, sie wird durch Scheidebrief entlassen, sie fordert als Witwe oder Geschiedene ihre K^cthubba [Geldsumme, die der Frau beim Tod des Mannes oder bei einer Scheidung zustand, *Anm. d. Verf.*] ein, genau wie eine verheiratete Frau; wie diese wird sie auch bestraft wegen Ehebruchs.“⁴⁹ Das Verlobungsalter lag für Männer zwischen dem 18. und dem 24. Lebensjahr, für Frauen zwischen zwölf und zwölfteinhalb Jahren.⁵⁰ Auch nach der Verlobung stand die Braut unter der Obhut ihres Vaters. Was noch fehlte, war die Brautnahme bzw. Heimführung der Braut: „Einige Zeit nach der Verlobung forderte der Bräutigam die Braut zur Übersiedlung in sein Haus, dh. zur Hochzeit auf. Von dieser Aufforderung an gewährte man einer Jungfrau noch 12 Monate im elterlichen Hause zur Besorgung ihrer Aussteuer, einer Witwe stand nur die Frist eines Monats zu; doch ist diese Vorschrift kaum bindend gewesen.“⁵¹

Maria befindet sich in genau dieser Zeit zwischen Verlobung und Heimführung.⁵² Doch über die Dauer dieses Zustands lässt sich durch die oben erwähnte willkürliche Praxis und das Fehlen einer Angabe über die Heimführung Marias in Lk nichts sagen.

ἐξ οἴκου Δαυὶδ: Von Zacharias und Elisabet erfahren wir in 1,5-7 etwas über ihre Abstammung und ihr bisheriges Leben. Das mag das Interesse an der Herkunft Marias erhöhen. Das Protevangelium Jacobi weiß von einer davidischen Abstammung Marias (ProtevJak 10,3). Einen Anhaltspunkt im Text sahen Origenes und Chrysostomus. Das ἐξ οἴκου Δαυὶδ würde sich nach Ersterem auf Maria, nach Zweiterem auf Maria und Joseph beziehen. Doch das ist nicht sehr wahrscheinlich. Zunächst aus einem inhaltlichen Grund: Joseph wird primär wegen der Davidsherkunft in den Satz eingebaut, welche für V 32 und die Legitimierung Jesu als Messias bedeutsam ist. Mt 1 versucht ebenso die Davidsohnschaft Jesu auszuweisen. Dies geschieht dort ebenfalls nicht über Maria, sondern über Joseph (vgl. dazu auch den Lk Stammbaum Jesu in 3,23-38 und die weitere Notiz über die Davidherkunft Josephs in 2,4). Für das jüdische Denken ist die väterliche Abstammung entscheidend.⁵³ Des Weiteren zeigt auch die Formulierung von V 27, dass das ἐξ οἴκου Δαυὶδ nicht auf Maria, sondern auf Joseph bezogen ist: Würde die Einfügung des Verlobten schon beim Namen „Joseph“ enden und sich das Folgende auf Maria beziehen (also: „zu einer Jungfrau, *verlobt mit dem Mann namens Joseph*, aus

⁴⁹ H. STRACK/P. BILLERBECK, Kommentar 393.

⁵⁰ Vgl. ebd. 373-374.

⁵¹ Ebd. 394.

⁵² Bei Mt 1,18 (auch hier findet sich μνηστεύω) ist es eindeutig, dass die Heimführung noch aussteht („ehe sie zusammengekommen waren“), bei Lk scheint es implizit ebenso zu sein: Sie ist παρθένα. Von einer Heimführung erfahren wir bei Lk nichts.

⁵³ Für die heidnischen Schriftsteller wäre die biologische Davidabstammung durch Maria wohl verständlicher gewesen als eine bloß rechtliche durch den Ziehvater.

dem Hause Davids ...“), dann müsste man Maria nicht nochmals mit παρθένος als Subjekt einführen, sondern könnte einfach τὸ ὄνομα αὐτῆς Μαριάμ schreiben.⁵⁴

Μαριάμ: Neben der Mutter Jesu tragen noch sechs weitere Frauen im NT diesen Namen.⁵⁵ Bisweilen tritt auch die Schreibweise Μαρία auf, jedoch nicht für die Gottesmutter (abgesehen von einer Textvariante für 2,19). Μαριάμ ist die Transkription des hebr. Namens Mirjam (מִרְיָם), der Schwester Moses. Für die Bedeutung dieses Namens gibt es keine zufriedenstellende Erklärung.⁵⁶

c) V 28

V 28a: Nazareth ist jener Ort, an den Gabriel geschickt wird, um Maria die Geburt Jesu zu verkünden. Es gibt keine explizite Angabe über den Wohnort Marias, aber das Kommen des Engels *bei ihr* (πρὸς αὐτήν) kann als Hinweis dafür gelten, dass Nazareth zumindest in diesem Moment ihr Zuhause ist.

V 28b: χαῖρε: Ist der Imp. Präsens Sing. von χαίρω, und bedeutet „sich freuen“, „fröhlich/glücklich sein“. Als Imp. bzw. Inf. (χαῖρε bzw. χαίρετε und χαίρειν) wird es in der Antike oftmals als Gruß verwendet und verstanden. Die Mehrdeutigkeit dieses Wortes hat zu einer langen Diskussion geführt. Was will der Engel damit (über) Maria sagen?

Χαῖρε als Anspielung auf jene AT-Stellen, die die Tochter Zion zur Freude aufrufen, bes. Zef 3 (Laurentin): Laurentin steht auf Basis des Paradigmas Lyonnets.⁵⁷ Zef 3,14; Sach 9,9 und Joël 2,21 haben zusammen mit den unmittelbar anschließenden Versen folgende gemeinsamen Merkmale: (1) Sie sind an die Tochter Zion gerichtet (bei Joël an das Land Israel [γῆ]). (2) Es geht jeweils um die messianische Freude. (3) Sie enthalten ein Element der Beschwichtigung der Angst (außer Sach 9). (4) Der Inhalt der Botschaft ist: JHWH kommt nach Zion, um dort als König und Retter zu wohnen (außer Joël 2).

⁵⁴ Vgl. H. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu 85.

⁵⁵ Maria v. Magdala, die Mutter des Jakobus, die des Klopas (Joh 19,25), die Schwester Martas, die Mutter des Johannes Markus (Apg 12,12) und eine Maria in Röm 16,6).

⁵⁶ Görg bringt einige etymologische Erklärungen („Geschenk [Gottes]“, oder „Geliebte [Gottes]“), die aber im Bereich des Spekultativen bleiben; (vgl. M. GÖRG, Mirjam).

⁵⁷ Lyonnet stellt 1939 in einem Artikel eine These auf, die später breite Rezeption gefunden hat: Der Engelgruß χαῖρε sei demnach ein Aufruf zur Freude, mit dem Lukas auf vier Stellen (Zef 3,14; Sach 9,9; Joël 2,21; Kgl 4,21) in LXX anspielt, die das χαίρω ebenfalls im Imp. Sing. enthalten (insgesamt findet man χαῖρε nur sechs Mal in LXX, die anderen beiden Stellen bringen es in verneinter Form mit μή). Bis auf Kgl 4,21 wird jedes Mal (explizit oder implizit) die Tochter Zion zur Freude aufgerufen. Lk 1-2 fällt durch seinen LXX-Stil auf. Doch weder die LXX noch Lk verwenden sonst χαῖρε um einen Gruß auszudrücken. Wie in Lk 10,35 und 24,36 hätte der Engel vielmehr mit εἰρήνῃ grüßen müssen; (vgl. S. LYONNET, Χαῖρε κεχαριτωμένη).

Besonders viele Berührungspunkte gibt es nach Laurentin zwischen Lk 1,28-33 und Zef 3,15-17.⁵⁸ Unter den angeführten Verbindungen sieht er vor allem in dem für ihn auffälligen ἐν γαστρὶ aus V 31 einen Hinweis. Das ἰδοὺ συλλήμῃ müsste eigentlich reichen, um die Empfängnis zu verkünden, das ἐν γαστρὶ sei also redundant. Das ἐν τῇ κοιλίᾳ in Lk 2,21 sei ebenfalls überflüssig und spiele daher die besondere Formulierung in V 31 an. Für das ἐν γαστρὶ in V 31 findet Laurentin eine Erklärung in einer Korrespondenz zum ἐν μέσῳ σου in Zef 3,15 bzw. zum ἐν σοί in Zef 3,17. Beide Male ist JHWH in der Mitte seines Volkes, beide Male formuliert es die Hebr. Bibel mit כְּקִרְבִּיךָ – wörtlich „in deiner Mitte“, „deinem Innersten“. קִרְבִּי kann auch für die Eingeweide stehen, in Gen 25,22 für den Mutterschoß. Der Autor von Zef 3 habe nach Laurentin nicht an einen Mutterschoß gedacht. „Aber für den Autor des Verkündigungsberichts, der eine Gleichsetzung der jungfräulichen Empfängnis im Schoß Marias mit dem Wohnen Jahwes in der Tochter Zion beabsichtigte, gewann dieses Wort einen sehr konkreten und bildhaften Gehalt.“⁵⁹

Χαῖρε als „gewöhnlicher“ Gruß (Brown): Brown weist die Thesen Lyonnets und Laurentins zurück, deren Grundannahme es ist, dass sich das χαῖρε in V 28 nicht aus dem Kontext erklären lässt und daher mit einer bestimmten Intention verbunden sein müsse. Auch in Apg 15,23 und 23,26 findet sich χαίρω (in der Form χαίρειν) als Gruß. Das wurde mit dem Hinweis versehen, dass es sich jeweils um griechische Briefe handle, die Lk übernahm. Doch nach Brown könne man genauso auch bei der Verwendung des semitischen εἰρήνῃ in Lk 10,5 und 24,36 von einer Quelle ausgehen, die Lk übernimmt, dh. man könnte auch die Bedeutung dieser Stellen relativieren. Lk kannte sicher die Bedeutung des griechischen sowie des semitischen Grußes. Um Lk eine bewusste Setzung des χαῖρε in V 28 zu messen zu können, müsse man postulieren, dass es für V 28 eine Quelle gab, die ursprünglich εἰρήνῃ enthielt. Das ist jedoch nicht sicher und darüber hinaus müsse man davon ausgehen, dass V 28 ohnehin aus seiner Feder stamme.

Des Weiteren wirft Brown einen Blick auf den Befund der LXX. Von ca. 80 Vorkommnissen des χαίρω beziehe sich ein Viertel auf eine Freude, die auf Gottes rettendes Handeln, eine Ankündigung oder Verheißung reagiert.⁶⁰ Doch nur vier Stellen enthalten χαίρω im Imp. Präsens Sing. Darunter befindet sich Klgl 4,21, das wegen seiner ironischen Aussageweise keine Freude verspricht. Brown hinterfragt die Annäherung zwischen V 28 und Zef 3,14-17. So könne man Zef 3,15 (βασιλεὺς Ἰσραὴλ κύριος ἐν μέσῳ

⁵⁸ Laurentin hat eine Synopse zwischen den beiden Perikopen erstellt, die die Parallelen und Entsprechungen zeigt: vgl. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie* 67.

⁵⁹ Ebd. 70: „Mais pour l’auteur du récit de l’Annonciation, qui poursuivait une assimilation entre la conception virginale de Marie et la résidence de Yahweh en la Fille de Sion, ce mot prenait toute sa valeur concrète et imagée.“ [Übers. in: R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie* 81].

⁶⁰ Vgl. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 322-323.

σου) nicht mit der Beistandsformel in V 28 (ὁ κύριος μετὰ σοῦ) in Entsprechung setzen. Ersteres drückt die Verheißung aus, JHWH werde unter seinem Volk wohnen. Zweiteres ist ein Gruß wie in Rut 2,4. Besonders entschieden weist Brown eine Verbindung zwischen V 31 (ἐν γαστρὶ) und Zef 3,15.17 (zweimal בְּקִרְבִּי) zurück. Zwar könne קָרַב auch wie in Gen 25,22 für den Mutterschoß stehen, doch der Begriff umfasse noch viele andere innere Organe, auch die von Tieren. Nie werde beim Empfangen eines Kindes in LXX das Wort קָרַב verwendet. Eine Entsprechung von γαστρὶ und קָרַב sei daher nicht gegeben.⁶¹

Wenn Lk auf eine der oben genannten drei LXX-Stellen hätte anspielen wollen, dann hätte er es deutlicher anzeigen müssen, umso mehr er für griechisch sprechende Heidenchristen schrieb. Diese verstanden unter χαῖρε in erster Linie einen Gruß. Mitunter tritt das χαῖρε in drei LXX-Stellen mit dem Partikel σφόδρα und/oder mit dem Verb εὐφραίνω auf. Wenn Lk in V 28 einen Aufruf zur Freude ausdrücken hätte wollen, dann hätte er es so deutlich wie in 15,32 tun können.⁶² V 28 sei also als Gruß aufzufassen, so wie es die lat. Vulgata, die syr. Peschitta und offensichtlich Lk selbst in V 29 (ἁσπασμός) verstanden haben.

Χαῖρε als feierlicher Gruß, der einen Aufruf zur Freude enthält (Strobel): Auch Strobel geht für V 28 von einem Gruß aus. Die Ansicht, dass Lk im Vergleich mit den anderen Evv das χαῖρε als Grußwort in seinem Evangelium geradezu vermeiden wollte,⁶³ weist er zurück mit dem Hinweis, dass Lk längere Stellen übergangen hat und dies aus anderen Gründen als der Vermeidung dieses Grußes.

Strobel analysiert das Grußwort χαῖρε (χαίρειν bzw. χαίρετε): Χαῖρε als Grußwort ist schon in der ältesten griechischen Literatur zu finden (Homer, Euripides). Es galt in der antiken Welt jedoch bald als abgegriffen und zu banal, sodass schon Platon nach Alternativen suchte.⁶⁴ Es enthält – ebenso wie das in Briefformeln gebräuchliche χαίρειν – den Wunsch, dass es beim Gegrüßten Freude geben möge.⁶⁵ Doch als abgegriffenes Grußwort hat es sonst keinen tieferen Bedeutungsinhalt.

Χαῖρε wurde zum besonderen Morgengruß und das scheint sich aus der ursprünglicheren Verwendung als Gruß der Sonne bzw. des Lichtes herzuleiten. So ließe sich auch die Verwendung beim antiken abendlichen Lichtgruß erklären. Das χαῖρε konnte also

⁶¹ Vgl. ebd. 325.

⁶² Vgl. R.E. BROWN, *Mary in the New Testament* 132.

⁶³ Χαῖρε findet sich als Grußwort in den anderen drei Evv: Mt 26,49; 28,9; 27,29; Mk 15,18; Joh 19,3, aber nicht im Lk Doppelwerk – von Apg 15,23; 23,26 abgesehen.

⁶⁴ Vgl. A. STROBEL, *Der Gruß an Maria* 96.

⁶⁵ Strobel weist auf die Differenzierung hin, dass hier nicht gewünscht wird, sich zu freuen, sondern dass die Freude schon bestehen möge. Der Gruß ist daher nicht effektiv, sondern explikativ gemeint (vgl. ebd. 93-94).

neben dem banalen auch einen besonderen, feierlichen Charakter haben und zeigt damit seine starke Ambivalenz: „Der Betrachter des griechischen Grußes steht hier vor einem Phänomen, das keineswegs vom Gruß im allgemeinen – etwa vom lat. *vale* und *ave* – gilt. Es ist augenscheinlich weit mehr das griech. χαῖρε, das von Fall zu Fall ebensosehr nichtssagende Flachheit, wie auch sinnreiche Tiefe zum Ausdruck bringen konnte.“⁶⁶ Die Tiefe dieses Wortes entfaltete sich besonders dann, wenn der mit χαῖρε Grüßende eine Freudenbotschaft (wie zB. eine Siegesmeldung) überbrachte. Strobel sieht in der Ankündigung der Geburt des Messias in VV 32-33 Anleihen aus der hellenistischen Literatur und folgert daraus: „Das χαῖρε des Engels ist von dieser Prämisse her Gruß in außerordentlicher Situation und als solcher feierlicher Gruß (wenn auch nicht unbedingt: Heilsgruß).“⁶⁷ In dieser Feierlichkeit kann das abgegriffene Grußwort mitschwingende Bedeutungen bekommen. Strobel nimmt einen Text von Homer zum Vergleich, in dem die Jungfrau Tyro von Poseidon geschwängert wird. Den Vergleichspunkt für Lk 1,26-38 sieht er weniger in der wunderhaften Zeugung als vielmehr in der „hochgestimmten Situation“, in welcher der Tyro mit den Worten „χαίρε, γύναι, φιλότῃτι“ die freudige Botschaft eröffnet wird.⁶⁸ Für den griechischen Leser und natürlich auch den Autor bedeutet das, dass χαῖρε zwar als gewöhnlicher Gruß bekannt war, er aber in besonderen Kontexten zu einer Heilszusage mit freudigem Unterton werden konnte. In Briefpräskripten versuchte man durch Hinzufügungen von Adverbien, wie πολλά oder πλείστα bzw. zusätzlichen (Segens-)Wünschen, die starre Formel aufzubrechen, um den Wortsinn von χαίρω hervorzuholen. In diesen Fällen wird auch ein hellenistisch geprägter Hörer bzw. Leser das χαίρω im Sinne von „freue dich“ oder „Heil dir“ verstehen.

Nun gäbe es nach Strobel ebenso in V 28 Elemente, die dem χαίρω eine besondere Feierlichkeit verleihen: die außergewöhnliche Anrede (κεχαριτωμένη) und der Segenswunsch (ὁ κύριος μετὰ σοῦ). Es handle sich daher nicht um einen „gewöhnlichen“ Gruß – und das sei ohne Rekurs auf das AT oder die jüdische Tradition erschließbar. Ein Blick in die frühchristliche Literatur zeige zudem, dass der Gruß πλείστα χαίρειν nicht nur als geläufiges Element des Briefpräskripts übernommen, sondern von seinem Wortsinn der Freude her interpretiert und eingesetzt wurde.⁶⁹

Χαῖρε als Anspielung auf Zef 3 (etc.) auf Grund der dreigliedrigen Struktur von V 28 (Stock): Dass χαῖρε niemals in der LXX als Übersetzung des semitischen Grußes ver-

⁶⁶ Ebd. 98.

⁶⁷ Ebd. 99.

⁶⁸ Vgl. ebd. 100.

⁶⁹ So zB. die sieben Ignatiusbriefe. Bis auf den Brief an die Philadelphier gibt es in allen Briefen ein Briefpräskript, das dichte Glaubensformeln enthält, die mit dem πλείστα χαίρειν abgeschlossen werden. Dass man die Freude der christlichen Glaubensbotschaft mit dieser typischen hellenistischen Grußformel in Verbindung bringen und aus seiner Sinntiefe schöpfen wollte, zeigt am deutlichsten der Epheserbrief: ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ χαίρειν (in untadeliger Freude); vgl. ebd. 103-104.

wendet wurde und dass es auch in Lk-Apg (bis auf die Briefe Apg 15,23; 23,26) nicht vorkommt – im Gegensatz zu den anderen Evv –, ist eines der Argumente für Lyonnet's These. Stock bringt eine weitere Begründung. Blickt man auf jene Stellen im NT, die χαῖρε bzw. χαίρετε als Gruß verwenden,⁷⁰ so zeigt sich im Vergleich mit V 28 ein Unterschied in der Struktur: Das Wort des Engels ist dreigliedrig (bestehend aus Aufforderung zur Freude – Person im Vokativ – Verweis auf das Verhalten Gottes als Grund der Freude), hingegen findet sich in den ntl. Vergleichsstellen (s. Fußnote 70) jeweils nur ein ein- oder zweigliedriger Ausdruck. Während dieser Blick auf die Struktur eine Abgrenzungsmöglichkeit gegenüber den genannten NT-Stellen bringt, schafft er einen Annäherungspunkt für die von Lyonnet und Laurentin in Anschlag gebrachten Texte aus der LXX,⁷¹ die ebenfalls eine dreigliedrige Struktur aufweisen. Damit legt es sich für Stock nahe, dass das χαῖρε des Engels ebenso imperativisch zu verstehen sei, wie in den LXX-Stellen. Diese Verbindung hätte man zwar deutlicher machen können (durch Hinzufügung eines σφόδρα oder eines zweiten Imperativs [zB. χαῖρε καὶ εὐφραίνου]), doch zeige sich Lk 1,26-38 allgemein als äußerst knapp und die phonetische Ähnlichkeit zwischen χαῖρε und κεχαριτωμένη komme ohne zusätzliche Wörter besser zur Geltung.⁷²

Die dreigliedrige Form bei Aufforderungen zur Freude im AT und NT finde sich zwar relativ oft, jedoch ist sie nie auf bestimmte Einzelpersonen, sondern immer auf ein Kollektiv bezogen.⁷³

Κεχαριτωμένη ist das Partizip Perfekt Passiv des Verbs χαριτόω und ist in Geschlecht und Zahl auf die Angesprochene ausgerichtet. Χαριτόω ist ein Denominativ von χάρις, das Gnade, Dank oder Ansehen bedeuten kann. Das Verb kann mit „begnaden“, „Gnade

⁷⁰ NT-Stellen mit χαίρω im Imp. als Gruß (wiedergegeben sind jeweils nur die Grußworte selbst):

Mt 26,49: χαῖρε, ῥαββί

Mt 27,29: χαῖρε, βασιλεὺ τῶν Ἰουδαίων

Mt 28,9: χαίρετε

Mk 15,18: χαῖρε, βασιλεὺ τῶν Ἰουδαίων

Joh 19,3: χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

⁷¹ In den folgenden LXX-Texten wurden Hervorhebungen entsprechend den Elementen des von Stock postulierten dreigliedrigen Schemas (*Freudenaufwurf* – **Vokativ** – *Verhalten Gottes*) vorgenommen. Da Stock dies nicht selbst an diesen Texten vorgezeigt hat, handelt es sich um einen Interpretationsversuch des Verfassers:

Joel 2,21: *θάρσει, γῆ, χαῖρε καὶ εὐφραίνου, ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τοῦ ποιῆσαι*

Klgl 4,21: *Χαῖρε καὶ εὐφραίνου, θύγατερ Ἰδουμαίας ἢ κατοικοῦσα ἐπὶ γῆς*

Zef 3,14-15a: *Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ εὐφραίνου καὶ κατατέρπου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, θύγατερ Ἱερουσαλήμ. περιεῖλεν κύριος τὰ ἀδικήματά σου*

Sach 9,9: *Χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται σοι*
So klar ist die dreigliedrige Struktur jedoch nicht zu erkennen, wie auch Stock zugeben muss: „Die Texte sind teilweise durch verschiedene Parallelismen erweitert, ihre Struktur bleibt aber grundsätzlich die gleiche.“ (Fußnote 34, K. STOCK, Die Berufung Marias 472).

⁷² Vgl. ebd. 469.

⁷³ Vgl. ebd. 473.

erweisen“ oder „segnen“ übersetzt werden, wobei hier noch auf die Bedeutung von „Gnade“ genauer eingegangen werden muss.

Das Wort χάρις als Substantiv bedeutet im paganen Sprachgebrauch einerseits ein „Sich-Herabneigen“ des Höheren, andererseits auch den „Dank“ des Niedrigeren, des Weiteren auch „Anmut“ bzw. „Schönheit“.⁷⁴ Es kommt 156 Mal im NT vor, davon 25 Mal im 1. Korintherbrief (17 Mal in Apg und 8 Mal bei Lk). In Apg 7,10 tritt χάρις in Verbindung mit σοφία auf,⁷⁵ so auch in den Wachstumsnotizen über Jesus (Lk 2,40.52).

Χαριτώ kommt neben V 28 nur noch in Eph 1,6 vor: εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ – zum Lob der Herrlichkeit seiner χάρις, mit der er uns ἐχαρίτωσεν (begnadet) hat. Aus dem Kontext lässt sich erschließen, dass hier von jener Gnade die Rede ist, die dem getauften Christen zuteilwird: Es geht dabei um ein Heilig- und Makellos-Werden (Eph 1,4), um die Gotteskindschaft (Eph 1,5), um Erlösung und Vergebung der Sünden (Eph 1,7). Der Blick auf den unmittelbaren Kontext von Lk 1,28 zeigt, dass sich auch hier das Substantiv χάρις findet, nämlich in V 30. Dort wird Maria vom Engel zugesagt, dass sie bei Gott Gnade gefunden hat (εὖρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ). Die Grundfrage in der Exegese der κεχαριτωμένη besteht darin, ob diese Gnade im Sinne einer Erwählung durch Gott und/oder im Sinne eines Empfangs bzw. „Besitzes“ einer göttlichen Gabe (wie zB. der Sündenfreiheit im Blick auf Eph 1,6) verstanden werden muss.

Die „Erwählte“: Die Anrede κεχαριτωμένη hat demnach mit der darauffolgenden Botschaft zu tun. V 30 erläutert, worin die „Begnadung“ Marias besteht. Maria hat Gnade gefunden bei Gott, weil sie den göttlichen Messias gebären wird. Brown, der diese Position vertritt und von einem starken Einfluss des Verkündigungsschemas ausgeht, sieht sich auch in diesem Punkt bestätigt. Denn auch in den atl. Verkündigungserzählungen finde man in der Anrede des Adressaten schon die folgende Ankündigung angespielt.⁷⁶ Für Maria bedeute das, dass sie insofern κεχαριτωμένη ist und Gnade bei Gott gefunden hat (V 30), als dass Gott sie dazu erwählt hat, den davidischen Messias und Gottessohn zu empfangen. Damit ließe sich auch die Reaktion Marias in V 29 erklären. Die lat. Übersetzung von κεχαριτωμένη mit „gratia plena“ lasse zu stark an eine Art Gnadenbesitz Marias denken. Brown übersetzt daher mit „O favored one“.⁷⁷

⁷⁴ Vgl. K. BERGER, χάρις, EWNT 3, Sp. 1096.

⁷⁵ Stephanus spricht über Joseph, der in Gen 39,21 von Gott ebenfalls mit χάρις (σοφία fehlt) beschenkt wurde.

⁷⁶ In Browns „Biblical Annunciations of Birth“-Schema stellt die Qualifizierung des Adressaten das Element 3b dar und ist zu finden in Gen 16,8: „Hagar, Magd Sarais“; Gen 17,15, (Qualifizierung der Frau des Adressaten): „Deine Frau Sarai“; Mt 1,20: „Joseph, Sohn Davids“; Ri 6,12: „tapferer Held“; vgl. R. E. BROWN, The Birth of the Messiah 325-326.

⁷⁷ Vgl. ebd. 286.

Die „Begnadete“: Χάρις kommt in Lk-Apg öfters als eine Art von Begabung vor.⁷⁸ Χάρις findet sich auch in so genannten „Formeln der Fülle“, die aus dem Wort πλήρης (voll, völlig) bestehen, das mit jeweils zwei Attributen bestimmt wird (Apg 6,3.5.8; 11,24; 13,52 [πληρώω]). Die Erfüllung mit Kraft, Freude, Gnade und Geist ist im Lichte der Pneumatologie von Lk-Apg zu sehen. Hinter diesen Gaben steckt das Wirken des Geistes. Χάρις und πνεῦμα können quasi austauschbar sein (Apg 10,38; 6,8 i. V. m. 6,10).⁷⁹ Die χάρις hat mit δύναμις zu tun (vgl. Apg 20,32, das Wort der Gnade, das die Kraft hat, aufzubauen). Hat das Verb χαριτόω demzufolge in einer ähnlichen Weise die Konnotation einer Fülle? Grammatikalisch gesehen wäre das für denominative Verben durchaus möglich.⁸⁰

Fuller blickt für die Frage zwischen Erwählung oder Begnadung Marias auf die Erwählung von Johannes d. T. und Jesus, um die es im Kontext von Lk 1-2 hauptsächlich geht. Bei beiden findet sich das Element der Vorherbestimmung bzw. Erwählung (*Johannes*: 1,14-17; *Jesus*: 1,32-33), aber auch des Empfangens göttlicher Zuwendung, die es ihnen ermöglicht, in ihre Rolle hineinzuwachsen (*Johannes*: 1,66.80; Apg 11,21; *Jesus*: 2,40.52).⁸¹ Die χάρις der Erwählung impliziert nach Fuller eine χάρις der Befähigung um dieser Erwählung entsprechen zu können. Wenn Maria nun κεχαριτωμένη (erwählt/begnadet) ist, dann müsste das auch für sie gelten.⁸²

De la Potterie versucht durch eine philologische Untersuchung den Begriff zu klären. Verben auf -όω (wie χαριτόω) haben in der Regel kausative bzw. faktitive⁸³ Bedeutung.⁸⁴ Demzufolge müsste man χαριτόω als „graziös machen“ oder „liebenswürdig machen“ verstehen. Dazu passt sich die passive Form des κεχαριτωμένη – jemand der liebenswürdig gemacht worden ist und damit liebenswürdig ist. So könnte man κεχαριτωμένη gar mit einem Adjektiv übersetzen.⁸⁵ Daraus ergibt sich, dass mit

⁷⁸ Vgl. dazu die Kombination von χάρις und σοφία in Apg 7,10, die auch in den Wachstumsnotizen für Jesus auftauchen (Lk 2,40.52).

⁷⁹ Des Weiteren spricht Jesus „Worte der Gnade“ (Lk 4,22), die mit seiner Geistbegabung zu tun haben (Lk 4,18); vgl. M. CAMBE, *La χάρις chez Saint Luc* 200.

⁸⁰ Vgl. ebd. 201.

⁸¹ Die χάρις in 2,52 meint das Ansehen bzw. die Gunst gegenüber den Menschen. Es zeigt sich, dass dieser Begriff χάρις unterschiedlich gebraucht werden kann.

⁸² Fuller zieht daraus dennoch nicht den Schluss, dass es in der κεχαριτωμένη-Anrede primär um eine Begnadung geht. Die Spendung einer Gnade hätte man deutlicher anzeigen müssen, etwa mit der Formulierung χάριν κεχαριτωμένη oder χάριτι κεχαριτωμένη. Sie sei aber – den bisherigen Überlegungen entsprechend – implizit enthalten: „Mary, as one whom God favored, was *ipso facto* a recipient of his grace. Grace then, in the angel's greeting to Mary, is implied rather than asserted.” (R. H. FULLER, A note 204).

⁸³ Ein Kausativ ist ein Verb, das ein Veranlassen ausdrückt. Das Faktitiv ist eine Unterkategorie des Kausativs, das stärker die Unmittelbarkeit der verursachten Wirkung betont.

⁸⁴ Wie zum Beispiel ἀνακαινόω – erneuern, wiederherstellen (2 Kor 4,16), oder ἐλευθερώω – befreien (Joh 8,32.36).

⁸⁵ Vgl. Sir 18,17: ἀνδρὶ κεχαριτωμένῳ – einem *liebenswürdigen* Mann; Hesychius verstand κεχαριτωμένη im Sinne von χαρίεις (anmutig, reizend, lieblich), Erasmus und Luther übersetzten den V 28 mit „gratio-sa“.

κεχαριτωμένη in V 28 der Fokus auf dem Zustand Marias und nicht auf der Tat Gottes liegt, die damit natürlich untrennbar verbunden ist. Dennoch sollte man nach De la Potterie am verbalen Charakter festhalten. Es gehe ja zunächst nicht um eine physische Schönheit, so als ob man κεχαριτωμένη mit einem entsprechenden Adjektiv übersetzen könne. Ein grammatikalisches Argument für ein *verbales* Verständnis von κεχαριτωμένη sei der kompletive Charakter des Verbs, der ein Partizip fordere. Ein zweites Argument liege in der Grundthese De la Potteries, dass nämlich κεχαριτωμένη und εὖρες γὰρ χάριτι (V 30) nicht synonym zu verstehen seien, sondern zwei getrennte Stufen (als Teil eines dreistufigen Ablaufs) darstellen, wie man sie auch in vielen anderen biblischen Beispielen finde.⁸⁶ Jemand findet Gnade (V 30) erst *nachdem* er zuvor sich dieser Gunst würdig gemacht hat bzw. würdig gemacht wurde. Dieses Erlangen der Würdigkeit impliziert eine Transformation und damit einen *Vorgang*. Auch beim κεχαριτωμένη sei solch eine Transformation gemeint, die der verbale Charakter am besten auszudrücken vermag. De la Potterie schlägt daher für die Übersetzung von V 28 vor: „Freue dich, von der Gnade verwandelt (worden) zu sein“⁸⁷.

Zur Bestimmung des Inhalts dieser Gnade zieht De la Potterie den Epheserbrief heran. Dort findet er im ersten Kapitel nicht nur das zweite und einzig verbleibende Vorkommen von χαριτόω im NT (Eph 1,6), sondern wiederum die Durchführung der dreifachen Unterscheidung zwischen Verwandlung durch Gnade, Erwählung und Realisierung des Heilsplans. Die Vorherbestimmung bzw. Erwählung zur Heiligkeit und Makellosigkeit (Eph 1,4-5) könne nicht mit der Begnadung in Christus (Eph 1,6) gleichgesetzt werden. In Eph 5,27 zeige sich, was die Verwandlung (ἐχαρίτωσεν) des einzelnen Christen (Eph 1,6) für die Kirche als Ganze bedeutet bzw. worauf diese Transformation hin ausgerichtet ist: Sie solle ohne Flecken und Runzeln, heilig und tadellos sein. De la Potterie bezieht dies auf Maria, mit dem Unterschied, dass das χαριτόω im Aorist zeitlich *nach* der Inkarnation des Gottessohns liegt, während das χαριτόω im Perfekt schon davor stattgefunden hat. „Wenn also Maria durch die Wirkung der Gnade Gottes

⁸⁶ Bei der im AT geläufigen Wendung „εὐρίσκω χάριτι“ gilt es nach De la Potterie zunächst zwei Momente zu unterscheiden: Der Untergebene findet Gnade bei einem Höheren, dh. er schafft es, ihm zu gefallen. Das führt zu einem zweiten Moment: Der Höhere lässt sich zum Untergebenen herab, indem er eine Gnade durch einen konkreten Akt gewährt. So in Gen 6,8; 18,3; 19,19; 30,27; Ex 33,16.17; Est 7,3, wobei das Moment des Gnade-Findens oftmals im Konditional formuliert wird: „Wenn ich Gunst gefunden habe (...), so möge mir mein Leben geschenkt werden“ (Est 7,3). Daraus lässt sich ein Dreischritt erkennen: Damit man Gnade beim Höheren findet, muss man deren würdig werden. Noah hat durch seine eigene Tugend (Gen 6,9) diese Würdigkeit erreicht, Maria durch das ungeschuldete Handeln Gottes an ihr. Aus alldem ergibt sich für die Marienverkündigung folgende Unterscheidung: a) Der Engel verkündet Maria, dass sie κεχαριτωμένη ist; b) *deshalb* hat sie bei Gott Gnade gefunden; c) *deshalb* kann der Engel ihr ankündigen, dass sie Mutter des Messias sein wird. Der Unterschied dieser drei Momente wird durch die unterschiedlichen Tempora unterstrichen (κεχαριτωμένη: Perfekt; εὖρες: Aorist; συλλήμνη, καλέσεις, usw.: Futur); vgl. I. DE LA POTTERIE, *Κεχαριτωμένη – Exégétique et théologique* 492-495.

⁸⁷ „Réjouis-toi d'être (d'avoir été) transformée par la grâce“ (I. DE LA POTTERIE, *Κεχαριτωμένη – philologique* 382).

κεχαριτωμένη war, dann kann man in gleicher Weise sagen, dass sie ‚heilig und makellos‘ gemacht worden ist, so wie es auch eines Tages für die Kirche, die Braut Christi, sein sollte.“⁸⁸ Die Heranziehung des Epheserbriefes und der damit verbundenen Motive begründet er mit der seltenen Verwendung von χαριτώ.⁸⁹

Die Engelanrede in V 28 ist also noch nicht die Aussage über die Erwählung Gottes und ihre Mutterschaft. Aber die Gnade der Transformation (erstes Element) ist auf die gewährte Gnade (drittes Element) hin ausgerichtet. Und diese besteht darin, dass Maria Mutter des Messias wird, und zwar als Jungfrau.⁹⁰

ὁ κύριος μετὰ σοῦ: Diese Phrase lässt andere meta-Aussagen im NT anklingen: Lk 1,66; Apg 11,21: die Hand des Herrn, die mit ihnen ist; Mt 1,23: Emmanuel – Gott mit uns;⁹¹ Mt 28,20: ich bin bei euch; Apg 18,10 ich bin mit dir (Paulus); Offb 21,3: Gott selbst wird bei ihnen sein. Viel näher an V 28 sind Ri 6,12 und Rut 2,4, wo der Beistand des κύριος zugesprochen wird. Wie in Lk 1,26-38 steht dieser Ausspruch an beiden Stellen jeweils am Beginn einer Begegnung. In Rut 2,4 (Begegnung zwischen Boas und den Schnittern) stellt es eindeutig einen Gruß dar, während man das für Ri 6,12 (Engel – Gideon) nicht so sehen muss. Je nachdem wie hoch man den Grußcharakter von V 28 ansetzt, wird man eine Korrespondenz zu diesen Stellen hinsichtlich dieses Merkmals finden können. Die Beistandsformel ist Merkmal einer Berufungserzählung, welches aber typischerweise nicht am Beginn, sondern nach dem Einwand zur Bestärkung auftritt (s. oben S. 14). Das Mit-Sein Gottes wird aber auch außerhalb von Berufungsgeschichten zu- oder ausgesagt. Es ist den großen Gestalten des AT vorbehalten, deren Wirken für die Heilsgeschichte Bedeutung hat (Gen 26,3: Isaak; Gen 28,15: Jakob; Gen 39,3: Joseph; Dtn 20,1: Mose/Israel; Jos 3,7: Josua; Jer 15,20: Jeremia; Hag 2,4-6: Serubbabel; Jeschua, Hohepriester und das Volk). Oftmals ist dabei eine kriegerrische Konnotation erkennbar. Dem Engelswort „Der Herr ist mit dir“ in V 28 fehlt jedenfalls im Griechischen das Verb. Es handelt sich um eine Zusage, die nicht konjunktivisch –

⁸⁸ „Si donc Marie était κεχαριτωμένη par l’effet de la grâce de Dieu, on peut dire équivalamment qu’elle avait été rendue ‘sainte et immaculée’, comme devait l’être un jour l’Église, l’Épouse du Christ.“ (I. DE LA POTTERIE, *Κεχαριτωμένη – Exégétique et théologique* 482).

⁸⁹ Χαριτώ kommt nur einmal im AT vor (Sir 18,17); zweimal im NT: in Lk 1,28 und in Eph 1,6.

⁹⁰ De la Potterie stellt die These auf, dass diese vorhergehende Wandlung eine innere Orientierung Mariens auf die Jungfräulichkeit bewirkt habe, was den Wunsch nach einem jungfräulichen Leben und damit die Frage in V 34 entstehen habe lassen; zum Thema Jungfräulichkeitsgelübde s. S. 38.

⁹¹ Dass die Beistandsformel in V 28bγ gemeinsam mit V 31 auf den Immanuel-Spruch der Jesaja-Weissagung (Jes 7,14) anspielt, der in Mt 1,23 als „Gott mit uns“ gedeutet wird, ist m. E. nicht direkt greifbar; vgl. U. WILCKENS, *Empfangen vom Heiligen Geist* 69.

also im Sinne eines Wunsches – zu verstehen ist, sondern als Konstatierung des göttlichen Beistands.⁹²

Eine Textvariante fügt dieser Phrase Worte aus V 42 hinzu: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. Diese Lesart wird ua. durch eine Reihe von Majuskel- (A C D K Γ Δ Θ) und Minuskelschriften (f¹³ 33 892 1424 2542) sowie den meisten lat. Übersetzungen gestützt. Sie ist aber als sekundäre Hinzufügung zu betrachten, die wohl den Gruß der Elisabeth mit dem Engelgruß verbinden wollte.

Es ist nicht sinnvoll, aus diesem Wort des Engels die Anzeige des Moments der Empfängnis zu interpretieren. Schon allein Futur in V 35 verbietet das.⁹³

d) V 29

Nun wird Maria zum ersten Mal aktiv. Sie spricht noch nicht, doch es ist ihre erste Reaktion auf die göttliche Intervention. Im Vergleich zur Zachariasverkündigung zeigt sich schon ein Unterschied in der Begebenheit, dass Marias erste Reaktion nicht auf das Auftreten des Engels folgt, sondern auf ein bereits geäußertes Engelswort. Zacharias hingegen reagiert schon auf das Erscheinen Gabriels mit Verwirrung und Furcht. Des Weiteren ist die Begegnung zwischen Gabriel und Zacharias an ihrem Beginn auf das Visuelle bezogen: Der Engel erscheint (ὥφθη) nachdem die Situation und der Raum relativ anschaulich beschrieben worden sind.⁹⁴ Und Zacharias erschrickt ἰδὼν. Bei Maria ist das Visuelle stark reduziert: Man kann noch indirekt erschließen, dass Gabriel ihr an ihrem Wohnort begegnet.⁹⁵ Das Auftreten wird nicht als Erscheinung beschrieben, sondern der Gottesbote tritt bei ihr ein (εἰσερχομαι) wie ein gewöhnlicher Mensch und beginnt zu sprechen. Diese Rücknahme des Visuellen zugunsten des Wortes führt V 29 weiter, in welchem die Reaktion Marias explizit auf das Engelswort (ἐπὶ τῷ λόγῳ) bzw. den Engelgruß (ἀσπασμὸς) bezogen ist.⁹⁶

Das Wort διαταράσσω findet sich nur hier im NT und bedeutet im Grunde nichts anderes als das ταραύσσω bei Zacharias in Lk 1,12, nämlich „verwirren“, „in Schrecken versetzen“ Handelt es sich in V 30 um eine literarische Variation gegenüber Lk 1,12 oder

⁹² Van Unnik untersucht diese Formel und kommt zum Ergebnis, dass in jenen Fällen, in denen ein Verb auftritt, es eher indikativisch als konjunktivisch zu verstehen sei. Dort wo es fehlt, handle es sich praktisch immer um eine Konstatierung; (vgl. W. C. VAN UNNIK, Dominus Vobiscum 283).

⁹³ Vgl. I. H. MARSHALL, Luke 65.

⁹⁴ Man erfährt von seinem Tempeldienst, von der Aufgabe, zu der er berufen wird, von der Menge, die außerhalb wartet, von der Position des Engels bei seinem Auftreten (vgl. Lk 1,8-11).

⁹⁵ Vgl. S. 20.

⁹⁶ Eine Textvariante fügt nach dem ἡ δὲ ein ἰδοῦσα ein, welches zum großen Teil in denselben Textzeugen zu finden ist, die das εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν in V 28 wiedergeben. Möglicherweise handelt es sich dabei um einen Versuch, die Reaktion Marias zu erklären.

deutet es eine Verstärkung an?⁹⁷ Welche Bedeutungsnuance auch immer man diesem Wort geben möchte: Es geht um eine emotionale Irritation, nach deren Bedeutung zu fragen ist. Hierzu gibt es zweierlei Typen von Erklärungen. (1) Die eine gibt psychologische Gründe an: Maria sei durch die Erscheinung des Engels oder durch die Präsenz des Göttlichen erschrocken. Die Annahme, dass das Grüßen einer Frau durch einen Mann zur Zeit Jesu als unschicklich galt und Maria deswegen verwirrt war, ist nur schwach belegt.⁹⁸ Oder aber man findet darin einen Hinweis auf die Demut Marias, auf Grund derer sie auf die würdige Rede des Engels mit Bestürzung hätte reagieren müssen. (2) Der andere Erklärungstyp bleibt auf der literarischen Ebene. So lässt sich Marias Reaktion in das Schema für biblische Verkündigungserzählungen einordnen (bei Brown ist es das Element 2).⁹⁹ Wolter macht darin ein Signal an den Leser aus: Wenn erzählt wird, worüber sich Maria Gedanken machte, dann soll das auch der Leser tun. Auch dieser soll sich fragen, was der Engelgruß bedeute und soll aufmerksam gemacht werden auf jenes Missverhältnis, „dass nämlich ein erwählungstheologisch derart aufgeladener Gruß des Engels an eine gänzlich unbedeutende Jungfrau in einer gänzlich unbedeutenden galiläischen Stadt ergeht.“¹⁰⁰ Der Vers hat jedenfalls einen Bezug nach hinten und nach vorne, der narrativ über Maria als Identifikationsfigur besonders wirkungsvoll auf den Leser ist: Die Verwirrung Marias über das zuvor gesprochene Wort richtet die Aufmerksamkeit des Lesers nochmals auf die Worte des Engels, die Maria würdigen. Die Reflexion Marias (διελογίζετο), die nach der Bedeutung des Grußes fragt, motiviert auch den Leser, sich diese Frage zu stellen. Er weckt bei ihm die Erwartung, im weiteren Verlauf der Erzählung darauf eine Antwort zu erhalten.

e) V 30

Das nächste Engelwort besteht aus einem „fürchte dich nicht“ (μὴ φοβοῦ), einer Anrede mit Namen und einer Begründung. Formal ähnelt es stark jenem in Lk 1,13, welches ebenfalls auf das Erschrecken des Verkündigungsempfängers folgt.¹⁰¹ Unter gewissen Vorannahmen lässt sich auch eine Parallelität mit V 28 ausmachen.¹⁰²

⁹⁷ Vgl. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 288.

⁹⁸ Vgl. ein Rabbi Schemuel († 254) zugeschriebener Ausspruch aus dem Talmud, bei H. STRACK/P. BILLERBECK, *Kommentar* 99.

⁹⁹ Element 2: Fear or prostration of the visionary confronted by this supernatural presence (Vgl. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 156. Jedoch ist bei Maria – im Gegensatz zu Zacharias – nicht explizit von Angst die Rede.

¹⁰⁰ M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* 89.

¹⁰¹ Von einer stereotypen Angleichung bis in die Details kann man jedoch nicht sprechen: Die Redeeinleitungen unterscheiden sich in der Anordnung der Worte und Gabriel spricht zu Zacharias mit πρὸς αὐτόν, zu Maria mit αὐτῇ. Die Begründung bei Zacharias wird mit der kausalen Konjunktion διότι eingeleitet, während etwas Vergleichbares bei Maria fehlt. Die weiteren Unterscheide ergeben sich aus dem Inhalt.

¹⁰² Versteht man unter dem χαῖτε einen Aufruf zur Freude, so ergeben sich auffällige Entsprechungen: a) ein Imperativ zu einer positiven Gemütsstimmung: freue dich bzw. fürchte dich nicht; b) eine Anrede mit

Das *μὴ φοβοῦ* ist eine geläufige Formel für Epiphanien und Berufungserzählungen.¹⁰³ Der wörtliche Sinn steht stärker in Spannung zum Kontext als bei Lk 1,13, da eine Furcht bei Maria weniger greifbar ist, als bei Zacharias, wo diese explizit genannt wird.

Das *εὕρισκω χάριν* ist ein Semitismus. Dementsprechend oft findet sich dieser Ausdruck in der LXX (48 Mal). Zumeist geht es dabei um zwischenmenschliche Beziehungen und darum, die Gunst einer übergeordneten Person zu erhalten (zB. Gen 32,6; Est 2,9). Nur in wenigen Fällen geht es um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. An fünf Stellen ist das Gnade-Finden in einen Konditionalsatz gestellt: Gen 18,3: Abraham; Ex 33,13; 34,9: Mose; Ri 6,17: Gideon; 2 Sam 15,25: David. Nur drei Mal wird in der LXX über eine Person als Konstatierung festgestellt, dass sie Gottes Gnade gefunden hat: Gen 6,8: Noah (in der Erzählerrede), Ex 33,16: Mose (in einer Selbstaussage) und Ex 33,17: Mose (in einer Gottesrede). Im NT findet man die Kombination von *εὕρισκω χάριν* neben Hebr 4,16 nur noch in der Rede des Stephanus (Apg 7,46), in der David als jemand beschrieben wird, der vor Gott Gnade gefunden hat. Was Maria also in V 30 vom Engel gesagt wird, wurde nur wenigen großen Gestalten der biblischen Heilgeschichte zugesprochen. Den direkten Zuspruch dieses Privilegs vonseiten Gottes teilt Maria nur mit Mose (Ex 33,17).

Mit dem Gnade-Finden ist keine besondere Gabe, sondern die Haltung und Einstellung des Höheren gegenüber dem Niedrigeren gemeint. Im AT und in der frühjüdischen Tradition lässt sich eine Verbindung von „Gnade finden“ und der Mitteilung von Offenbarung bzw. der Eröffnung von Erkenntnis ausmachen. Nach Wolter findet deshalb Marias Erwähltheit ihren Ausdruck darin, dass ihr der Inhalt der in VV 31-33 folgenden Offenbarungsrede mitgeteilt wird.¹⁰⁴

f) V 31

Gabriel beginnt nun mit der Ankündigung der Geburt. Anders als bei Johannes d. T. tut er dies mit einer dreiteiligen Formel, eingeleitet durch ein *καὶ ἰδοὺ*.¹⁰⁵ (1) Empfängnis, (2) Geburt, (3) Namensgebung. Diese dreiteilige Formel findet sich auch im AT, wenngleich nicht in derselben Geschlossenheit: Gen 19,36-38; 21,2f; 29,32.33.34.35;

einem Namen: das Partizip *κεχαριτωμένη* im Vokativ als Name, den die Jungfrau vom Engel erhält und in V 30 ihr Name „Maria“; c) der Zuspruch der besonderen Zuwendung Gottes: einmal mit *κύριος* und einmal mit *θεός*. Könnte man aus dieser strukturellen wie inhaltlichen Parallelität schließen, dass der Engel in V 30 nochmals wiederholt, was er in V 28 schon gesagt hat, weil die Botschaft so groß ist, dass Maria – und nicht nur sie – für ihre Aufnahme etwas Zeit braucht?

¹⁰³ Vgl. dazu die Diskussion, ob das *μὴ φοβοῦ* eher auf eine Geburtsankündigung oder auf eine Berufungserzählung hinweist (S. 15).

¹⁰⁴ Vgl. ebd. 89.

¹⁰⁵ Das *καὶ ἰδοὺ* findet sich überproportional oft in Lk-Apg, nämlich 34 Mal (davon 26 Mal in Lk), gegenüber 41 Vorkommen im restlichen NT.

30,5f.7f.17f.19f.23f; 38,3.4. Als Teil einer Geburtsankündigung kommt sie nur in Gen 16,11 und Jes 7,14 vor.

Maria wird der Auftrag¹⁰⁶ gegeben, ihrem Sohn einen Namen zu geben. Ist es auffällig, dass hier die Mutter und nicht der Vater dem Kind den Namen geben soll?¹⁰⁷ Schürmann verweist auf eine Untersuchung von De Vaux, der die These aufstellt, dass in älterer Zeit die Mütter ihren Kindern die Namen gegeben haben, später die Väter. Daraus schließt Schürmann, dass bereits der Auftrag der Namensgebung an *Maria* die jungfräuliche Empfängnis andeute.¹⁰⁸

Steht hinter V 31 die Verheißung des Emmanuel in Jes 7,14, welche Mt 1,23 direkt zitiert? Oder etwa die Verkündigung des Ismael in Gen 16,11? Auf die dreiteilige Struktur wurde bereits hingewiesen, sie ist auch in der folgenden Aufstellung erkennbar:¹⁰⁹

Jes 7,14 LXX:

ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει
καὶ τέξεται υἱόν,
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ
Ἐμμανουήλ

V 31:

καὶ ἰδοὺ συλλήμνη ἐν γαστρὶ
καὶ τέξῃ υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ
Ἰησοῦν

Gen 16,11 LXX

Ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις
καὶ τέξῃ υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ
Ἰσμαήλ

Der größte Unterschied zwischen Jes 7,14 LXX und V 31 besteht in der Personenzahl des Subjekts: Bei Jesaja ist es die παρθένος in der 3. P. und bei Lukas ist es Maria in der 2. P. Gen 16,11 unterscheidet sich vor allem durch die Zeitform: Hagar hat bereits empfangen (ἔχω im Präsens). Die Verkündigung an Maria weicht in dem Ausdruck συλλήμνη ἐν γαστρὶ von den beiden anderen Stellen ab.

Diesen Ausdruck beleuchtet De la Potterie und stellt eine Auffälligkeit fest: συλλαμβάνω ἐν γαστρὶ findet sich sonst weder im AT noch in NT.¹¹⁰ Die Empfängnis eines Kindes bzw. der Zustand der Schwangerschaft wird üblicherweise mit ἐν γαστρὶ ἔχειν (wörtl. im Mutterschoß haben) oder συλλαμβάνειν (empfangen) ausgedrückt. Die Formulierung in V 31 ist demnach eine Pleonasmus, der beide Ausdrücke kombiniert. Dazu kommt, dass es noch eine ähnliche Formulierung gibt, die sich ausgerechnet auf

¹⁰⁶ Mit καλέσεις ist wohl keine Prophezeiung, sondern eine Anweisung gemeint.

¹⁰⁷ In 2,21 erfährt man zwar von der Namensgebung (wie bei Johannes d. T.), jedoch ohne dass erwähnt wird, wer dem Kind den Namen gibt.

¹⁰⁸ Vgl. H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium 46-47. Man könnte aber auch einfach sagen, dass der Auftrag zur Namensgebung deshalb an Maria ergeht, weil sie Empfängerin der Engelsbotschaft ist. Dass sie und nicht Joseph beauftragt wird, hängt m. E. damit zusammen, dass Joseph schlicht und ergreifend nicht anwesend ist.

¹⁰⁹ Erklärung der Markierungen: graue Hinterlegung = genaue Übereinstimmung im Wortlaut gg. V 31; punktierte Einrahmung = Übereinstimmung gg. V 31 bzgl. des Inhalts oder anderer formaler Kriterien.

¹¹⁰ In Gen 16,4 findet man zwar συλλαμβάνειν und ἐν γαστρὶ ἔχειν im selben Vers, jedoch sind sie voneinander getrennt.

Maria bezieht, und zwar in Lk 2,21: συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ (wörtl. „empfangen ihn im Mutterschoß“). Für den Mutterleib wird hier zwar ein anderes Wort verwendet, es handelt sich aber wiederum um eine eigentümliche Kombination. Diese Besonderheit wird dadurch verstärkt, dass noch eine zweite Empfängnis innerhalb der Marienverkündigung eingespielt wird, nämlich die von Johannes d. T. Und diese wird mit der „gewöhnlichen“ Formulierung συλλαμβάνειν υἱὸν zur Sprache gebracht. Deutet eine außergewöhnliche Formulierung auf eine außergewöhnliche Empfängnis hin? Nach De la Potterie sei das der Fall, der hier auch eine inhaltliche Aussage findet, die auf eine jungfräuliche Empfängnis Marias schließen lasse: Marias Empfängnis habe eine physisch-körperliche Dimension, wie auch sonst bei jeder anderen Frau (συλλαμβάνω), aber „... andererseits zeigt der *für sie allein* hinzugefügte Ausdruck ‚in ihrem Schoß‘, dass diese *physische* Empfängnis völlig innerlich (‚in ihrem Schoß‘) sein musste, ohne das vorherige Eindringen eines von außen kommenden ‚männlichen Samens.‘“¹¹¹ Die Verbindung zu Jes 7,14 ergibt sich damit über den Begriff der παρθένος, der schon zweimal in V 27 vorkam und der in V 31 durch die Formulierung als Anrede an Maria wegfallen kann, was wiederum die Differenz in der Personenzahl zwischen V 31b und Jes 7,14b (τέξῃ statt τέξεται) erklärt.¹¹²

Für Gen 16,11, das von keiner Jungfrau handelt, lässt sich aber eine nicht weniger große Ähnlichkeit mit V 31 feststellen. Die weitgehend wörtliche Übereinstimmung wird aber durch eine inhaltliche Differenz relativiert: Hagar *ist* bereits schwanger.

g) VV 32-33

Der Engel macht nun Prophezeiungen über die Zukunft des Kindes, über dessen Rolle und über seine Identität. Es werden zentrale christologische Aussagen getätigt, die auch für die Betrachtung Marias Bedeutung haben. Wer und was Maria für Lk ist, hängt mit der Identität und Bedeutung Jesu zusammen. Die Aussagen Gabriels über Jesus in Lk 1,26-38 lassen sich entsprechend den beiden Redeteilen Gabriels zweiteilen: VV 32-33 und 35d, auf welchen hier schon vorausschauend eingegangen wird.

Jesus wird μέγας sein: Während Johannes d. T. μέγας *vor dem Herrn* ist, wird dieses Adjektiv für Jesus in absoluter Form gebraucht. Im AT ist es ein Gottesprädikat: JHWH wird als „groß“ qualifiziert, die Heiden teilen ihren Gottheiten dieses Prädikat zu. Dennoch wird damit Jesus nicht als „Gott“ oder „großer Gott“ gekennzeichnet (wie später

¹¹¹ „... d'autre part, l'expression 'en son sein', ajoutée *pour elle seule*, révélait que cette conception *physique* devait être intégralement *intérieure* ('en son sein'), sans pénétration préalable d'aucune 'semence virile' venue de l'extérieur.“ I. DE LA POTTERIE, Et voici 103 [Übers. d. Verf.].

¹¹² Das Wort καλέσεις in V 31c muss nicht angepasst werden, da es schon in Jes 7,14 in der 2. P. Sing formuliert ist, jedoch nicht mit der παρθένος als Subjekt, sondern mit einem angesprochenen Du (evtl. König Ahas).

Tit 2,13). Aber für die hellenistischen Leser bereitet es die folgenden Aussagen über die Gottessohnschaft und Herrschaft Jesu vor. Denn diese verbinden mit einem Großen „die Idee der universalen Weltherrschaft eines Heilsbringers.“¹¹³

Jesus wird υἱὸς ὑψίστου genannt werden: Das κληθήσεται (genannt werden) sollte nicht als Relativierung hinsichtlich des Seinsgehalts verstanden werden. Es kann als Synonym für ein „ist“ gelten (vgl. Mt 5,9 mit Lk 6,35). „Sohn des Höchsten“ kommt nur dreimal in der Bibel vor: Sir 4,10 (singularisch) und Lk 6,35 (pluralisch): Hier fungiert dieser Titel jeweils als Lohn für jene Menschen, die Barmherzigkeit bzw. Feindesliebe üben. In Ps 82,6 (pluralisch) steht er für die Würde von als „Götter“ bezeichneten himmlischen Wesen. Eine besondere wörtliche Nähe besteht zu jenen Stellen, in denen Jesus von den Dämonen als „Sohn Gottes, des Höchsten“ bezeichnet wird. (Mk 5,7 par. Lk 8,28). Versteht man unter „Sohn des Höchsten“ eine alternative Bezeichnung für „Sohn Gottes“, so ist die atl. Bedeutung des Gottessohntitels zu beachten. Mit „Sohn Gottes“ wird im AT nicht eine göttliche Herkunft beschrieben, sondern der König Israels bezeichnet, der von Gott erwählt ist, unter seinem Schutz steht und in gewisser Weise als Sohn adoptiert wird (Ps 2,7; 89,27f; 2 Sam 7,14 = 1 Chr 17,13).¹¹⁴

Jesus als Nachfolger Davids: Jesus wird als Nachfolger auf dem Thron des Königs Davids verkündet. Dazu wird die Verheißung des Propheten Nathan an David eingespielt (2 Sam 7,8-15).¹¹⁵ Trotz ähnlicher Begriffe fällt ein Unterschied auf: In der Prophetie an David geht es um eine Festigung der Herrschaft der Nachkommenschaft Davids, die so weit geht, dass sie ewig bestehen wird. Die Verheißung Gabriels setzt Jesus in genau diese Linie der Nachkommenschaft („seines Vaters David“), jedoch wird die Ewigkeit der davidischen Herrschaft nun auf die Ewigkeit der Herrschaft Jesu übertragen. Die Erwartung eines Messias‘ basiert auf der Nathanverheißung. Ein qumranischer Pescher 2 Sam 7,10-14 zeigt, dass es bereits im vorchristlichen Judentum die Vorstellung eines endzeitlichen, davidischen Messias‘ gab, der ewig herrschen würde.¹¹⁶

Jesus, der Sohn Gottes: Nimmt man auch den V 35 zur Bestimmung der Christologie der Engelsbotschaft, so zeigt sich, dass der davidische Messias, den Gabriel verheißt, über die jüdischen Erwartungen hinausgeht. Zwar findet man in V 35 alt. Begriffe (πνεῦμα, ἅγιος), die man auch mit dem davidischen Spross in Verbindung bringen konnte (vgl. Jes 4,2-3; Jes 11,1-2), nicht zuletzt – wie oben gesehen – die Titulierung „Sohn Gottes“. Doch gerade diese Bezeichnung bekommt in V 35 eine Bedeutung, die

¹¹³ Vgl. W. RADL, Das Evangelium nach Lukas 62-63.

¹¹⁴ Vgl. ebd. 63-64.

¹¹⁵ Es bestehen wörtliche (μέγας, θρόνος, υἱός, οἶκος, βασιλεία, εἰς τὸν αἰῶνα/εἰς τοὺς αἰῶνας) und inhaltliche Verbindungen: Es geht um den Nachkommen Davids, um dessen Adoption als „Sohn Gottes“ und um die weitere Nachkommenschaft des Hauses und Königtums Davids.

¹¹⁶ Vgl. R. E. BROWN, The Birth of the Messiah 311.

über das Konzept der Adoptivsohnschaft eines antiken Herrschers hinausgeht: „The action of the Holy Spirit and the power of the Most High come not upon the Davidic king but upon his mother.“ Daraus schließt Brown: „... we are dealing with the begetting of God’s Son in the womb of Mary through God’s creative Spirit.“¹¹⁷ Von VV 32-33.35 können Parallelen zur prä-paulinischen Bekenntnisformel in Röm 1,3-4 gezogen werden, wo eine zweifache Bestimmung Jesu vorgenommen wird: Er ist sowohl Sohn Davids als auch Sohn Gottes. Beides ist dort mit den Begriffen Fleisch und Geist einander kontrastierend gegenübergestellt. Brown geht nicht davon aus, dass Lk die Botschaft des Engels direkt aus dieser Glaubensformel abgeleitet hat, jedoch klinge die frühkirchliche Christologie in den Engelsworten durch. Doch was in Röm 1,3-4 als Gegensatz formuliert und mit verschiedenen Phasen im Jesu Leben verbunden wird – die Davidsohnschaft mit dem irdischen Leben und die Gottessohnschaft mit der Auferstehung –, das wird in Lk 1,32-33.35 in einer doppelten Identität für Jesus zusammengesehen und schon für den Beginn seines irdischen Lebens bekannt.¹¹⁸

h) V 34

Die zweite Reaktion Marias, ihr erstes gesprochenes Wort, ist eine Frage an den Engel (in einer wörtlichen Übersetzung): „Wie wird dieses sein, da ich keinen Mann erkenne.“ Dabei klingt die Frage des Zacharias an, die ebenfalls unmittelbar auf die Geburtsankündigung folgt. Beide beziehen sich zunächst auf das zuvor Gesagte und bringen dann im jeweils zweiten Teil eine Begründung dafür. Inhaltlich unterscheiden sich die beiden Fragen: Zacharias fordert vom Engel (implizit) eine Beglaubigung für die angekündigte Geburt („Wie soll ich das erkennen?“). Er zeigt damit, dass er der Botschaft noch keinen Glauben schenkt. Bei Maria fehlt der Hinweis auf einen Unglauben. Sie fragt schlicht: „Wie wird dieses sein?“ Die Unterschiedlichkeit der beiden Fragen manifestiert sich in der jeweiligen Reaktion Gabriels: Bei Zacharias folgt der Tadel seines Unglaubens und ein Strafzeichen, welches sofort wirkungsvoll und öffentlichkeitswirksam eintritt und monatelang andauert. Maria hingegen erhält eine weitere Offenbarung und ein Zeichen, um das sie nicht gebeten hat.

Die Frage Marias wirft selbst viele Fragen auf, weil nicht eindeutig erkennbar ist, wodurch sie motiviert ist (Was gibt es noch zu fragen, wenn eine normale Geburt angekündigt wird?) und was mit der daran angeschlossenen Begründung gemeint ist (Warum verwendet Maria das Präsens im „ich erkenne“?). Die Schwierigkeit dieser Frage hat zu einer großen Zahl an Interpretationen geführt oder zum Versuch, sie mittels der Traditi-

¹¹⁷ Vgl. ebd. 312.

¹¹⁸ Vgl. ebd. 315-316.

onskritik aus dem vorliegenden Textzusammenhang zu eliminieren.¹¹⁹ Die vorliegende Arbeit betrachtet den Text jedoch in seiner jetzigen Form. Dieser weist ohnehin eine einheitliche – nämlich lukanische – Prägung auf. Welche Logik steckt nun in der Marienfrage im Gefüge von Lk 1,26-38? Hierzu gibt es zwei verschiedene Ansätze, jeder mit seiner eigenen Hermeneutik.

(1) Die Marienfrage wird primär aus der Erzählung selbst bzw. aus den Verbindungen innerhalb der Erzählung her verstanden. Die Logik dahinter ist folgende: Figur B tut dieses, weil Figur A jenes zuvor getan hat. Innerhalb dieser Hermeneutik gibt es Verständnisweisen, die den Text eher als Überlieferung eines historischen Ereignisses – auch hinsichtlich der szenischen Darstellungsweise – betrachten. Bei der Marienfrage kommt es dann oft zu psychologisierenden Erklärungen. Eine andere Auffassung ist jene, die nicht nach der Rekonstruktion einer historischen Begebenheit sucht, sondern davon ausgeht, dass der Erzähler eine Geschichte erzählt, die – unabhängig von der Frage, ob sie historisch oder realistisch sein kann – eine in sich schlüssige Logik aufweist. Zeichnet zB. der Erzähler ein bestimmtes Bild von einer Person, so lässt sich daraus die Erklärung für das Verhalten dieser Person erschließen.

(2) Die Marienfrage wird primär von der Betrachtung des Erzählkonzepts, also dem Verhältnis zwischen implizitem Autor und implizitem Leser¹²⁰ verstanden. Die Logik liegt dabei in der Kommunikation zwischen diesen beiden Größen und damit außerhalb

¹¹⁹ Eine traditionskritische These vertritt die Ansicht, dass in Lk 1,26-38 eine Verkündigungserzählung vorliege, die ursprünglich über eine unverheiratete Jungfrau handelte. So sei der Einwand der Adressatin verständlich, die tatsächlich noch keinen Mann im Blick hat. Lk musste diese Erzählung mit Lk 2 verbinden und entsprechend Lk 2,4-5 die Verlobung mit Joseph und die Davidsherkunft in die Verkündigungsszene einfügen. Das führte aber zum Verständnisproblem für die Frage in V 34. Dagegen ist jedoch zu fragen, ob Lk so einen Widerspruch nicht gesehen hätte (vgl. ebd. 306-307). Andere Versuche sehen in VV 34-35 eine Hinzufügung. Damit wäre die jungfräuliche Empfängnis in einen Bericht über die Ankündigung einer gewöhnlichen Geburt eingetragen worden. Einige wenige Exegeten meinen, dass dieser Zusatz post-lukanisch sei. Jedoch finden sich gerade in VV 34-35 viele „Lukanismen“, also Begriffe bzw. Ausdruckweisen, die für Lk typisch sind: die Redeeinleitung mit dem Aufbau εἶπεν δὲ + Subjekt + πρὸς + Adressat im Akkusativ; die zweite Redeeinleitung καὶ ἀποκριθεὶς + Subjekt + εἶπεν + Adressat im Dativ; weiters die Ausdrücke πνεῦμα ἅγιον, ἐπέρχομαι, δύναμις, das absolute ὕψιστος als Gottesbezeichnung im NT, τὸ γεννώμενον, ua. (vgl. G. SCHNEIDER, Jesu geistgewirkte Empfängnis 109-110). Aufgrund dieser lukanischen Prägung hat man geschlossen, dass Lk selbst die VV 34-35 eingefügt habe, nachdem er die Verkündigungserzählung bereits geschrieben hatte. Dafür spricht, dass VV 30-33 nahtlos in VV 36-37 übergehen könnte, was zur langen Engelsrede bei Zacharias (Lk 1,13-17) passen würde. Jedoch ist dem entgegenzuhalten, dass damit die Parallelität zur Abfolge Einwand + Engelsantwort bei Zacharias verloren gehen würde und man annehmen müsste, Lk habe für die Marienperikope eine Hinzufügung kreiert, die völlig neue theologische Motive einbringe und sich gleichzeitig auch noch zufälligerweise in das Schema der Geburtsankündigung einfügen lasse.

¹²⁰ „Impliziter Erzähler“ und „impliziter Leser“ sind Begriffe aus der Narratologie und gehen von der Unterscheidung zwischen realem Autor, impliziten Autor und Erzähler auf der einen Seite, sowie zwischen realem Leser, impliziten Leser und dem Erzähladressaten auf der anderen Seite aus. Der implizite Autor steht zwischen dem historischen Autor und einer Figur, die innerhalb des Erzählgefüges spricht. Es ist jene Vorstellung, die sich der Leser aus der Lektüre des Textes über den Autor machen kann. Mit dem impliziten Leser ist ebenfalls keine reale Person gemeint, sondern die Vorstellung von einer Person, an die sich der Text richtet und die sich aus diesem erschließen lässt (vgl. M. EBNER, Exegese 99-103).

der Erzählung. Figur B tut dieses nicht weil Figur A jenes getan hat, sondern, weil der implizite Autor dem impliziten Leser etwas sagen möchte. Bei dieser Betrachtungsweise verlieren die Figuren der Erzählung an Bedeutung. Sie büßen Eigenständigkeit und Profil ein, weil das, was ihnen zugeschrieben wird, nicht ihrer Charakterisierung dient, sondern der Kommunikation auf einer anderen Ebene. Sie werden – überspitzt formuliert – zu Marionetten des impliziten Autors. Da die Logik auf einer anderen Ebene zu suchen ist, können sie auch Dinge tun, die innerhalb der Erzählung keinen Sinn ergeben.

(1) Erklärungen aus der Logik der Erzählung

Erklärungen, wie etwa dass Maria aufgrund ihres geringen Alters noch nicht aufgeklärt war, oder dass sie wegen des plötzlichen Auftretens des Engels und der Dichte seiner Botschaft verwirrt war und nochmals nachfragen musste, bedürfen keines großen exegetischen Aufwands und werden auch dem Text nicht gerecht. Man darf und muss dem Evangelisten zutrauen, dass er seine Erzählungen bewusst strukturiert und die Worte mit Bedacht gewählt hat.

Quecke untersucht das Wort γινώσκω hinsichtlich der Frage, ob ein Präsens auch als Vergangenheit interpretiert werden kann und kommt zum Schluss, dass das ἄνδρα οὐ γινώσκω mit „ich habe keinen Mann erkannt“ übersetzt werden kann, aber nicht muss.¹²¹ Seine These ist, dass V 34c perfektisch zu verstehen sei und dass antike Übersetzungen bzw. einige ihrer Textzeugen diesen Sinn erkannten und das präsentische γινώσκω mit einer Vergangenheitsform übersetzten, bevor die Vulgata mit ihrem „virum non cognosco“ das später allgemein verbreitete präsentische Verständnis vertrat.¹²² Bauer wendet dagegen zwei Dinge ein: Erstens sei das „quoniam virum non cognovi“ auch in den altlateinischen Übersetzungen nicht einfach als Perfekt, sondern als präsentischer Perfekt aufzufassen.¹²³ Zweitens würde ein rein perfektisches Verständnis mit dem futurischen συλλήμψη („concupies“ in den lat. Übersetzungen) in V 31a keinen Sinn ergeben, es sei denn, man könne auch das συλλήμψη perfektisch verstehen.¹²⁴ Ein

¹²¹ „...der mit ‚kennen‘ gemeinte Zustand, der das Resultat einer in der Vergangenheit geschehenen Tätigkeit ist, kann auch mit einer Aussage über diese Vergangenheit bezeichnet werden. Dies gilt nicht nur für das griechische Perfekt, das ohnehin den aus der vollendeten Handlung hervorgegangenen Zustand bezeichnet, sondern auch für eigentliche Vergangenheitsstempora.“ (H. QUECKE, Lk 1,34 in den alten Übersetzungen 503). Ein Fall, wo ein γινώσκω im Präsens als Vergangenheitsaussage verstanden wird, findet sich in Ri 21,11.

¹²² Ebd. 506-516.

¹²³ Warum sollte Maria auf eine Zukunftsaussage („du wirst empfangen“) mit einer Aussage über die Vergangenheit („ich habe keinen Mann erkannt“) antworten? Ein Perfekt mit Präsensbedeutung drückt im Lateinischen einen *gegenwärtigen* Zustand aus (vgl. J. BAUER, Philologische Bemerkungen 536).

¹²⁴ Bauer stellt daher die Frage, ob das perfektische Verständnis von V 34c in den altkirchlichen Übersetzungen etwa damit zusammenhänge, dass diese auch V 31 perfektisch verstanden haben (vgl. ebd. 538-539). Quecke untersucht auf diese Frage hin V 31, findet aber keine Belege dafür bzw. sieht

perfektisches Verständnis von V 31a scheint aber vom Kontext her wenig sinnvoll zu sein.¹²⁵ Der Ansatz Landersdorfers findet dafür eine originelle Lösung, indem er von einem Missverständnis Marias ausgeht.¹²⁶ In einer hebr. Vorlage müsste in V 31a für das συλλήμψη ein הָרָה הָיָה gestanden sein. Dieses enthalte eine gewisse Mehrdeutigkeit, da der Tempus vom Kontext her zu bestimmen sei und daher auf die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft bezogen werden könne. Was dem Engel und vom Kontext her klar war (dass Maria erst schwanger werden wird), das sei für die Jungfrau nicht offensichtlich gewesen, als sie die Botschaft vernahm. Vielmehr habe sie an Hagar in Gen 16,11 erinnert sein müssen, die mit denselben Worten die Nachricht über ihre *bereits eingetretene* Schwangerschaft erhielt.¹²⁷ Da Maria das Engelswort perfektisch (miss-)verstehe, sähe sie dazu genötigt, perfektisch mit einem הָיָה לָהּ einzuwenden, welches in der griech. Übersetzung korrekterweise mit οὐ γινώσκω übersetzt würde. Der Engel müsse das Missverstehen Marias nicht eigens ansprechen, da er die Sache mit der Ansage in V 35 ohnehin aufkläre.

Die klassische Erklärung von V 34, die bis ins 20. Jh. noch von namhaften katholischen Exegeten vertreten wurde, ist jene, dass Maria zum Zeitpunkt der Verkündigung bereits ein *Jungfräulichkeitsgelübde* abgelegt hatte. Damit würden sich sowohl die Motivation ihres Einwands („Wie kann ich ein Kind empfangen und meinem Versprechen treu bleiben?“) als auch das Präsens („ich erkenne keinen Mann“) erklären, sofern man darin eine Grundhaltung ausgedrückt sieht. Diese Interpretation findet sich zuerst bei Gregor v. Nyssa, verbreitet hat sie sich im Westen durch Ambrosius und Augustinus. Für die Annahme einer solchen Lebenswahl Marias findet sich jedoch im Text kein Anhalt. Vielmehr stellt sich die Frage, wie die Ehe mit Joseph damit vereinbar sein könne.¹²⁸ Erschwerend kommt hinzu, dass das ehelose Leben in Palästina zur Zeit Jesu etwas völlig Partikuläres war. Ein Verweis auf Essener, die Qumrangemeinde oder die Therapeutiker (die vor allem in der Umgebung von Alexandrien und nicht in Palästina wohnten) ist wenig sinnvoll. Durch die wenigen Dinge, die man von ihnen weiß, kann man zu-

auch nicht die von Bauer eingebrachte Abhängigkeit zwischen V 31 und V 34c (vgl. H. QUECKE, Lk 1,31 in den alten Übersetzungen 347-348).

¹²⁵ Was wären die Konsequenzen, würde man V 31 so verstehen, dass Gabriel Maria über eine bereits eingetretene Schwangerschaft in Kenntnis setzt? Das Verständnisproblem der Frage Marias wäre damit gelöst: Maria wendet ein, dass sie noch gar nicht schwanger sein kann, weil sie noch keinen Mann erkannt hat (Perfekt). Jedoch würde man sich damit eine Reihe von anderen Problemen einhandeln. Dass Maria schon vor oder gar während der Geburtsankündigung empfängt, schließt der Kontext aus (vgl. die Futura in VV 31-33.35).

¹²⁶ S. LANDERSDORFER, Bemerkungen 35-42.

¹²⁷ Zur Verbindung von V 31 zu Gen 16,11 LXX und Jes 7,14 LXX s. S. 32.

¹²⁸ Hierzu wurde als Erklärung angeführt, dass Joseph sich ebenfalls zur Enthaltsamkeit entschlossen habe und dass die Verheiratung Marias hinsichtlich des damaligen gesellschaftlichen Umfelds, welches den Stand der Ehelosigkeit nicht kannte, den besten Schutz bot. Aber auch hier kommt man nicht über Spekulationen hinaus.

mindest sagen, dass um die Zeitenwende sehr vereinzelt ein vorchristliches Ideal der Ehelosigkeit gelebt wurde. Doch das allein kann nicht plausibel machen, dass Maria nach Lk 1,26-38 ein eheloses Leben gelobt habe, denn der Text liefert keinerlei Anhalt für eine Verbindung zu Essenern oder ähnlichen Gruppierungen. Maria wird ja nicht als Bewohnerin einer abgesonderten Gemeinde von ehefeindlichen Asketen präsentiert. Der Text sagt nur, dass sie in einem gewöhnlichen galiläischen Dorf wohnt und verlobt ist. Ein Jungfräulichkeitsgelübde wäre ein so außergewöhnlicher Entschluss, dass man ihn im Text wesentlich deutlicher anzeigen hätte müssen, um ihn erkennen zu können.¹²⁹

Die Annahme eines Jungfräulichkeitsgelübes scheint also nicht sinnvoll zu sein. Man hat daher versucht, von einem geheimen *Wunsch* oder einer gewissen Neigung Marias zu einem jungfräulichen Leben auszugehen, um dem Präsens des γινώσκω Rechnung tragen zu können. Feuillet weist auf dieses Präsens hin: Zwar entspreche es der hebräischen Ausdrucksweise, die vom „Erkennen eines Mannes“ spricht, um eine Aussage über die Jungfräulichkeit zu machen. Allerdings tue sie das zumeist mit einer Vergangenheitsaussage. „Ich bin Jungfrau“ müsste also lauten: „Ich *habe* keinen Mann *erkannt*“. In V 34 steht aber: „ich *erkenne* keinen Mann.“ Das Präsens betone die Dauerhaftigkeit der Jungfräulichkeit. Es gehe dabei nicht bloß um eine Aussage über die Gegenwart und die Vergangenheit, die offen für die Zukunft bleibt (bis jetzt habe ich keinen Mann erkannt, aber evtl. später). Das ergebe nur dann einen Sinn, wenn sich der Futur der Geburtsankündigung des Engels auf ein unmittelbar bevorstehendes Ereignis beziehe, was für eine noch nicht heimgeführte Braut ein Problem darstelle (so Bauer, Gächter, Haugg). Da dies aber nicht der Fall sei, drücke sich im Präsens vielmehr ein Wunsch zur Jungfräulichkeit aus.¹³⁰ De la Potterie sieht dieses Votum Marias nicht erst im V 34, sondern schon im Engelgruß angedeutet. Maria bekommt dort die Beistandsformel zu hören, die in Berufungserzählungen dem Adressaten zur Bestärkung zugesprochen wird, welcher unmittelbar zuvor mit einem Einwand auf eine zu überwindende Schwierigkeit verwiesen hat. Die Schwierigkeit Marias sei die jungfräuliche Mutterschaft, die nur mit Gottes Gnade zu bewältigen ist. Die Jungfräulichkeit sei nach De la Potterie also schon Thema im Engelgruß und im κεχαριτωμένη, das eine Wandlung (transformation) durch Gottes Gnade meine (s. oben S. 26). Eben diese Wandlung

¹²⁹ Vgl. J. GEWIESS, Die Marienfrage 190.

¹³⁰ Vgl. A. FEUILLET, Jésus et sa Mère 113. Bauer, der von einer unmittelbaren Ankündigung und einer auf die Vergangenheit bezogenen Antwort Marias ausgeht, erklärt das Präsens des γινώσκω so, dass dahinter ein hebr. Partizip, nämlich יָרַחֵם stehe, genauso wie in Ri 21,11 und Num 31,17, was für Ersteres in der LXX mit einem präsentischen Partizip übersetzt wird: γινώσκουσιν. Dieses hätte man auch in V 34 verwenden können (οὐκ εἰμί γινώσκουσα), jedoch ist das οὐ γινώσκω für die 1. P. Sing. als Subjekt im Satz stilistisch passender. Und dieses Präsens drücke – wie auch in den genannten LXX-Beispielen – einen gegenwärtigen Zustand aus und sei nicht auf die Zukunft gerichtet. Ein hebr. Perfekt in V 34c wäre mit einem griech. Aorist oder Perfekt übersetzt worden und ein Imperfekt mit einem Futur (vgl. J. B. BAUER, Monstra te esse matrem 128).

sei auf die Jungfräulichkeit Marias orientiert und das deute eine innere Erfahrung Marias an, die in V 34 klar zum Ausdruck komme: der Wunsch, Jungfrau zu bleiben.¹³¹

McHugh lehnt die Vorstellung ab, dass man aus der Marienfrage einen Wunsch zur Jungfräulichkeit *vor* dem Verkündigungsereignis ableiten könne. Jedoch ist es möglich, dass die Entscheidung zu einem jungfräulichen Leben *nach* diesem Zeitpunkt in der Marienfrage angedeutet ist. McHugh bringt dafür die kirchliche Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias in Anschlag, wonach Maria auch nach der Geburt Jesu keinen ehelichen Verkehr gehabt hat. Diese Lehre könnte nach McHugh in V 34c enthalten sein, indem Lk hier die spätere Lebensentscheidung Maria an den Zeitpunkt der Verkündigung vorverlegt. Hierzu sei zu unterscheiden zwischen „... the words placed on Mary's lips by Luke, and the attitude of Mary at the time.“¹³² Dieser Erklärungsversuch entspricht schon teilweise dem zweiten Interpretationstyp (Erklärung aus dem Erzählkonzept), weil *der Erzähler* etwas (nämlich die Entscheidung zur späteren Jungfräulichkeit) *dem Leser* in narrativer Form vermitteln möchte (mittels der Aussage Marias: „ich erkenne keinen Mann“) und dabei die Logik der Erzählwelt beeinträchtigt.

Eine ältere Erklärung, die ohne Jungfräulichkeitsgelübde auskommt und auf den Dominikanerkardinal Thomas Cajetan aus dem 16. Jh. zurückgeht, ist jene, dass die in V 31 angekündigte Empfängnis sich auf eine unmittelbar bevorstehende Zukunft beziehe. Exegeten des 20. Jh., wie Haugg, Gächter oder Bauer, nahmen diese These auf und versuchten, sie mit dem Postulat einer hebr. Vorlage zu untermauern. Dem Ausdruck הָרָה וְלֹדָה fehlt, wie bereits oben bemerkt (S. 38), eine genaue zeitliche Bestimmung. Nach Bauer ist dieser Ausdruck mit der Form הָרָה + Suffix der 2. P. + Partizip als ein so genanntes *futurum instans* zu verstehen, also als eine unmittelbar bevorstehende Zukunft.¹³³ Um diesem Umstand für V 31 Rechnung zu tragen, übersetzt er die Ankündigung des Engels mit: „Siehe, du sollst *nun* empfangen!“¹³⁴ Auf diese Ansage muss Maria aber reagieren, da sie *jetzt* als zwar verlobte aber noch nicht heimgeführte Braut kein Kind von ihrem Mann empfangen kann. Daraus erklärt sich ihre Reaktion in V 34, deren Begründung verstanden werden müsse im Sinne von „da ich *noch* keinen Mann erkenne.“ Das eingefügte „noch“ stehe nach Bauer zwar nicht explizit im griech. Text (man bräuchte dafür ein $\text{o\upsilon\pi\omega}$), doch er verweist auf die charakteristische Art des Heb-

¹³¹ Vgl. I. DE LA POTTERIE, *Κεχαριτωμένη* – Exégétique et théologique 498.

¹³² J. MCHUGH, *The Mother of Jesus* 187.

¹³³ Vgl. J. B. BAUER, *Monstra te esse matrem* 127, sowie auch P. GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* 93-95. Gewieß wendet dagegen ein, dass die Kombination aus הָרָה + Partizip nicht notwendigerweise auf eine unmittelbar folgende Handlung hinweist, sondern oft auch die Funktion hat, ein zukünftiges Geschehen als sicher eintreffend zu bestimmen, wie das auch bei Jes 7,14 der Fall sei. Außerdem stellt er die Frage, wie weit diese Unmittelbarkeit reiche und warum sie in der Zeit nach der Heimführung Marias nicht mehr gegeben sein solle (vgl. J. GEWIESS, *Die Marienfrage* 195).

¹³⁴ Vgl. J. B. BAUER, *Monstra te esse matrem* 127.

räischen. Bestimmte Nuancen stünden demnach nicht explizit im Text, könnten aber durchaus darin enthalten sein und müssten durch den Kontext erschlossen werden, wie auch viele Beispiele aus der LXX zeigen würden, wo die griechische Übersetzung mit entsprechenden Partikeln das Hebräische ausdeutet.¹³⁵

Die Annahme einer hebr. Vorlage bleibt aber ein Postulat, welches aus heutiger Sicht für wenig wahrscheinlich gehalten wird. Ó Fearghail vertritt ebenso die Auslegung, dass Maria auf eine Geburtsankündigung reagiert, die sich auf die nähere Zukunft bezieht. Allerdings begründet er sie ohne den Rekurs auf ein hebr. *futurum instans* für das *συλλήμνη* in V 31, sondern mit seiner Bestimmung der ganzen Perikope als Berufungserzählung.¹³⁶ Die Marienfrage wird (wie unten dargestellt) von vielen Auslegern als literarisches Mittel zur Weiterführung der Engelsbotschaft verstanden. Doch als Teil einer Berufungserzählung stelle sie ein wichtiges Element eines lebendigen Dialogs zwischen dem Übermittler der Botschaft und dem Adressaten dar und diene nicht als erzähltechnisches Vehikel zur Weiterführung einer an den Leser gerichteten Botschaft. Eine Berufungserzählung enthalte nach Ó Fearghail einen Auftrag bzw. eine Verheißung, die sich auf eine unmittelbare Zukunft beziehe und eine Antwort an Ort und Stelle verlange. Der Einwand in einer Berufungserzählung weise deshalb auf eine Schwäche bzw. Unzulänglichkeit des Berufenen hin, die er *gegenwärtig* bei sich sieht (vgl. Ri 6,15; Ex 4,10; Jer 1,6) und bringe sie in Kontrast zum zuvor ergangenen Auftrag. Die Antwort Gottes bzw. des Boten bestehe aus einer Aussage über die Zukunft und einer Bestärkung.¹³⁷ So erhalte auch Maria als Berufene in V 35 eine Antwort, die sich auf ihr Problem bzw. ihre „Schwäche“ beziehe, nämlich in Kürze ein Kind zu empfangen, obwohl die Heimführung mit Joseph noch nicht vollzogen ist. Das *ἄνδρα οὐ γινώσκω* meine daher nicht sosehr eine allgemeine Aussage über ihre Jungfräulichkeit („ich habe bisher keinen Mann erkannt“, also „ich bin Jungfrau“), sondern eine Aussage über das Verhältnis zu *ihrem* Mann („ich habe [den] Ehemann noch nicht erkannt“).¹³⁸ Die Mari-

¹³⁵ Gewieß kritisiert diese „Einfügung“ des *οὐπω* in V 34c. Er sieht ja das *futurum instans* für V 31 nicht als gesichert an und damit fehlt für ihn auch der nötige „Kontext“, mit dem Bauer das „noch nicht“ legitimiert. Sprachlich gäbe es in V 34c keinen Hinweis für ein solches Verständnis und der Rekurs auf eine hebr. Vorlage muss sich gefallen lassen, dass offensichtlich auch der Übersetzer dieses *οὐπω* nicht herauslesen konnte (vgl. J. GEWIEß, Die Marienfrage 198).

¹³⁶ Vgl. F. Ó FEARGHAIL, The Literary Forms 337-341; für die Argumente zur Bestimmung von Lk 1,26-38 als Berufungserzählung s. S. 14.

¹³⁷ Im Gegensatz dazu findet man bei den Geburtsankündigungen in Gen 17,19-21; 18,13-14; Lk 1,19-20 keine Beistandszusicherung, sondern eher Tadel wegen Unglaubens.

¹³⁸ Vgl. dazu Bauer (J. BAUER, Philologische Bemerkungen 535), auf den sich Ó Fearghail stützt: *ἄνθρωπος* kann „Mann“, aber auch „Ehemann“ bedeuten. In V 34c fehlt zwar der Artikel, sodass der allgemeine Sinn sich anbietet. Doch es gibt Fälle, wo ein artikelloses *ἄνθρωπος* im Sinne von „Ehemann“ steht: Joh 4,17; 1 Kor 7,11 (mit *und* ohne Artikel); Lk 2,36. Dem widerspricht Quecke mit dem Verweis auf die Verneinung: „Die generelle Verneinung *ἄνδρα οὐ γινώσκω* kann philologisch doch gar keinen anderen Sinn haben als ‚... (überhaupt) keinen Mann‘, und ich halte es für ausgeschlossen, dass Lukas die Formulie-

enfrage kann daher als logische Reaktion interpretiert werden, weil Maria nicht wissen kann, wie die unmittelbare Erfüllung des Angekündigten von statten gehen soll. Der Einwand Marias hat damit ein Motiv. Jedoch bleibt m. E. das Präsens des γινώσκω ungeklärt bzw. ist zu fragen, wie die Einsetzung eines „noch nicht“ bei der Übersetzung von V 34c begründet werden kann.

Nach Audet frage Maria in V 34 nach Art und Weise ihrer *jungfräulichen* Empfängnis, weil sie schon aus den ersten beiden Teilen der Engelsrede schließen konnte, dass sie als Jungfrau gebären solle. Zu diesem Ergebnis kommt Audet durch die Nähe der Marienverkündigung zur Berufungserzählung Gideons (Ri 6,11-24), die er bei seiner Gattungsbestimmung aufzuzeigen versucht (s. oben S. 14). So wird Gideon bei der Arbeit begrüßt und mit einem sprechenden Namen („tapferer Held“) angeredet. In seiner ersten Reaktion spricht er sogleich von der bedrückenden Bedrohung durch das fremde Volk. So wie Gideon von seiner allgemeinen gegenwärtigen Situation in Anspruch genommen ist, so sei bei der Aufnahme der göttlichen Botschaft berücksichtigt und in seiner Entgegnung zu Wort bringt, so sei das auch für Maria der Fall. Maria stehe in der Erwartung des Messias¹³⁹. Damit würde sie zu den anderen Figuren von Lk 1-2 passen, die ebenfalls die messianische Hoffnung in sich tragen (Zacharias, Elisabet und ihr Umfeld [1,66], die Hirten, Simeon und Hanna, jene zu denen Hanna spricht [2,38], die Gelehrten Jerusalems). Maria kannte die Verheißung in Jes 7,14 – zumindest setzt Audet das voraus. Schon mit dem Gruß des Engels (Freue dich – Begnadete – der Herr ist mit dir) müsse Maria klar sein, dass es dabei um die messianische Hoffnung gehe, und das *sie* mit der jungen Frau bzw. Jungfrau gemeint sei. Die Geburtsankündigung expliziere nur, was schon im Gruß enthalten war. Maria wisse auch, dass die Mutter des Messias¹⁴⁰ eine Jungfrau sein müsse. Die Marienfrage übersetzt Audet daher mit: „Wie wird das geschehen, weil ich dann (in diesem Fall) keinen Mann erkennen darf?“¹³⁹ Dazu bringt Audet noch eine grammatikalische Begründung: Das ἐπεὶ in V 34c könne auch elliptisch verstanden werden und enthalte so implizit eine konditionale Protasis („weil ich dann/in diesem Fall“), die Audet in seine Übersetzung einfügt.¹⁴⁰

rung ἄνδρα οὐ γινώσκω hätte gebrauchen können, wenn er nur von einem Umgang Mariens mit ihrem Verlobten hätte sprechen wollen.“ (H. QUECKE, Lk 1,34 in den alten Übersetzungen 501).

¹³⁹ „Comment cela se fera-t-il, puisque, alors (dans ce cas), je ne dois point connaître d’homme?“ J.-P. AUDET, L’Annonce à Marie 369-370; [Übers. d. Verf.]

¹⁴⁰ Gegen die These Audets bringt Gewiess zwei Argumente vor: (1) Zunächst könne man das ἐπεὶ grammatikalisch nur dann elliptisch verstehen, wenn der implizit enthaltene Bedingungssatz mit einem irrealen Indikativ versehen sei (so wie auch zB. der Fall in 1 Kor 5,10; 7,14; 15,29; Hebr 9,26; 10,2). Für V 34c hieße das dann, dass im ἐπεὶ ein „wenn es *nicht* so wäre“ enthalten sein müsste. Die ganze Übersetzung von V 34c müsste konsequenterweise lauten: „denn, wenn es *nicht* so wäre, würde ich *keinen* Mann erkennen.“ Das aber macht keinen Sinn. (2) Des Weiteren sei es zu weit hergeholt, Maria die Erwartung einer Jungfrauengeburt zu unterstellen, umso mehr als ein entsprechendes Verständnis von Jes 7,14 im Spätjudentum unbekannt gewesen sei (vgl. J. GEWIESS, Die Marienfrage 200-202).

Für Stock ist die Marienfrage eine echte Frage, also kein literarisches Vehikel und auch keine rhetorische Frage, die ähnlich wie bei Zacharias einen Zweifel in sich bergen würde. Mit der Ankündigung in VV 30-33 sei noch nicht alles gesagt. Dass Joseph der Vater sei, davon ist in der Engelsbotschaft keine Rede. Wer also meint, dass für Maria nach V 33 alles klar sei, der müsse hineinlesen, dass sie die Worte des Engels auf sich und Joseph beziehe. In anderen Geburtsankündigungen seien die Situationen jeweils verschieden und böten daher keine Vergleichsmöglichkeiten bzgl. dieser Fragestellung (Gen 17,19 und Lk 1,13: „*deine* Frau wird *dir* einen Sohn gebären“; bei Hagar besteht die Schwangerschaft schon und bei Simson wird die Frau des Manoach gleich zu Beginn als unfruchtbar dargestellt). Die Frage Marias ist damit jene nach dem Vater des Kindes. Stock gibt ihren Sinn daher mit folgender Paraphrase für V 34 wieder: „Bis jetzt hast du nur von mir gesprochen. Ich aber bin eine Jungfrau und ich allein genüge nicht, damit all das verwirklicht wird, was du mir angekündigt hast. Bitte, gib mir eine weitere Erklärung.“¹⁴¹

(2) Erklärungen aus dem Erzählkonzept

Gächter sieht zwar innerhalb der Erzählung ein Motiv für die Marienfrage gegeben (das συλλήμῳη beziehe sich auf die unmittelbare Zukunft und Maria lebe noch nicht mit Joseph zusammen; s. oben S. 40), dennoch sei die Frage selbst eigentlich nicht die Frage der Maria, sondern des Evangelisten: „Das Wort Gabriels brachte sie zunächst in Verwirrung, die sich natürlich auch äußerlich zeigte, deren logischen Gehalt sie aber nicht in Worten formulierte. ‚Wie kann das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?‘ ist viel eher die Formulierung des Verfassers.“¹⁴²

Für Brown spielt wiederum das Schema für Geburtsankündigungen (s. oben S. 12) eine Rolle. Der Einwand (Element 4) und das darauffolgende Zeichen zur Bestärkung (Element 5) seien auch in VV 34-35 erkennbar. Das ermöglichte es den biblischen Autoren zu erklären, wie Gottes Pläne funktionieren. Lk setze dieses Modell für die Verkündigungsszene ein und verwende es dabei zur Entfaltung der christologischen Aussagen. Lukas wolle in V 35 zeigen, dass der davidische Messias, der schon in VV 31-33 vorgestellt wurde, gleichzeitig auch der Sohn Gottes ist, der durch die schöpferische Kraft Gottes gezeugt wird (V 35). In V 34 spreche Maria nur aus, was der Leser schon in V 27 erfahren hat – sie ist Jungfrau. Ähnlich wie Zacharias in Lk 1,18 seine Umstände anspricht und damit auf Lk 1,7 zurückverweist, so lege Maria ihre am Beginn vorgestellte Situation dem Engel – und auch dem Leser – vor. Der Grund, warum Maria das tue, sei nun nicht durch psychologisierende Spekulationen zu erschließen, sondern er

¹⁴¹ K. STOCK, Die Berufung Marias 482.

¹⁴² P. GÄCHTER, Der Verkündigungsbericht 344.

liege in der Kommunikation zwischen dem Autor und dem Leser. Die Frage habe die Funktion, dem Engel die Möglichkeit zu geben, die Botschaft über die jungfräuliche Empfängnis dem Leser mitzuteilen. Maria sei also genauso Sprecherin für Lukas' christologische Botschaft wie Gabriel.¹⁴³

Dass Lk auch an anderen Stellen seine Erzählungen so modelliert, dass sie dem Leser bestimmte Botschaften vermitteln, zeigt Gewieß. Eine recht ähnliche Konstellation wie bei V 34 findet er in der Vision des Petrus in Apg 10,11-16. Petrus bekommt einen Auftrag („Iss“), den er mit dem Verweis auf die unreinen Tiere verweigert, worauf die Zurechtweisung folgt. Der Einwand Petri hat in ähnlicher Weise wie die Marienfrage ein Sinnproblem. Denn von den Tieren, die ihm gezeigt werden, sind nicht alle unrein. Die Frage Petri ist also nicht ausreichend motiviert (er könnte ja etwas essen). Doch sie bringt die entscheidende Botschaft weiter, um die es in der ganzen Perikope geht: Die Heiden sind rein und haben Zugang zum Evangelium. Als weitere Beispiele nennt Gewieß ua. die Frage des Gefängniswärters in Apg 16,30¹⁴⁴ und die Frage des betrügerischen Verwalters in Lk 16,5.7.¹⁴⁵ Überhaupt scheine es eine lukanische Technik zu sein, Dinge, die der Autor erzählen möchte, in den Mund der auftretenden Figuren zu legen. Was Petrus in Apg 1,18 über Judas berichtet, scheine weniger für *seine* Zuhörer, als für die Zuhörer der Apostelgeschichte bestimmt zu sein. Daraus folgt Gewieß: „Lukas ist ein lebendiger Erzähler, der stets seinen Blick auch auf die Leser gerichtet hat, denen seine Berichte gelten. Er berichtet gern so, daß er die Ereignisse szenisch gestaltet, Menschen in Aktion vorführt, um die Leser dadurch näher an das Geschehen selbst heranzubringen und das, was er ihnen sagen will, eindringlicher zu machen.“¹⁴⁶ Das müsse man auch für den Verkündigungsbericht Marias annehmen.

i) V 35

Die Antwort des Engels bildet den zweiten Teil seiner – vor allem christologischen – Botschaft, die nicht nur die Geburt, sondern auch die Identität und die Bedeutung des verheißenen Kindes mitteilen möchte. In der Auslegung von VV 32.33 wurde schon im vorausschauenden Blick auf V 35 darauf hingewiesen, dass die Gottessohnschaft Jesu in der Verkündigungserzählung über das jüdische Verständnis eines Messiaskönigtums hinausgeht und darin das urchristliche Kerygma von Röm 1,3-4 durchleuchtet (s. oben S. 34). Eine genauere Betrachtung der Lk Christologie geht über die Fragestellung der

¹⁴³ Vgl. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 308.

¹⁴⁴ „Ihr Herren, was muß ich tun, daß ich errettet werde?“ Diese Frage nach dem Heil geht über die Situation der Turbulenzen im Gefängnis hinaus und lässt sich nicht allein daraus erklären.

¹⁴⁵ „Wieviel bist du meinem Herrn schuldig?“ Der Verwalter müsste wissen, wie hoch die Schulden der Befragten sind. Er stellt die Frage aber vielmehr für den Leser.

¹⁴⁶ J. GEWIEß, *Die Marienfrage* 215.

vorliegenden Arbeit hinaus. Uns interessiert hier vor allem die Rolle Marias in Bezug auf die Aussagen über ihren Sohn. In der dritten Engelrede der Verkündigungsszene kann man zwei Teile bzw. Themen unterscheiden: V 35bc: die Antwort auf das πῶς der Frage Marias (V 34); V 35d: eine mit διὸ καὶ eingeleitete Begründung, die aus dem davor Gesagten eine Folgerung für das Wesen des Kindes zieht.

Maria wird ein bestimmtes Wirken an ihr selbst vorausgesagt. Als Subjekte dieses Wirkens werden die Begriffe πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου genannt. Das πνεῦμα bedeutet wie das hebr. רוּחַ vom Wortsinn her „Wind“ oder „Atem“, wird aber im AT wie im NT oftmals im übertragenen Sinn verwendet, zumeist in Verbindung mit dem Göttlichen als πνεῦμα θεοῦ bzw. κυρίου oder πνεῦμα ἅγιον (nachexilisch). Der Geist schwebt über der formlosen Schöpfung (Gen 1,2), verleiht den Geschöpfen Leben (Ps 104,30; vgl. auch Gen 2,7), erweckt Gestorbenes zum Leben (Ez 37,5-6.8-10.14; Ijob 27,3), verleiht einzelnen Gestalten übermenschliche Kräfte (*Othniel*: Ri 3,10; *Gideon*: Ri 6,34; *Jiftach*: Ri 11,29; *Simson*: Ri 14,6) und gibt den Propheten ihr Charisma (Ez 11,24-25). Im NT kommt πνεῦμα häufiger vor als in der LXX, nämlich 379 Mal. Nur dreimal wird es im Wortsinn verwendet. Neben der anthropologischen Verwendung (πνεῦμα als Geist des Menschen) und der Verwendung als Bezeichnung böser Geister steht es vor allem für den Geist Gottes (275 Mal). Davon wird es 92 Mal als πνεῦμα ἅγιον spezifiziert. Eine wichtige Rolle spielt das Wirken des Geistes im 1. Doppelwerk. Was in Joël 3,1-2 verheißen wird und was Jesus den Jüngern verspricht (Lk 24,49), das geht in Apg 2 (mit Zitierung der Joël-Stelle) in Erfüllung und bestimmt das Leben der Urkirche in Apg. Doch schon am Beginn des Lk-Ev ist der Geist am Werk: bei Johannes d. T. (im Modus der Zukunft: 1,15), Elisabet (V 41), Zacharias (1,67) und Simeon (2,25-27). Jesus selbst ist im Verlauf des Lk-Ev derjenige, der vom Geist Gottes erfüllt ist (4,14.18; 10,21), von ihm geführt wird (4,1) und in seiner Kraft tauft (3,16).

Die δύναμις kann im NT verschiedene Bedeutungen annehmen: Neben „Vermögen“, „Können“ (Mt 25,15) oder „Bedeutung“ (1 Kor 14,11), wird es vor allem im Sinne von „Macht“ und „Wunder“ gebraucht. Es tritt – teils als synonymes Pendant – mit Begriffen wie ἰσχύς (Offb 7,12), κράτος (Kol 1,11), σημεῖον (Apg 8,13) oder τέρας (Apg 6,8) auf. Schließlich findet sich auch die Kombination mit πνεῦμα, und das va. im 1. Doppelwerk: Johannes d. T. wird in *Kraft* und *Geist* Elias agieren (Lk 1,17); Jesus kehrt in der *Kraft* des *Geistes* aus der Wüste zurück (Lk 4,14); die Apostel erhalten die *Kraft* des *Geistes* (Apg 1,8); Stephanus ist voll des *Geistes*, aber auch voll Gnade, *Kraft* und Weisheit (Apg 6,5-10); Jesus ist mit heiligem *Geist* und *Kraft* gesalbt (Apg 10,38).¹⁴⁷

¹⁴⁷ In Lk 4,14 und Apg 1,8 sind beide Begriffe jeweils durch Genitive verbunden, sodass es zunächst um eine Kraft geht, die mit dem Attribut „Geist“ spezifiziert wird. Versteht man Lk 1,17 und Apg 10,38 als

Alle Stellen mit der Kombination πνεῦμα–δύναμις weisen diese den dort auftretenden Personen als (verheißenes) Attribut oder als Gabe zu. In V 35 erscheinen das πνεῦμα und die δύναμις aber als Subjekte, welche an Maria handeln. Es wird ihr kein Charisma gegeben, sondern etwas bewirkt, dessen Ergebnis in dem mit διὸ καὶ eingeleiteten Nachsatz angegeben wird. Das Handeln an der Jungfrau wird mit *zwei Verben* angegeben, die besondere Beachtung verdienen.

Ἐπέρχομαι tritt nur neun Mal im NT auf, davon sieben Mal in Lk-Apg. In Apg 1,8 findet sich das Verb in Verbindung mit πνεῦμα: Die Geisteskraft soll auf die Apostel kommen, damit sie Zeugen Jesu sein können.¹⁴⁸ Im AT sprechen Jes 32,15 (Geist aus der Höhe) und 1 Sam 16,13 (Geist des Herrn) von einem Herabkommen des Geistes auf Menschen.

Ἐπισκιάζω ist im Vergleich zu ἐπέρχομαι ein seltenes Verb.¹⁴⁹ Abgeleitet vom Substantiv σκιά (Schatten) bedeutet es „überschatten“, „mit Schatten bedecken“ (wie auch σκιάζω; 13 Mal in LXX). In Ps 90,4; 139,8 drückt es jeweils den Schutz Gottes aus. In Ex 40,35 bedeckt eine Wolke das Bundeszelt, das daraufhin von der Herrlichkeit des Herrn erfüllt wird. Ἐπισκιάζω ist dort die Übersetzung des hebr. כָּשׁ, das so viel wie „niederlassen“, „(be-)wohnen“ bedeutet. Es geht hier also weniger um ein Verdunkeln, als um ein Kommen und Bleiben bzw. in Anspruch-nehmen vonseiten Gottes. Im NT wird neben V 35 und Apg 5,15 (der heilbringende Schatten Petri) das Wort ἐπισκιάζω nur noch in der Verklärungserzählung verwendet (Mk 9,7 parr. Mt 17,5 und Lk 9,34). Auch dort ist es eine Wolke, von der diese Überschattung ausgeht. Es scheint, dass dabei bewusst Ex 40,35 angespielt wird (vgl. auch die Begriffe σκηνή und Μωϋσῆς). Jesus wird von einer Stimme aus der Wolke als dessen geliebter bzw. auserwählter (Lk) Sohn proklamiert. In V 35d wird das Kind Marias „Sohn Gottes“ bezeichnet. An dieser Stelle sei aber sogleich auf die Taufe Jesu verwiesen (Mk 1,10-11 parr. Mt 3,16-17 und Lk 3,22), welche sowohl Parallelen zur Verklärungsszene, als auch zu V 35 hat: Bei seiner Taufe wird Jesus von einer Stimme aus den *Himmeln* als dessen geliebter Sohn verkündet. Von einer Wolke oder einem Überschatten ist nicht die Rede. Allerdings

Hendiadyoin, dann kann man ebenfalls mit „Geisteskraft“ bzw. „Kraft des Geistes“ übersetzen; vgl. W. RADL, Das Evangelium nach Lukas 66.

¹⁴⁸ Apg 1,8 enthält die Verheißung des Geistes sowie den Auftrag zur Mission, die von Jerusalem angefangen bis „ans Ende der Welt“ reichen soll. Der Vers enthält damit schon das ganze Programm der Apg. Das Kommen des Geistes, das sich in Apg 2 realisiert, ist die Basis für die ganze Apg. Für das Herabkommen des Geistes auf Maria in V 35 könnte man einen ähnlich programmatischen Charakter hinsichtlich des Lk-Ev annehmen.

¹⁴⁹ Ἐπισκιάζω: vier Mal im AT, fünf Mal im NT; ἐπέρχομαι: 108 Mal im AT; neun Mal im NT.

taucht das πνεῦμα¹⁵⁰ in Form einer Taube auf und kommt auf Jesus herab (jedoch nicht mit ἐπέρχομαι, sondern mit καταβαίνω).

Die in V 35bc verwendeten Begriffe sind also durch die biblische Tradition gefüllt, so dass es nicht einfach zu bestimmen ist, was sie hier meinen bzw. beschreiben wollen. Grundsätzlicher als die Frage nach dem „wie“ ist die Frage nach dem „ob“: Geht es hier – und allgemein in der ganzen Perikope – um eine jungfräuliche Empfängnis?

Fitzmyer vertritt die Ansicht, dass Lk keine jungfräuliche Empfängnis Marias aussagen wolle. Lk 1,26-38 böte keinerlei Hinweis dafür. Die Marienfrage (die ja ein wie auch immer zu verstehendes Fehlen eines Mannes enthält) sei nur ein literarisches Mittel zur Entfaltung der an den Leser gerichteten christologischen Botschaft. Des Weiteren stellen die Wörter „Geist“ und „Kraft“ zwar gefüllte Begriffe dar, doch es fehle an Beispielen, in denen sie die Konnotation einer jungfräulichen Empfängnis enthalten. „They are at most, figurative expressions for the mysterious intervention of God’s Spirit and power which will be responsible for the divine and messianic character of this child.“¹⁵¹ Diese „geheimnisvolle Intervention“ schließe eine wunderbare Empfängnis nicht aus, jedoch werde diese nicht explizit ausgesagt. Auch die Angabe in Lk 2,5 (Maria ist verlobt [μνηστεύω] und dennoch schon schwanger) könne kein Hinweis auf eine jungfräuliche Empfängnis sein, denn losgelöst vom ersten Kapitel¹⁵² wäre sie problemlos ohne diese Annahme verstehbar. Weitere Indizien für Fitzmyers These im zweiten Kapitel: In 2,41 ist von den Eltern (γονεῖς) und in 2,48 von Joseph als Vater Jesu die Rede. In 3,23 wird Joseph für den Vater Jesu *gehalten* (νομίζω). Müsse man daher auf eine bloß rechtliche Vaterschaft Josephs schließen? Fitzmyer verneint, wenngleich er es nicht ausschließen könne. Würde die Abstammung Jesu von Joseph in 3,23 tatsächlich als eine bloß vermeintliche präsentiert, dann wäre die Aussage über die göttliche Abstammung, die die Klimax des Stammbaums bilde, geschwächt.¹⁵³ Die Parallelisierung der Zacharias- und der Marienperikope, die Johannes d. T. Jesus unterzuordnen versucht (Stufen-Parallelismus), biete ebenfalls keine ausreichende Begründung.¹⁵⁴ Denn auch ohne eine jungfräuliche Empfängnis gäbe es bei Maria eine göttliche Intervention, die jene bei Elisabet überträfe.

¹⁵⁰ Bei Mt: das πνεῦμα [τοῦ] θεοῦ; bei Lk: das πνεῦμα τὸ ἅγιον; bei Mk fehlt (bis auf die Taube) ein Attribut.

¹⁵¹ J. A. FITZMYER, To advance the Gospel 56.

¹⁵² Eine redaktionsgeschichtliche Unabhängigkeit des zweiten vom ersten Kapitel wird von vielen Exegeten angenommen.

¹⁵³ „If one opts for the interpretation that Luke suggests here Joseph’s ‘legal’ or ‘putative’ paternity, what does that say about the divine filiation at the end?“ (Ebd. 58).

¹⁵⁴ Die Parallelisierung von Johannes d. T. und Jesus geschieht mit dem Zweck, Jesus als den Größeren darzustellen. Deshalb überbieten die Aussagen über Jesus jeweils jene über Johannes. Dieser Logik zufolge müssten die Umstände der Empfängnis Marias jene der für unfruchtbar gehaltenen Elisabet in ähnlicher Weise übertreffen.

Fitzmyer ist m. E. insofern Recht zu geben, als dass V 35bc Begriffe enthält, die die jungfräuliche Empfängnis nicht direkt auf den Punkt bringen. Doch diese Offenheit könnte man als (un-)bewusste Zurückhaltung in der Versprachlichung des Mysteriums deuten. Unter Berücksichtigung des Kontextes drängt es sich auf, die theologisch gefüllten Ausdrücke als Umschreibung der jungfräulichen Empfängnis zu verstehen. Lk 3,23 scheint mir eine klare Aussage zu enthalten, deren Relativierung durch Fitzmyer nicht sehr überzeugend ist. Er behauptet zwar, dass eine fälschlich angenommene Vaterschaft Josephs die Aussageintention des Stammbaums beeinträchtige, erklärt aber nicht, aus welchem Grund vor dem Namen „Joseph“ ein $\omega\varsigma \epsilon\nu\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\tau\omicron$ steht, wenn es sich um mehr als eine rechtliche Vaterschaft handle. Das Argument des Stufen-Parallelismus¹⁵⁵ scheint mir ebenfalls nicht plausibel aufgenommen zu sein, da die Überbietung Johannes¹⁵⁶ d. T ohne eine jungfräuliche Empfängnis nicht wirklich greifbar ist.

Man kann also mit guten Gründen davon ausgehen, dass zumindest die Verkündigungsperikope als Ganze von einer Empfängnis Marias ohne Mann handelt. Darauf aufbauend ergeben sich weitere Fragen: (1) Geht es auch in *V 35bc selbst* um die jungfräuliche Empfängnis? Wenn ja, wie soll deren Beschreibung verstanden werden? (2) Wenn es in V 35bc nicht primär um Maria und ihre jungfräuliche Empfängnis geht, worum geht es dann?

(1) Maria wendet in V 34 das Fehlen des Mannes für die Entstehung eines Kindes ein. Vom Engel darf man sich daher erwarten, dass er darauf eingehen wird. Wie ist also das in V 35bc Maria zugesagte Geschehen zu verstehen?

Theogamie: Wenn es keinen Mann zur Zeugung des Kindes gibt, dann bietet es sich an, dass jenes Subjekt den Ersatz dafür bietet, das im wohl synonymen Parallelismus in V 35bc an Maria handeln wird. Ist daher mit $\piνεῦμα ἅγιον$ und $δύναμις ὑψίστου$ etwa gemeint, dass Gott eine Zeugung herbeiführt, Maria eine Art „Gottesbraut“ wird und das entstandene Kind eine Art Halbgott, ein $θεῖος ἀνὴρ$, ist? Mussten die griechisch gebildeten Leser nicht unweigerlich an die Zeugungsmythen von Perseus oder Herakles denken? Jedoch finden sich bei genauerem Vergleich der Texte kaum Berührungspunkte. In V 35bc ist nirgends von einer Zeugung die Rede.¹⁵⁵ Die verwendeten Begriffe weisen vielmehr in die biblische, als in die hellenistische Welt. Jene Versuche (Hugo Gressmann, Eduard Norden, Hans Leisegang), die eine göttliche Zeugung in einer menschlichen Jungfrau in einer von ägyptischen und/oder hellenistischen Mythen beeinflussten jüdischen Tradition finden und für die jungfräuliche Empfängnis Marias in Anschlag bringen wollen, sind zu weit hergeholt.¹⁵⁶ Wie schon zuvor gezeigt wurde, haben

¹⁵⁵ Vgl. J. MCHUGH, *The Mother of Jesus* 292.

¹⁵⁶ Vgl. ebd. 293-308.

die in V 35bc verwendeten Begriffe einen biblischen Hintergrund und geben keinen Hinweis darauf, heidnische Theogamie-Vorstellungen anspielen zu wollen. Sexuelle Konnotationen lassen sich für diese Ausdrücke in der Bibel nicht finden. Dazu kommt, dass Gottes Wirken eher zurückhaltend und transzendent erscheint. Diese Transzendenz wird durch das Moment der „Höhe“¹⁵⁷ verstärkt. Gott wird nicht direkt als Subjekt der Intervention bei Maria genannt, sondern das πνεῦμα ἅγιον und die δύναμις ὑψίστου. Ungeachtet dessen, ob man darin Personifikationen Gottes sehen will oder nicht, erschweren die grammatikalischen Geschlechter dieser Wörter (Neutrum und Femininum bzw. Femininum für das hebr. רִחוּם) und das Fehlen der Artikel die Vorstellung eines zeugenden Gottes im Stile der griech. Göttermythen.

Hinweis auf die Trinität: Justin sah im Geist und in der Kraft des Höchsten von V 35bc den Logos, den Maria empfing.¹⁵⁸ Lk hatte aber im Text wohl noch keine Reflexionen über Präexistenz und Inkarnation Jesu anstellen wollen. Ebenso kann man keine Hinweise auf eine ausgefaltete Trinitätslehre entdecken: ὑψίστου (Vater), υἱὸς θεοῦ (Sohn), πνεῦμα ἅγιον (Heiliger Geist).

Schöpferkraft des Gottesgeistes: Dem Geist Gottes wird im AT schöpferische Kraft zugeschrieben (Gen 1,2) bzw. die Fähigkeit, die Schöpfung wiederherzustellen (Ez 37; Jes 32,15)¹⁵⁹. Demnach könnte die Empfängnis Jesu in Maria als eine Art von Neuschöpfung verstanden werden, was einerseits etwas völlig Neues, andererseits etwas für die biblische Tradition nicht gänzlich Unverständliches darstellen würde. Die überschattende „Kraft des Höchsten“ sagt dabei innerhalb eines synonym verstandenen Parallelismus dasselbe aus wie der herabkommende heilige Geist. Die Art und Weise der Empfängnis (vgl. V 34 mit der Frage nach dem „wie“) bleibt damit dennoch sehr unbestimmt. Das Geheimnis der jungfräulichen Empfängnis wird nur behutsam angesprochen. Wichtiger als die Frage nach dem „wie“ scheint die Aussage des „dass“ zu sein.¹⁶⁰

Anspielung auf die atl. Schekinah Gottes: Manche Exegeten sehen in V 35bc noch mehr ausgesagt als nur die Tatsache, dass Jesus durch den Heiligen Geist empfangen werden wird. Nach Feuillet würde die kausale Verbindung mit V 35d wenig Sinn machen, wenn es sich in V 35bc *nur* um eine jungfräuliche Empfängnis handle. Denn die Empfängnis ohne natürliche Zeugung allein könne die Heiligkeit und Gottessohnschaft des Kindes nicht begründen. Es müsse daher in V 35bc von der Präsenz Gottes im Bundeszelt im

¹⁵⁷ Die Kraft des Höchsten kommt über Maria (ἐπὶ) und überschattet sie (ἐπι-σκιάζω).

¹⁵⁸ Vgl. JUSTIN D. MARTYRER, Erste Apologie, 33,6.

¹⁵⁹ Feuillet führt an, dass die Kombination von ἐπέρχομαι + πνεῦμα insgesamt nur drei Mal in der Bibel zu finden ist: hier in V 35, in Jes 32,15 und in Apg 1,8; (vgl. A. FEUILLET, Jésus et sa Mère 22).

¹⁶⁰ „Lukas betont die göttliche Tat so sehr, dass der Anteil der Maria im Hintergrund bleibt. Die biologische Seite des Ereignisses interessiert Lukas nicht. Auf das Faktum der Empfängnis weist er möglichst feinfühlig hin. Für ihn ist es wichtig, dass die Jungfrau schwanger wird, nicht, wie dies geschieht.“ (H. RÄISÄNEN, Die Mutter Jesu 103).

Buch Exodus die Rede sein (Ex 40,35), in der die Wolke das Zelt überschattet (ἐπισκιάζω = hebr. כָּשָׁה) und dieses von der Herrlichkeit des Herrn erfüllt wird. Die wunderbare Präsenz Gottes im Bundeszelt (Shekinah) sei in V 35 auch deshalb gemeint, weil in der Verklärungsszene (die ihrerseits auch mit Ex 40,35 verbunden ist) ebenfalls der Sohn-Gottes-Titel auftaucht.¹⁶¹ McHugh weist auf das seltene Vorkommen von ἐπισκιάζω und σκιάζω in der LXX hin. Zumeist haben diese Begriffe etwas mit der Präsenz Gottes zu tun. Eine Verbindung von V 35 zeige sich nicht nur mit Ex 40,35, sondern auch mit Jes 4,2-6: Dort ist vom Berg Zion die Rede, auf dem alle sich dort Befindenden „heilig genannt werden“ (ἅγιοι κληθήσονται; vgl. V 35d). Gott wird Zion mit einer Wolke überschatten (σκιάζω) und mit seiner Herrlichkeit bedecken. Daraus schließt McHugh: „St Luke, when he wrote the word ‘overshadow’, must have known what associations it would evoke in the Jewish mind. No Jew, reading the words ‘A Power of the Most High will overshadow thee’, could fail to think of the Divine Presence or *Shekinah*. The meaning of Lk 1:35, therefore, is that the creative Power of God’s Holy Spirit is going to descend upon Mary, as the Glory of the Lord had once descended upon the Tent of Witness and filled it with a Divine Presence.“¹⁶² Laurentin geht in der Annäherung von Ex 40,35 an V 35 noch einen Schritt weiter. Dabei unterscheidet er bei der Beschreibung des Geschehens rund um das Bundeszelt zwei Momente: (a) die Wolke, die sich *über* dem Zelt (ἐπ’ αὐτήν) niederlässt (ἐπισκιάζω) und (b) die Herrlichkeit des Herrn, die das Zelt erfüllt (πίμπλημι) – also ein Geschehen, das sich *innerhalb* des Zeltes ereignet. Darin zeige sich Gott in zweierlei Weise: in seiner Transzendenz (der Gott über allem) und in seiner Immanenz (der Gott, der in der Bundeslade inmitten seines Volkes wohnt).¹⁶³ Mit dieser Unterscheidung könne man nun V 35 inklusive dem mit διὸ καὶ verbundenen Nachsatz erklären: Der heilige Geist kommt *über* Maria (ἐπέρχομαι) und die Kraft des Höchsten überschattet (ἐπισκιάζω) Maria wie die Wolke das Bundeszelt, und deshalb (διὸ καὶ) empfängt sie denjenigen, der heilig und Sohn Gottes genannt wird – in Entsprechung zur δόξα κυρίου, die im Bundeszelt Wohnung nimmt. Daraus ergebe sich die Möglichkeit, in Maria das Bild der Bundeslade zu sehen.¹⁶⁴ Trotz der vielen Konvergenzen, die Laurentin zur Begründung seiner These anführt, weist Benoît darauf hin, dass die Verbindung zu Ex 40,35 nicht ganz sicher sei und man mit Wörtern wie δόξα oder πίμπλημι eine Anspielung auf die Bundeslade deutlicher hätte machen können.¹⁶⁵

¹⁶¹ Vgl. A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère* 17-18.

¹⁶² J. MCHUGH, *The Mother of Jesus* 58.

¹⁶³ Vgl. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie* 73-74.

¹⁶⁴ Vgl. die Verbindung von V 43 mit 2 Sam 6; s. unten S. 69.

¹⁶⁵ Vgl. P. BENOÎT, *Exégèse et Théologie* III 207.

(2) Wer die Annahmen Laurentins nicht teilt, dem stellt sich die Frage, wie der kausale Zusammenhang zwischen V 35bc und V 35d zu verstehen sei. Ist das Kind deshalb heilig und Sohn Gottes, weil es auf wunderbare Weise empfangen wurde? Oder wird es wegen dieser besonderen Geburtsumstände lediglich so *genannt*?¹⁶⁶ Ein besonderes Verständnisproblem ergibt sich dann, wenn man die präexistente Heiligkeit und Gottessohnschaft Jesu in der jungfräulichen Empfängnis begründet sieht. Dieses lässt sich allerdings leicht beseitigen, wenn man davon ausgeht, dass Lk die christologischen Fragen späterer Jahrhunderte hier nicht reflektiert. Jedenfalls steht V 35d in einer Spannung zur Frage Marias, sofern man V 35 als Antwort auf V 34 sehen will. Während V 35bc noch als Erklärung der Empfängnis verstanden werden kann, wirkt die darauffolgende Rede über das Kind wie eine zusätzliche, nicht geforderte Information. Man könnte meinen, Gabriel füge diesen Hinweis „ungeplant“ hinzu, weil es sich durch die zuvor gegebene Antwort anbiete, die weitere Konsequenz gleich dazuzusagen. Interpretationen solcher Art sind jedoch überflüssig, wenn man V 35 nicht nur in der Logik des erzählten Dialogs zwischen den Figuren (Gabriel und Maria) versteht, sondern auch die Kommunikation zwischen Autor und Leser berücksichtigt. Vielen Exegeten zufolge (s. oben S. 43) gehe es in VV 34-35 nicht darum, Maria etwas mitzuteilen. Dann müsse in V 35 nicht ausschließlich auf ihre Frage nach dem „wie“ eingegangen werden, sondern es könne eine Aussage über das Wesen Jesu getätigt werden.¹⁶⁷ Was in VV 32-33 begonnen hat, werde somit weitergeführt und nochmals überboten. Am Ende von V 35 scheine das *υἱὸς θεοῦ* klimaktisch den Zielpunkt des ganzen Verses anzugeben. Nach Legrand gehe es daher darum, Jesus schon bei der Verkündigung als Sohn Gottes und als Geistbegabten zu präsentieren, was der christliche Glaube bis dahin mit der Auferstehung und der Taufe Jesu verbunden hatte.¹⁶⁸ Die Rede vom *πνεῦμα* und der *δύναμις* beziehe sich also auf Jesus und nicht auf Maria. Wolter dazu: Lukas „[...] sagt [...] weder, dass Jesus durch den heiligen Geist gezeugt wurde, noch erzählt er gar, wie Marias Schwangerschaft zustande kam. Er lässt diesen Aspekt vielmehr offen und überlässt ihn der Vorstellungskraft seiner Leser. Darüber hinaus steht hier nicht dieser Aspekt im Vordergrund, sondern die Tatsache, dass Marias Kind durch Gottes Geist und Kraft vom ersten Augenblick seiner Existenz an Sohn Gottes ist.“¹⁶⁹

¹⁶⁶ Ein relativierender Sinn im *κληθήσομαι* (also, dass Jesus bloß so *genannt* wurde) ist nicht sehr wahrscheinlich; vgl. L. LEGRAND, L'Annonce à Marie 244-245.

¹⁶⁷ Passend zu der Annahme, dass nicht Maria primär im Zentrum des Interesses steht, findet sich ein Argument gegen die Bestimmung der Perikope als Berufungserzählung: Der V 35 würde innerhalb dieser Gattung das Element der Bestärkung als Antwort auf den Einwand darstellen. Doch V 35d fällt aus diesem Muster heraus.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. 247.

¹⁶⁹ M. WOLTER, Das Lukasevangelium 94.

j) VV 36-37

Die Engelrede setzt mit einem καὶ ἰδοὺ noch einmal neu an, wie es Gabriel auch bei der Ankündigung des Strafzeichens in Lk 1,20 getan hat. Doch Maria erhält keinen Tadel und keine Strafe, sondern einen Hinweis auf die wunderbare Empfängnis der sterilen und betagten Elisabet. Wenn Gott dieses Wunder hervorbringen kann, wieso sollte dann die jungfräuliche Empfängnis ihm, dem nichts unmöglich ist (V 37), ein unüberwindliches Hindernis sein? Dieser Hinweis des Engels scheint sich nicht nur an Maria zu richten, umso mehr als diese im Gegensatz zu Zacharias nicht wegen eines Misstrauensaktes getadelt wird. Elisabet wird als συγγενίς bezeichnet, was eine nicht näher bestimmte Verwandtschaft ausdrückt. Die Übersetzung mit „Cousine“ (verbreitet durch John Wycliff) ist eine vom Wortsinn her nicht zu rechtfertigende Verengung.

k) V 38

Die Szene endet mit dem Abtreten des Engels. Doch zuvor kommt noch einmal Maria zu Wort. Ihre Rede besteht aus einer Selbstbezeichnung und einem mit dem Optativ ausgedrückten, auf sich selbst bezogenen Wunsch.

Zum Begriff δοῦλος/δούλη: Vom Wortsinn ist mit δοῦλος ein Diener im Sinne eines vom Herrn abhängigen Sklaven gemeint. Im Gegensatz zum διάκονος impliziert der Begriff eine Unfreiheit und ist grundsätzlich negativ konnotiert, da er einen nicht wünschenswerten Zustand beschreibt.¹⁷⁰ In der hellenistischen Literatur wird δοῦλος nicht in einem religiösen Kontext verwendet, da die griechische Kultur die Freiheit hochschätzte und in ihrer Vorstellung Gott nicht mit einem absoluten Herrscher verband. Demgegenüber scheut sich der atl. Gottesglaube keineswegs Gott als den absoluten Herrscher seiner Schöpfung zu bekennen und Einzelpersonen (die Beter der Psalmen, zB. in Ps 86,2), Gruppen (Jer 7,25) oder das ganze Volk (Ps 136,22) als עַבְדִּי (LXX: δοῦλος) zu bezeichnen.¹⁷¹ Δοῦλος kann im NT und im AT sowohl den soziologischen Status eines Untergebenen (Lev 25,44; Mt 8,9; Lk 7,1-10) als auch im übertragenen Sinn das Abhängigkeitsverhältnis des Menschen zu Gott bezeichnen (Lk 2,29; Apg 2,18). Die großen Gestalten des ATs werden als δοῦλοι in Bezug auf Gott bezeichnet: Abraham (Ps 105,6), Mose (1 Kön 8,53), Josua (Ri 2,8), David (Ps 132,10) und die Propheten im Allgemeinen (Jer 7,25). Im NT stellt sich Paulus als δοῦλος Jesu Christi (Röm 1,1; 1 Kor 7,22) vor.¹⁷² In Phil 2,7 nimmt Jesus selbst die „Gestalt“ eines δοῦλος

¹⁷⁰ Die dt. Übersetzungen „Knecht“ (für δοῦλος) und „Magd“ (für δούλη) treffen daher nicht den eigentlichen Sinn, weil sie an ein Dienstverhältnis denken lassen, das nichts mit dem antiken Sklaventum zu tun hat.

¹⁷¹ Vgl. A. WEISER, δουλεύω, EWNT 1, Sp. 846-847.

¹⁷² In Joh 15,15a bezeichnet Jesus die Jünger allerdings als φίλοι in Abgrenzung zu δοῦλοι.

an. Das Wort wird im NT aber auch dazu verwendet, die Verbindung von Menschen mit Sünde (Joh 8,34; Röm 6,16-17.20) oder mit Gerechtigkeit (Röm 6,18) auszudrücken.

Die weibliche Form (δούλη) kommt in der Bibel deutlich weniger oft vor. Während δούλη im AT den sozialen Status oder das Gottesverhältnis von Frauen bezeichnen kann, findet man es dreimal im NT (VV 38.48; Apg 2,18) und zwar ausschließlich im zweitgenannten Sinne. Wie bereits ersichtlich geworden ist, kommt das Wort nur im 1. K. Doppelwerk vor. Eine beachtenswerte Verbindung lässt sich zu Hanna knüpfen, die sich drei Mal als δούλη in Bezug auf Gott bezeichnet (1 Sam 1,11.18), davon einmal in der mit V 48a fast wortgleichen Formulierung „ἐπιβλέψης ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου“ (1 Sam 1,11) und einmal mit einer Aussage, die an V 30 erinnert: „Εὗρεν ἡ δούλη σου χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου“ (1 Sam 1,18).

Γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου: Das γίνομαι steht hier im Optativ, welcher einen im NT selten verwendeten Modus darstellt. Im vorliegenden Fall drückt er einen Wunsch aus (kupitiver Optativ), der im Deutschen mit einem Konjunktiv übersetzt wird („mir geschehe“). Bis auf Apg 5,24 findet man γένοιτό (also γίνομαι im Optativ) nur in negativer Form als Teil der stereotypen Formel μὴ γένοιτο („Es möge nicht geschehen!“ bzw. „Das sei fern!“).¹⁷³ Auf diesem Hintergrund fällt das Fehlen der Verneinung des γένοιτο in V 38 auf.

Maria wünscht, dass das Wort des Engels (ῥῆμά σου) sich an ihr vollziehen möge. Das Wort des Gottesboten ist nichts anderes als das Wort Gottes, welches zuvor als absolut wirkmächtiges Wort beschrieben wurde, dem nichts unmöglich ist (V 37: οὐκ ἄδυνατήσῃ [...] πᾶν ῥῆμα). Dieses Wort enthält eine Absicht, der Maria zustimmt. Eine Zustimmung zum Willen Gottes äußern in ähnlicher Weise Jesus am Ölberg (Lk 22,42) und der Beter des Vater-unser-Gebetes in Mt 6,10 (fehlt in der Parallelstelle Lk 11,2). Beide Male steht γίνομαι (in der 3. P. Imp. im Präsens bzw. Aorist). Zumindest in Lk 22,42 geht es nicht nur um einen Wunsch, sondern auch um eine Selbsthingabe, die darin besteht, sich als Instrument dem Willen Gottes zur Verfügung zu stellen.¹⁷⁴

Die Annäherung der in Todesangst errungenen Hingabe Jesu am Ölberg an den V 38 wirft ein düsteres Licht auf die Einwilligung Marias. Enthält das γένοιτο der Maria ebenfalls die Konnotation einer mühsam erkämpften Unterordnung gegenüber dem göttlichen Willen? McHugh und De la Potterie grenzen V 38 auf Grund des Optativs des γένοιτο von der Ölbergsszene und der Vater-unser-Bitte ab. Der Optativ schließe ein bloßes gehorsames Sich-Fügen aus und enthalte die Konnotation der Freude. „Luke’s

¹⁷³ Insgesamt 14 Mal bei Paulus, einmal bei Lk in 20,16.

¹⁷⁴ Vgl. R. H. FULLER, A note 202.

choice of this mood means that Mary's words are both a prayer and an expression of joy, not just a declaration of humble submission."¹⁷⁵

Wie hoch auch immer man den Grad der Freude ansetzt: In jedem Fall handelt es sich beim zweiten Wort Marias um eine Zustimmung bzw. eine Antwort auf eine Frage, die nicht explizit gestellt wurde und die keineswegs von der Gattung des Textes – sei es Geburtsankündigung oder Berufungserzählung – evoziert wird. Ein Fehlen dieses Marienwortes würde nicht auffallen. Mit dem Abtreten des Engels hätte man bereits einen passenden Abschluss der Szene. Die Antwort Marias steht also für sich. Im Vergleich mit der Zachariasperikope zeigt sich auch in diesem Punkt eine Differenz: Zacharias hat nach der Zeichengabe keine Möglichkeit mehr zu sprechen (von ihm wäre auch kein Wort der Zustimmung zu erwarten gewesen). Dann erfolgt die Konstatierung der Empfängnis des Johannes. Die Empfängnis Jesu hingegen wird nirgends festgestellt.

2.3.4 Zusammenfassung

Die Erzählung von der Geburtsankündigung an Maria weist zahlreiche Parallelen zur vorhergehenden Verkündigungserzählung mit Zacharias auf. Gleichzeitig sind bedeutende Unterschiede erkennbar. Die Marienperikope entspricht zwar dem Schema einer Geburtsankündigung, sie enthält aber auch typische Merkmale einer Berufungserzählung, was den Adressaten der Engelsbotschaft weiter ins Licht rückt. Maria wird als verlobte, aber noch nicht heimgeführte Jungfrau vorgestellt. Der Terminus „παρθένος“ ist ein breiter Begriff, der aber durch die Frage Marias in V 34 auf ihren jungfräulichen Zustand hin fokussiert wird. Die rechtliche Verbindung der bereits geschlossenen Ehe fügt Maria, die sonst ohne Angaben über ihre Abstammung bleibt, in das Haus Davids ein. Die Begriffe „χαῖρε“ und „κεχαριτωμένη“ geben einige Fragen auf. Handelt es sich beim ersten Engelswort um einen (feierlichen) Gruß oder (bzw. und) um einen Aufruf zur Freude, mit dem darüber hinaus in Anspielung bestimmter LXX-Stellen die Tochter Zion angesprochen wird? Ist die Bezeichnung Marias als κεχαριτωμένη Ausdruck für die Erwählung zur Messiasmutterschaft oder für eine ihr bereits vermittelte Gnade, die womöglich in der Bewahrung vor der Erbsünde besteht? Die daran anschließende Beistandsformel hebt Maria gegenüber Zacharias hervor. Die Gnaden-Formel (V 30bγ) wird nur wenigen der großen biblischen Figuren zuteil. Die Geburtsankündigung des Engels stellt das Kind als davidischen Messias und Sohn Gottes vor, dessen Würde und Bedeutung jene eines innerweltlichen Herrschers übersteigen. Die Interpretationen von V 34 gehen entweder von einer „echten“ Frage Marias an den Engel aus oder sie betrachten V 34 als literarisches Mittel zur Leserlenkung. Das Präsens des γινώσκω gibt

¹⁷⁵ J. MCHUGH, *The Mother of Jesus* 66; vgl. auch I. DE LA POTTERIE, *Marie dans le mystère* 68.

Verständnisprobleme auf, die mit der Annahme eines Gelübdes bzw. Wunsches Marias zu einem jungfräulichen Leben zu lösen versucht wurden. Solche und andere Erklärungen stehen auf wackeligen Beinen („habe *noch* keinen Mann erkannt“ oder die Annahme der Unmittelbarkeit der Geburtsankündigung). V 35 beschreibt ein Wirken an Maria mit biblisch gefüllten Begriffen. Dieses wird zwar in abstrakter Weise formuliert, jedoch weist der Kontext deutlich darauf hin, dass von der jungfräulichen Empfängnis die Rede ist. Die atl. Motive der Schöpferkraft des Geistes und der Schekinah Gottes werden als Verstehensmodelle in Anschlag gebracht. Eine theogamistische Interpretation ist vom Text her unwahrscheinlich. Der Begriff δούλη in V 38 meint im profanen Bereich den unehrenhaften Status eines Sklaven. Im biblischen Gebrauch beschreibt es das Verhältnis zu Gott und erhält so eine positive Konnotation. Mit der Selbstbezeichnung Marias als δούλη κυρίου und dem darauffolgenden Wunsch stimmt Maria der Botschaft des Engels zu und stellt sich Gott zur Verfügung. Diese ausdrückliche Zustimmung Marias ist einzigartig im Vergleich mit anderen biblischen Geburtsankündigungen und Berufungserzählungen.

2.4 Der Besuch Marias bei Elisabet (Lk 1,39-45.56)

2.4.1 Text und Gliederung

Lk 1,39-45.56, NA 28

- 39 a Ἀναστᾷσα δὲ Μαριάμ^ο ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις
 b ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρεινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν Ἰούδα,
 40 a **M** καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον^{*} Ζαχαρίου
 b καὶ ἡσπάσατο τὴν Ἑλισάβετ.
- 41 a καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσεν τὸν ἄσπασμόν τῆς Μαρίας
 b ἡ Ἑλισάβετ, ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς,
 c **E** καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἑλισάβετ,
 42 a καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ
 b καὶ εἶπεν·
- c εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν
 d καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.
- 43 a καὶ πόθεν μοι τοῦτο
 b ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου^{*} μου πρὸς ἐμέ;
 44 a **E** ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἄσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου,
 b ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου.
- 45 a καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα
 b ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου. *

M MAGNIFIKAT

- 56 a Ἦμεινεν δὲ Μαριάμ^ο σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς,
 b **M** καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν οἶκον^{*} αὐτῆς.

57 ff. **E GEBURT JOHANNES'**

Legende: Die Einrückungen heben direkte Reden hervor. Mit den Siglen „M“ und „E“ sind die direkten Reden (**fett**) und die Erzählerreden markiert, je nachdem ob sie Maria oder Elisabet betreffen. Verschiedene Symbole (*●♦), die graue Hinterlegung und Unterstreichungen weisen auf idente Wörter hin.

2.4.2 Form und Gattung

Die Erzählung der Visitation beginnt und endet ähnlich wie jene der Verkündigung mit der Reise eines Besuchers und dessen Abtreten am Ende. Wiederum begegnen sich zwei Personen. Diesmal fehlt der Engel Gabriel. Dennoch verläuft das Treffen der beiden Frauen nicht ohne göttliche Intervention (der Geist erfüllt Elisabet, das Kind in ihrem Schoß regt sich). Nach der Ankunft Marias werden ihr Gruß, die Regung Johannes‘ d. T. und die Geisterfüllung Elisabets konstatiert. Bis zur summarischen Notiz über Marias dreimonatigem Aufenthalt und ihrer Rückkehr gibt es nur mehr direkte Rede:¹⁷⁶ zunächst vonseiten Elisabets (VV 42c-45), dann vonseiten Marias (VV 46b-55). Die Visitationserzählung besteht inklusive dem Magnifikat zu zwei Drittel aus direkter Rede, in der jede der beiden werdenden Mütter in teils hymnisch-poetischer Sprache das bisherige Geschehen hinsichtlich seiner Bedeutung rekapituliert. Das Magnifikat hebt sich aus verschiedenen Gründen vom Kontext ab, in den es eingebettet ist. Maria spricht von ihrer Situation und jener des ganzen Volkes, die in den situationsübergreifenden Kontext der Heilsgeschichte Israels gesetzt wird. In der Rede Elisabets hingegen sind die Bezüge zur am Beginn eingeleiteten Begegnungsszene deutlicher. Was den Leser ebenfalls aus der narrativ geschilderten Szene hinausdrängen bzw. irritieren kann, ist, dass nach den wertschätzenden bis ehrfurchtsvollen Worten Elisabets Maria ihrerseits nicht mit einer Würdigung ihrer Verwandten antwortet. Müsste nicht die Demut oder zumindest der Anstand Marias in dieser erzählten Situation etwas Dementsprechendes gebieten? Diese Spannung löst sich auf, wenn man die Heimsuchungssperikope nicht ausschließlich von der erzählten Welt her versteht. „Ihr [der Urkirche, *Anm. d. Verf.*] kam es auf den Offenbarungs- und Verkündigungswert der Szene an, und unter diesem Gesichtspunkt verdeutlicht das Magnificat in poetischer Form das, was Elisabet mit kurzen, prosaischen Worten ausgesprochen hatte.“¹⁷⁷ Es geht auch hier – trotz der narrativen Aussageweise und der Einbettung in einen geschichtlichen Rahmen – um die Vermittlung der Botschaft über Jesus, und im gegebenen Fall auch über Maria.

Für die Einordnung der Episode fehlen Vergleichsstellen, die eine besondere Ähnlichkeit zu dieser Begegnungsszene aufweisen. Im Folgenden wird zwar deutlich, dass einige Verse evtl. Stellen und Motive aus dem AT anspielen, doch die Begegnung zweier Frauen, die in exklusiver Weise von Gottes eschatischem Heilshandeln wissen und in der Lobpreisung Gottes ihrer Freude Ausdruck verleihen, trägt eine ganz besondere Note. Fokussiert man für eine Gattungsbestimmung den Blick auf die Rede der Elisabet, so findet man dort eine Eulogie (V 42) und einen Makarismus (V 45), wofür es entsprechende Beispiele gibt. Hinsichtlich VV 42.45.48b spricht Berger von einer Gattung der

¹⁷⁶ Abgesehen von der Redeeinleitung V 46a.

¹⁷⁷ R. SCHNACKENBURG, Das Magnificat 353.

„Seligpreisung der Prophetenmutter“, wobei die Preisung sich dabei auf den Propheten selbst bezieht.¹⁷⁸

2.4.3 Kursorische Einzelauslegung

a) VV 39-40

Maria macht sich auf den Weg zu Elisabet. Ähnlich wie beim Weg des Engels Gabriel in VV 26-27 wird auch hier der Ort schrittweise präzisiert bis am Ende klimaktisch der Name jener Person genannt wird, die das Ziel der Reise bildet.¹⁷⁹

Ἀναστᾶσα ... ἐπορεύθη: Die Kombination dieser Wörter (bzw. ἀναστᾶσα + Verb) ist ein Septuagintismus (Gen 13,17; 22,3; 2 Sam 15,9), der bei Lk besonders häufig vorkommt (zB. in 4,38; 15,18.20). Ἀνίστημι (in intransitiver Bedeutung wörtl. „aufstehen“) hat hier aber wohl keine andere Bedeutung, als den Beginn einer Handlung anzuzeigen.

... *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*: Die Zeit des Aufbruchs Marias ist ungenauer angegeben als zuvor in 1,5 oder 1,26. Es lässt einen Zeitraum unbestimmter Länge zwischen der Verkündigung und dem Aufbruch ins judäische Bergland offen. Im Gesamtzusammenhang kann es sich jedoch nicht um eine besonders lange Zeitspanne handeln: Bezieht sich die Aussage „diese Tage“ auf den Moment der Verkündigung, so kann man von einem unmittelbar darauffolgenden Ereignis sprechen. Zielt es auf den Zeitraum, der in V 56 angesprochen wird (Maria blieb ὡς μῆνας τρεῖς), dann kann man ebenfalls von einer unmittelbaren Abfolge ausgehen, da die in 1,57 zu Ende gehende Schwangerschaft Elisabets bereits in V 26 mehr als fünf Monate bestanden hat.

Mit einem dreifachen εἰς konkretisiert sich der Ort, den Maria aufsucht. Dennoch bleiben die Angaben vage. Ὀρευνή ist eine übliche Bezeichnung für das Bergland zwischen der Schefela, dem Jordangraben und dem Negev. Dazu passt die zweite Ortsangabe: „in eine Stadt Judas“. Diese Stadt wird aber nicht weiter lokalisiert.¹⁸⁰ Der genaue Ort scheint nicht von Interesse zu sein. Mit dem Bergland von Judäa kommt man geographisch in die Nähe Jerusalems, was sich gut in das Bild von Zacharias als Tempelpries-

¹⁷⁸ Vgl. K. BERGER, Formen und Gattungen 251.

¹⁷⁹ Weitere Ähnlichkeiten zu VV 26-27: die Zeitangabe, die Angabe der Region, die Begriffe πόλις und οἶκος, die Nennung des Ehemannes.

¹⁸⁰ Im Griech. fehlt der Genitiv (εἰς πόλιν Ἰούδα), der in V 26 verwendet wird (εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας). In der LXX ist es durchaus üblich, den hebr. Namen Ἰούδα nicht zu deklinieren (Ri 17,8; Jer 32,18 LXX). Der Versuch, πόλις durch eine Fehlübersetzung aus dem Aramäischen als „Provinz“ zu verstehen, ist nicht nur schwach begründet, sondern würde auch wenig Sinn machen. Denn der Ort, von dem aus Maria losging, gehörte ebenfalls zur römischen Provinz „Judäa“. Eine andere Erklärung, die sich ebenfalls auf eine semitische Vorlage stützt, macht einen Fehler in der Übersetzung des hebr. Namens für die in Jos 21,16 erwähnte Stadt „Jutta“ (יִטָּה) aus. Eine spätere Tradition lokalisierte das Haus des Zacharias ab dem 6. Jh. in En Kerem, einer Stadt die sechs Kilometer westlich von Jerusalem liegt, für die es aber keinen konkreten Hinweis im lukanischen Text gibt.

ter einfügt. Die vage Angabe erinnert an die Eltern Samuels im nicht weit entfernten Gebirge Ephraim (1 Sam 1,1).

Gleich wo genau sich das Haus des Zacharias befand: Ein Marsch von Nazareth ins jüdische Gebirge hätte 3-4 Tage in Anspruch genommen. Von einer Begleitung Marias, etwa durch Joseph, wird nichts gesagt. Über die Anstrengungen und Gefahren einer solchen Reise reflektiert der Text ebenfalls nicht. Dem Leser wird ohnehin nicht viel Zeit gelassen sich darüber Gedanken zu machen, denn kaum ist Maria losgegangen, reiht sich Ortsangabe an Ortsangabe und sie steht vor der Haustür ihrer Verwandten. Dieser Dynamik entspricht die weitverbreitete Interpretation des μετὰ σπουδῆς. Der Ausdruck wird zumeist im Sinne von „mit Eile“ übersetzt. Für die Erklärung dieser Hast wurden einige Annahmen vorgebracht.¹⁸¹ Hospodar weist jedoch darauf hin, dass σπουδῆ nicht notwendigerweise mit schneller, physischer Bewegung in Verbindung gebracht werden muss. Vielmehr weise die pagane griechische Literatur in eine andere Richtung. Das μετὰ σπουδῆς als Redewendung bedeute so viel wie „mit Ernsthaftigkeit“. Σπουδῆ könne auch mit „Eifer“ oder „Sorge“ übersetzt werden. Der Blick in die LXX und das NT zeige, dass es öfters um die psychische Verfassung als um eine physische Bewegung gehe. In Ps 77,33 schreiben manche Textzeugen statt einem μετὰ σπουδῆς ein ἐν ταραχῇ. Die σπουδῆ in Zef 1,18 bedeute „Schrecken“. Des Weiteren müsse in Mk 6,25 nicht eine schnelle Fortbewegung gemeint sein. Vielmehr handle es sich um einen verwirrten, nachdenkenden Geist.¹⁸² Hospodar zieht daraus den Schluss, dass Lk in seiner Kenntnis der LXX und der griechischen Literatur das Wort σπουδῆ ebenso ausschließlich im Sinne einer seelischen Verfassung verstehe und nicht dazu verwende, eine schnelle, physische Bewegung zu beschreiben. Wenn Maria also μετὰ σπουδῆς zu Elisabet geht, dann hieße das, dass sie dies in einem „ernsten Geisteszustand“ tut, und zwar wegen des unmittelbar vorangegangenen Ereignisses: „Mary was lost in thought. The solemn mystery of the Incarnation, the sublime scene of angelic visitation, and her new role as the Mother of the Incarnate God left the Virgin in a serious and pensive mood. This is the idea behind St. Luke’s *meta spoudēs* rather than excitement and eagerness.“¹⁸³

Brown hält dieses Verständnis von philologischer Seite für möglich, aber es passe nicht zum Kontext. Marias Eile zeige vielmehr ihren Gehorsam gegenüber dem Plan Gottes, der die Schwangerschaft Elisabets beinhalte.¹⁸⁴

¹⁸¹ So zB.: (a) Maria war in Gefahr; (b) Elisabet war krank; (c) Elisabet war im sechsten Monat schwanger; (d) die Gefährlichkeit der Reise brachte Maria in Eile; (e) Maria war neugierig; (f) die Freude drängte Maria sich zu beeilen (Ambrosius); vgl. B. HOSPODAR, *Meta spoudes* 14.

¹⁸² „It reflects the innermost condition of a perturbed, thinking mind.“ (ebd. 16).

¹⁸³ Ebd. 18.

¹⁸⁴ Vgl. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 331.

Wie in der Verkündigungsszene gibt es einen Gruß, der hier aber lediglich konstatiert wird. Diesmal geht es nicht um den Inhalt der Grußworte, sondern vielmehr um die Personen, die einander begrüßen. Zacharias spielt dabei keine Rolle.

b) V 41

Wie in V 29 erfolgt auf den Gruß des Besuchers eine Reaktion. Diesmal ist es jedoch nicht der Inhalt des Grußes, sondern die *Stimme* (φωνή) des Besuchers (so interpretiert Elisabet dieses Geschehen in V 44), die den Auslöser darstellt. Außerdem tritt ein dritter Akteur auf, mit dem man höchstens implizit als einen „bloß Anwesenden“ gerechnet hätte: der ungeborene Johannes im Schoß seiner Mutter. Genau dieser ist es, der noch vor der ersten Reaktion Elisabets eine „Handlung“ setzt.

Wie ist das Springen des Johannes zu verstehen? In Gen 25,22 bewegen sich bzw. hüpfen (σκιρτάω) Esau und Jakob in Rebekkas Schoß. Auf die Frage Rebekkas nach dem Grund dieses Verhaltens bekommt sie von Gott die Erklärung, dass sich darin schon der spätere Streit und die Unterordnung des Älteren unter den Jüngeren ankündige. Im Vergleich mit Elisabet zeigen sich einige Unterschiede: Diese trägt keine Zwillinge in ihrem Leib und das Hüpfen wird in V 44 nicht als Rivalitätsstreit, sondern als Ausdruck der Freude verstanden. Dementsprechend empfindet sie die Regung des Kindes nicht als unangenehm (in Rebekkas Frage an den Herrn ist eine gewisse Besorgnis spürbar; vgl. Gen 25,22). Was aber VV 41-44 und Gen 25,22 verbindet, ist das (mehr oder minder deutliche) Auftreten zweier ungeborener Söhne, die im weiteren Verlauf der Gesamterzählung als Erwachsene miteinander zu tun haben. Dass von Jesus nicht nur gesprochen wird (V 42: ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου und V 43: ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου), sondern er auch leibhaftig im Schoß Marias in der Szene präsent ist, ist eine weitgehend anerkannte, aber nicht unumstrittene Annahme (s. dazu die These Wolters: S. 64). Jedenfalls ist das Hüpfen des ungeborenen Johannes auf das Kommen Jesu zu beziehen, sei es als eine Art Begrüßung des physisch hereingekommenen Jesus oder als allgemeiner „Ausdruck eschatischen Jubels“.¹⁸⁵ Wie bei Esau und Jakob manifestiert sich auch hier bei Johannes d. T. schon im Mutterleib seine zukünftige Rolle als Vorläufer und Wegbereiter Jesu, der sich ihm unterzuordnen weiß. Anders als bei den atl. Brüdern ist dieses Zurücktreten des Täufers nicht von Streit und Missgunst, sondern von messianischer Freude begleitet.

Mit dieser ersten Handlung Johannes' d. T. scheint die Aussage in 1,15 zu korrespondieren: Johannes werde schon vom Mutterleib an mit heiligem Geist erfüllt sein. Der Geist befähigt das ungeborene Kind zu diesem „prophetischen Zeichen“ für den kom-

¹⁸⁵ Vgl. M. WOLTER, Das Lukasevangelium 97.

menden Messias. Davon ist die Geisterfüllung Elisabets in V 41c zu unterscheiden, die aber in dasselbe Muster eingebettet ist: Durch den Geist Gottes wird Elisabet ebenfalls zu einer Prophetin, wie die folgenden Verse zeigen.

c) V 42

Ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ: Erfüllt vom Geist beginnt Elisabet zu sprechen. Genauer wird es in einer pleonastischen Formel als lautes Schreien beschrieben. Das Schreien ist ein weiterer Hinweis für prophetische bzw. geisterfüllte Rede (Joh 1,15; Röm 8,15; 9,27). Elisabets erste Aussage besteht aus einem Parallelismus, dessen zwei Glieder jeweils mit einem Partizip Passiv von εὐλογέω beginnen.

Εὐλογέω bzw. εὐλογημένος: Mit „gesegnet“ ist hier nicht der Zustand eines Selig- oder Glückseligen im Sinne von בְּרָכָה (Ps 1,1), „μακάριος“ oder „beatus“ gemeint. Vielmehr geht es um ein Gesegnet-Sein von Gott her, was mit בְּרִיךְ oder „benedictus“ ausgedrückt wird. Die Begriffe „εὐλογέω“ bzw. „εὐλογία“ wurden der antiken griechischen Literatur nicht mit Segen in Verbindung gebracht, sondern vom Wortsinn her als „schön reden“ oder „gut reden“ verstanden. Dies konnte auch die negative Konnotation eines Schönredens beinhalten, vor allem aber wurde es im Sinne von „loben“, „rühmen“ oder „preisen“ verwendet, ua. auch in Bezug auf die Verehrung von Gottheiten. Äußerst selten jedoch rühmen Götter einen Menschen.¹⁸⁶ Das Motiv des Segens bzw. Segnens von Menschen durch Götter fehlt in der griechischen Literatur, während es im AT eine breite Bezeugung findet: Die hebr. Worte בְּרַךְ bzw. בָּרַךְ (segnen bzw. Segen) werden in der LXX mit εὐλογέω bzw. εὐλογία übersetzt. Väter segnen ihre Söhne (Gen 48,15), doch der Ursprung liegt immer im Segen Gottes, der in Form der Bitte herabgerufen wird (Gen 49,25), der schon von Beginn an über der Schöpfung liegt (Gen 1,22.28; 2,3) und der bedeutenden Gestalten des ATs zugesagt wird (*Noah*: Gen 9,1; *Abraham*: Gen 12,2-3; *Isaak*: Gen 26,3; *Jakob*: Gen 27,27-29). Der Inhalt des Segens besteht in einem langen, erfüllten Leben, in Nachkommenschaft und im Mit-Sein Gottes (Gen 26,3; vgl. auch V 28c). In späterer Zeit wird das Segnen immer mehr zum Vorrecht des Priesters und Teil des Kultes. Im Kult sind Bitte um Segen und Lobpreisung Gottes eng verbunden. Für die Lobpreisung Gottes durch den Menschen wird dasselbe hebr. Wort verwendet: בָּרַךְ.¹⁸⁷ Das griech. Äquivalent εὐλογέω hebt diese Bedeutungserweiterung auf ein ehrendes und lobendes Sprechen über Gott noch deutlicher hervor. Das NT übernimmt im Grunde den atl. Segensbegriff und die Doppelbedeutung von

¹⁸⁶ Vgl. H. W. BEYER, Εὐλογέω, ThWNT 2, 752.

¹⁸⁷ Die Koinzidenz, dass בָּרַךְ sowohl „segnen“ als auch „danken“ bedeutet, dass also nicht nur Gott den Menschen segnet, sondern auch der Mensch in gewisser Weise Gott „segnet“, wird religionsgeschichtlich mit dem Verweis auf eine primitive, religiöse Vorstellung erklärt: Die Segensmacht der Gottheit wird durch Flüche gemindert, durch Segenssprüche aber gestärkt; vgl. ebd. 756.

εὐλογέω (Lk 2,28.34: Simeon *lobt* Gott und *segnet* Joseph und Maria [2 Mal εὐλόγησεν]).

So könnte man die Zusage Elisabets an Maria sowohl als Segnung als auch als Lobpreisung verstehen. Mit Blick auf die Engelszusagen in VV 28.30, welche eine Begnadung bzw. Erwählung und eine besondere Zuwendung vonseiten Gottes ausdrücken, ist für V 42 eher von einem Gesegnet-Sein als von einem Gerühmt-Sein Marias auszugehen. Jedoch steigt mit dem Empfang göttlicher Gnaden die Verehrungswürdigkeit einer Person. Elisabet wird Maria in V 43 ehrfurchtsvoll als „Mutter meines Herrn“ ansprechen und in V 45 seligpreisen. Es ist daher sicher nicht abwegig anzunehmen, dass eine Lobpreisung Marias zumindest mitschwingt. Da aber diese Preisung nie ohne die Preisung Gottes gedacht werden kann, ist das Gesegnet-Sein von Gott immer implizit vorausgesetzt.

Der Ausspruch Elisabets über Maria ist indikativisch und nicht optativisch zu verstehen. Elisabet lässt ihrer jüngeren Verwandten keine Segenswünsche zukommen, sondern wiederholt und entfaltet, was Maria schon von Gabriel gesagt wurde. Der Grund für dieses exklusive Wissen kann im Wirken des Geistes (V 41) gefunden werden.

Auf das εὐλογημένη für Maria folgt ein εὐλογημένος für die Frucht ihres Leibes, das ebenfalls nicht als Lobpreisung und auch nicht als Wunsch zu verstehen ist. Obwohl es parataktisch mit einem καὶ anschließt, gibt es wohl dennoch ein hierarchisches, kausales Verhältnis zwischen den beiden Gliedern des Parallelismus: Das Kind Marias ist gesegnet, *deshalb* ist es auch die Mutter.¹⁸⁸ Im AT ist schon das ganz gewöhnliche Mutter-Sein ein Segen Gottes, der nicht immer allen zuteilwird, wofür das AT – und natürlich Elisabet selbst – sehr gut weiß. Die soziale Stellung einer Frau hängt stark von ihrer Fruchtbarkeit ab. Ihr Ansehen steigt zudem mit der Würde ihrer Kinder. Die Mutter des *Messias* genießt daher eine nicht zu überbietende Hochschätzung (vgl. 11,27)

Drückt sich dies auch im ἐν γυναιξίν aus? Ist „(die) Gesegnete (bist) du unter (den) Frauen“ in einer superlativischen (du bist *die* Gesegnete) oder in einer komparativischen Weise (du bist *eine* Gesegnete unter den Frauen) zu verstehen? Die hebräische Ausdrucksweise kennt keine Steigerungsformen und kann sowohl den Superlativ als auch den Komparativ in dieser Weise mit dem Positiv zur Sprache bringen¹⁸⁹ (vgl. Ri 5,24; Hld 1,8; 5,9; 6,1).¹⁹⁰ Radl verweist darauf, dass der fehlende Artikel vor den „Frauen“

¹⁸⁸ Vgl. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 342; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* 85. Dagegen Wolter, der AT-Beispiele aufzählt, bei denen mehrere aufeinanderfolgende Eulogien keine kausale Verbindungen aufweisen; vgl. M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* 97.

¹⁸⁹ Vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER, *Grammatik* § 245.

¹⁹⁰ Die Struktur der Superlative in den angegebenen Stellen ist allerdings nicht ganz einheitlich: Ri 5,24: εὐλογηθεῖν ἐκ γυναικῶν (Partizip + ἐκ + Subst. im Genitiv Pl.); im Hohelied: ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν (Arti-

einem superlativischen Verständnis keinen Abbruch tue.¹⁹¹ Die außergewöhnlichen Hoheitsaussagen über Jesus und die allgemeine kontextuelle Stimmung des „Neuen“ und „Besonderen“ stützen als inhaltliche Argumente die superlativische Interpretation des εὐλογημένη.¹⁹²

Zwei AT-Stellen weisen eine gewisse Ähnlichkeit gegenüber V 42 auf:

<i>Jdt 13,18bc LXX:</i>	<i>V 42cd:</i>	<i>Ri 5,24 LXX:</i> ¹⁹³
Εὐλογητὴ	εὐλογημένη	εὐλογηθεῖη
σύ, θύγατερ,	σὺ	Ἰαηλ γυνὴ Χαβερ τοῦ Κιναίου,
τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ,		
παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας τὰς ἐπὶ	ἐν γυναιξίν	ἐκ γυναικῶν
τῆς γῆς		
καὶ εὐλογημένος	καὶ εὐλογημένος	εὐλογηθεῖη
κύριος ὁ θεός,	ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.	ἐκ γυναικῶν ἐν σκηνῇ

Was alle drei Stellen gemeinsam haben ist der einer Frau zugesagte Segen bzw. Lobpreis innerhalb eines Parallelismus membrorum.¹⁹⁴ Zweimal steht jeweils ein εὐλογέω (als Partizip oder im Optativ) bzw. das Adjektiv εὐλογητή. Zudem gibt es in allen drei Stellen eine starke Hervorhebung gegenüber (allen) anderen Frauen. McHugh weist auf den Kontrast zwischen den atl. Frauengestalten und Maria hin: Jaël und Judit sind durch ihre eigenhändig durchgeführten Gewalttaten zu siegreichen Retterinnen ihres sich im Krieg befindlichen Volkes geworden. Dagegen scheint Marias Auftreten als die ergebene, zurückhaltende Sklavin des Herrn (V 38) friedfertiger zu sein. Nach McHugh bestehe zwischen den drei Textstellen dennoch ein Vergleichspunkt: In den Worten drücke sich jeweils ein Hymnustyp aus, der für gewöhnlich an jene adressiert ist, die einen herausragenden Beitrag zur Rettung Israels geleistet haben.¹⁹⁵

Jdt 13,18bc und V 42cd weisen noch weitere Gemeinsamkeiten auf: Die Glieder der Parallelismen beginnen durchgehend mit εὐλογητή/εὐλογημένος und beim zweiten

kel + substantiviertes Adjektiv + ἐν + Subst. im Dativ Pl.); hier in V 42b: Partizip + Personalpronomen + ἐν + Subst. im Genitiv Sing.

¹⁹¹ Der in der deutschen Sprache notwendige Artikel kann vor Wörtern wie πατήρ, ἀνὴρ oder γυνή fehlen; vgl. W. RADL, Das Evangelium nach Lukas 79.

¹⁹² Dagegen hält Brown die Formulierung ἐν γυναιξίν für komparativisch. Maria sei von Gott besonders gesegnet, aber nicht notwendigerweise mehr als alle anderen Frauen. Er verweist auf Jaël (Ri 5,24) und Judit (Jdt 13,18), denen ein ähnliches Prädikat zuteilwird, was eine exklusiv-superlativische Bedeutung relativiere.

¹⁹³ In der Synopse wurde die Abfolge der Elemente von Ri 5,24 LXX den anderen beiden Texten angeglichen. Der Vers in seiner eigentlichen Form lautet: εὐλογηθεῖη | ἐκ γυναικῶν | Ἰαηλ γυνὴ Χαβερ τοῦ Κιναίου, | ἐκ γυναικῶν ἐν σκηνῇ | εὐλογηθεῖη.

¹⁹⁴ Während in Jdt 13,18bc und V 42 im zweiten Glied das Subjekt wechselt und es sich jeweils um einen synthetischen Parallelismus handelt, bleibt Ri 5,24 bei der angeredeten Jaël als Subjekt und wiederholt im zweiten Glied in chiastischer Abfolge das vorher Gesagte mit einer kleinen Hinzufügung: ἐν σκηνῇ.

¹⁹⁵ Vgl. J. MCHUGH, The Mother of Jesus 71. McHugh geht davon aus, dass sich hinter V 42 ein alter, kirchlicher Hymnus auf Maria verbirgt.

Glied erfolgt ein Subjektwechsel: bei Judit auf Gott und bei Maria auf ihr Kind. In der Judit-Stelle wechselt das εὐλογητή zum εὐλογημένος und damit zum Wortlaut von V 42d. Laurentin sieht darin einen Hinweis auf eine Parallelisierung von κύριος ὁ θεός und ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου.¹⁹⁶

Ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου: Mit der „Frucht deines Leibes“ ist natürlich das Kind Marias gemeint. Erstmals seit V 35 ist wieder von Jesus die Rede. Dass Elisabet von Marias Kind spricht legt nahe, dass der Text voraussetzt, Jesus sei bei der Begegnung im Haus des Zacharias schon im Mutterleib empfangen. Die kirchliche Tradition hat das so empfunden und bis heute besteht unter Exegeten ein breiter Konsens in dieser Frage. Wolter hat eine gegenteilige Auffassung, der im Rahmen eines Exkurses nachgegangen werden soll.

d) Exkurs: Ist Maria in VV 39-56 bereits schwanger?

In einem Artikel¹⁹⁷ fragt Wolter nach dem Zeitpunkt des Eintretens der Schwangerschaft Marias im Verlauf von Lk 1-2. Wolter stellt fest, dass es für Jesus keine Konstatierung der Empfängnis gibt, wie es für Johannes d. T. in 1,24 (συνέλαβεν Ἐλισάβετ) der Fall ist. Mit der Geburtsankündigung (V 31) und der Feststellung, dass Maria schwanger ist (2,5: ἔγκυος), sind zwei eindeutige Punkte gegeben, zwischen denen die Empfängnis Jesu liegen muss. Wolter setzt für die Suche nach diesem Zeitpunkt voraus, dass es einen für die Leser eindeutigen Hinweis auf das Eintreten der Empfängnis bzw. auf eine bereits bestehende Schwangerschaft geben müsse.¹⁹⁸

Die Rede vom καρπὸς τῆς κοιλίας σου wird zumeist als Hinweis auf die bereits eingetretene Schwangerschaft Marias gewertet. Doch Wolter zeigt, dass dieser Schluss nicht absolut sicher ist. Der καρπὸς τῆς κοιλίας übersetzt in der LXX das hebr. יֶלֶד־רֵחַ, welches aber auch mit anderen griech. Formulierungen¹⁹⁹ wiedergegeben werden kann. Dass es sich dabei nicht notwendigerweise um eine gegenwärtig im Mutterschoß befindliche Leibesfrucht handeln muss, zeigen jene Beispiele, wo vom καρπὸς (τῆς) κοιλίας in Bezug auf einen Mann die Rede ist (Ps 131,11 LXX). Es kann sich auf be-

¹⁹⁶ Vgl. R. LAURENTIN, *Structure et Théologie* 82. Dass die Leibesfrucht nicht mit εὐλογητή sondern mit εὐλογημένος qualifiziert wird, stelle für seine These kein Problem dar (εὐλογητή wird im NT ausschließlich für Gott verwendet), denn Jdt 13,18 zeige, dass εὐλογητή auch auf Menschen bezogen werden könne und die Dichotomie – εὐλογητή für Gott und εὐλογημένος für Menschen – nicht bestehe. Dem möchte ich die Beobachtung hinzufügen, dass das Partizip εὐλογημένος im NT ausschließlich im Psalmzitat von Ps 118,26 beim Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,9 parr.: Mt 21,9; Lk 19,38; Joh 12,13) und bei einer Aussage Jesu über Jerusalem (Mt 23,29; Lk 13,35) vorkommt. Die Identifizierung des ἐρχόμενος mit Jesus ist in allen diesen Stellen greifbar.

¹⁹⁷ M. WOLTER, Wann wurde Maria schwanger.

¹⁹⁸ „Wir wollen darum mit einer Überprüfung der auf beiden Seiten vorgebrachten Argumente beginnen, und zwar unter der Leitfrage, an welchem Punkt seiner Erzählung Lukas den Lesern *die* Information gibt, aus der sie zweifelsfrei schließen können, daß Maria inzwischen schwanger geworden ist.“ (ebd. 410).

¹⁹⁹ Καρπὸς τῆς γαστρὸς (Ps 126,3 LXX) oder ἔκγονα τῆς κοιλίας (Dtn 7,13; 28,4.11.18.53).

reits geborene Kinder (Mi 6,7), als auch auf noch nicht empfangene Kinder in ferner Zukunft (Dtn 28,4) beziehen.²⁰⁰ Der Begriff καρπὸς τῆς κοιλίας in V 42 sei also zu „polyvalent“ um auf ein in Maria bereits empfangenes Kind schließen zu können. Dagegen ist jedoch m. E. zu fragen, wie sehr die geringe Anzahl an auffindbaren Belegen,²⁰¹ in denen sich diese Formulierung auf ein empfangenes, aber ungeborenes Kind bezieht, für die Interpretation von V 42 eine Rolle spielt. Des Weiteren meine ich, dass sich der Leser des V 42d eher vom feststellenden, impliziten „ist“ des εὐλογημένος, als vom zukünftig-prophetischen Moment der (nicht mit V 42 in besonderer Verbindung stehenden) Verheißung in Dtn 28,4 leiten lässt.

Das zweite Hauptargument Wolters besteht in der zeitlichen Strukturierung von Lk 1-2. Lk 1 wird durch eine Chronologie von Monaten bestimmt, die am Ende von Lk 1, nämlich in V 80, auf eine unbestimmte Anzahl von Jahren aufgebrochen wird. Das zweite Kapitel schließt daran an, jedoch fehlt ein Hinweis auf die zuvor begonnene Monatszählung. Da also nirgends steht, dass Maria sechs Monate nach ihrer Rückkehr aus dem Hause des Zacharias Jesus geboren hat, sei die zeitliche Einordnung der in Kap. 2 erzählten Ereignisse nicht von vornherein klar. Lk 2,1 beginnt mit einer zeitlichen Angabe: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. Worauf beziehen sich „jene Tage“? Unter der Annahme, dass Jesus ca. sechs Monate nach Johannes d. T. geboren wurde, ging man davon aus, dass mit „jenen Tagen“ der gleiche Zeitraum gemeint sei, der mit ähnlichen Worten in 1,5 eröffnet wird und in der Zeit Königs Herodes des Großen liegt. Nach Wolter beziehe sich 2,1 jedoch auf den unmittelbar davorliegenden Abschluss des Eröffnungskapitels in 1,80. Dort wird durch eine summarische Angabe über die weitere Zukunft des Johannes ein Zeitraum von mehreren Jahren eröffnet, der bis vor den Beginn seines öffentlichen Auftretens reicht. Genau dieser Zeitraum sei nach Wolter in 2,1 mit „jenen Tagen“ gemeint. Die Ereignisse des zweiten Kapitels werden in einen unbestimmten zeitlichen Abstand von mehreren Jahren nach den Ereignissen von Kapitel 1 platziert. Wolter nennt zwei Beispiele aus dem AT (1 Sam 4,1 und 2 Chr 32,24), die dasselbe Muster wie Lk 1,57-2,1 aufweisen: Auf eine episodische Erzählung (1 Sam 3,1-18; 2 Chr 32,1-21) folgt eine summarische Notiz, die sich über einen längeren, in der Zukunft liegenden Zeitraum erstreckt (1 Sam 3,19-21; 2 Chr 32,22-23), worauf ein Neueinsatz mit der Formel „ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις“ fortsetzt, der sich zeitlich nicht auf die vorhergehende episodische Erzählung, sondern

²⁰⁰ Dtn 28,4: εὐλογημένα τὰ ἔκγονα (= ein Nominalsatz). Das Partizip drückt (auch nach Wolter) keinen performativen Segensakt, sondern ein Gesegnet-*Sein* aus. Doch wenn das Partizip im Aorist für die noch ungezeugte Nachkommenschaft (wie in Dtn 28,4) verwendet werden kann, ist aus dieser Verbform kein klarer Hinweis für eine bereits erfolgte Empfängnis in V 42 ableitbar; vgl. ebd. 412-413.

²⁰¹ Lt. Wolter ist dies nur im „Liber Antiquitatum Biblicarum“ eindeutig der Fall (vgl. D. J. HARRINGTON, LibAnt 9,5-6).

auf den Zeitraum des Summariums bezieht. Daraus lässt sich in formaler Hinsicht eine sehr präzise Antwort auf die Frage Wolters geben: Maria wird in Lk 1,80 schwanger. Zudem wird unter dieser Annahme das historische Problem mit der Einordnung in die Zeit Herodes' des Großen (1,5) und dem Zensus unter Quirinius (2,2) beseitigt. Nach Josephus Flavius fand der Zensus im Jahre 6 n. Chr. statt, während Herodes der Große bereits 4 v. Chr. verstarb. Wenn nun mit der Zeitangabe in 2,1 gar nicht die Zeit von 1,5 gemeint ist, dann müsste man Lk nicht mehr einen Fehler oder eine Rückprojektion des quirinischen Zensus' anlasten.

Blumenthal wendet gegen dieses Argument ein, dass es für die Verwendung des Ausdrucks „ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις“ nach dem eben dargelegten Muster keinen Beleg im Lk Doppelwerk gäbe. Hingegen sei Apg 9,37 ein Beispiel dafür, dass sich diese Formel bei Lk-Apg nicht notwendigerweise auf das unmittelbar Vorangegangene beziehen müsse. Dass Lk nicht immer geradlinig in seiner Chronologie bleibt, sondern mit kleinen Vorausblicken die Gegenwart verlässt und später wieder zurückkehrt, zeige sich schon im ersten Kapitel, nämlich in Lk 1,65-66. Des Weiteren weist Blumenthal die These Wolters mit Blick auf die Bezeichnung „μήτηρ τοῦ κυρίου μου“ zurück. Dieser Relationsbegriff setzt die Mutter in Bezug zu ihrem Kind. Da mit der Mutter die angesprochene Maria gemeint ist, könnte man diesen Ausdruck auch so formulieren: „Du, Maria, *bist* die Mutter meines Herrn.“ Das impliziert, dass Maria bereits Mutter *ist*. Jedenfalls fehlt der Hinweis für ein futurisches Verständnis.²⁰² Einen zweiten Aspekt bringt Blumenthal hinsichtlich dieses Ausdrucks ein: Wenn Elisabet Maria als „Mutter meines Herrn“ anspricht, dann handle es sich um eine Charakterisierung innerhalb einer Figurenrede, die für den Leser einen Kontrast gegenüber der Charakterisierung Marias innerhalb der Erzählerrede in V 27 bildet: Dort wird Maria betont als παρθένος vorgestellt, eine Zuschreibung, die für den weiteren Verlauf der Erzählung von Bedeutung ist (V 34) und dem Leser nicht entgehen konnte. Es gäbe also durchaus einen Hinweis auf die bereits erfolgte Schwangerschaft, der zwar dezent aber merkbar in einer Figurenrede seinen Ausdruck findet. Das sei nicht ohne Grund: „Den unerzählbaren Charakter dieses Zustandekommens bewahrt Lukas im weiteren Erzählverlauf dadurch, dass er nicht selbst aus der Erzählperspektive den Schwangerschaftsbeginn einfach konstatiert (etwa im Sinne von ‚Maria συνέλαβεν‘), sondern diese Aufgabe einer Figur der erzählten Welt überlässt.“²⁰³ Und diese Figur spricht zudem im heiligen Geist (V 41). Aus welchem Grund auch immer Lk die Empfängnis Jesu nicht in gleicher Weise wie jene Johannes' d. T. geschildert hat, die Visitationsszene scheint mir

²⁰² Vgl. C. BLUMENTHAL, Wann wurde Maria schwanger 48.

²⁰³ Ebd. 49. Die fehlende Konstatierung der Empfängnis könne auch aus dem Anliegen motiviert sein, einer theogamistischen Vorstellung vorzubeugen.

die Präsenz des ungeborenen Kindes Marias vorauszusetzen und in kleinen Hinweisen anzudeuten. Wolter hat Recht, wenn er sagt, dass diese Hinweise nicht eindeutig sind. Doch wenn man den Maßstab so hoch hinaufschraubt, wie Wolter es tut (s. Zitat oben, Fußnote 198), dann wird das Ergebnis deswegen nicht unbedingt richtiger. Man riskiert, wichtige Signale unterzubewerten oder zu ignorieren. Zudem sei noch angeführt, dass eine erst Jahre später einsetzende Schwangerschaft die Plausibilität einer jungfräulichen Empfängnis, um deren Aussage die Verkündigungsperikope sich bemühte, erheblich verringern würde.²⁰⁴

e) V 43

Innerhalb der Rede Elisabets wirkt V 43 auffällig bzw. störend. Auf den Zuspruch an Maria könnte V 44 (die Schilderung des in V 41 Erlebten) unmittelbar anschließen. Stattdessen fügt Elisabet noch eine Frage ein, die rhetorischen Charakter hat und eigentlich eine Aussage über die Bedeutung und Würde Marias im Vergleich zu ihr selbst darstellt. Maria wird mit „Mutter meines Herrn“ angesprochen. Was ist darunter zu verstehen?

Zum Begriff κύριος: Dieses Wort bezeichnet „... den *Gebieter*, den *Herrn*, eine Person, die Kontrolle oder Herrschaft über eine andere Person oder eine Sache besitzt, verbunden mit Entscheidungsvollmacht.“²⁰⁵ Es fand profane wie religiöse Verwendung, sowohl in der biblischen, als auch in der außerbiblischen Literatur. Auch im NT kommt das Wort im profanen Sinn vor (zB. im Sinne eines Besitzers eines Weinbergs [Mt 20,8]). Doch in den meisten Schriften des NT (nicht so in Gal, Phil, Phlm, Eph, Kol, 1 Tim, Tit, 1-3 Joh) steht es für Jahwe oder Gott (Mt 1,20.24; Lk 1,6), oftmals in der Zitierung von LXX-Stellen (Mk 12,11 zitiert Ps 117,23 LXX). LXX-Übersetzungen, die für den hebr. Gottesnamen die Bezeichnung κύριος setzen, finden sich erst in christl. Abschriften aus dem 4. und 5. Jh. Jedoch kann man für die palästinischen Juden der letzten beiden vorchristlichen Jahrhunderte sagen, dass es einen Sprachgebrauch gab, der Gott mit dem Titel „Herr“ versah, sei es in Hebräisch, Aramäisch oder eben Griechisch. Man kann davon ausgehen, dass der christliche Sprachgebrauch von κύριος für Gott damit in einer bestimmten Weise in Zusammenhang steht.²⁰⁶ Bis auf Tit und 1-3 Joh wird in allen ntl. Schriften der κύριος-Titel auf Jesus bezogen und zwar va. als Auferstandenen (Röm 10,9). Im Vokativ (κύριε) ist er in den Evv und in Apg besonders oft an Jesus gerichtet. Dabei ist eine Verwendung als einfache Höflichkeitsanrede (im Sinne des engl. „Sir“: Mk 7,28) von der titularen Ver-

²⁰⁴ Vgl. Fußnote 22 in: C. K. ROWE, *The Mother of my Lord* 39-40.

²⁰⁵ J. A. FITZMYER, κύριος, EWNT 2, Sp. 813.

²⁰⁶ Vgl. ebd. Sp. 816.

wendung als christologische Hoheitsbezeichnung (Apg 1,6) zu unterscheiden. Ersteres findet sich va. in Aussagen von Nicht-Juden oder Nicht-Jüngern Jesu, aber auch in den Anreden von Jüngern und Nachfolgenden. Zweiteres ist eher an Jesus als den Auferstandenen gerichtet. Ein titularisches Verständnis für den irdischen Jesus gilt als umstritten.

In Lk-Apg tritt das Wort κύριος besonders oft auf (213 Mal von insgesamt 719 Vorkommnissen im gesamten NT). Bei Lk wird Jesus schon als ein auf Erden Wirkender mit κύριος bezeichnet, und zwar nicht nur im Vokativ innerhalb einer Figurenrede, sondern auch in den Worten des Erzählers (Lk 2,11; 7,13; 10,1). In der Apg wird von Jesus als κύριος in seinem vor- und auch nachösterlichen Wirken erzählt (Apg 1,21 bzw. 2,36).

Elisabet spricht von der „Mutter meines Herrn“. Mit κύριος kann hier nur das Kind Marias, also Jesus, gemeint sein. Damit wird die Reihe jener Stellen im 1. K Doppelwerk eröffnet, die Jesus als κύριος bezeichnen (das nächste Mal wieder in eindeutiger Weise in 2,11). Nicht nur die Tatsache fällt auf, dass „κύριος“ innerhalb von Lk-Apg sowohl Gott als auch Jesus bezeichnen kann, sondern auch die Bewandnis, dass diese zweifache Bedeutung nur wenige Verse voneinander entfernt im Sprachgebrauch ein- und derselben Figur vorkommt. Elisabet spricht in 1,25 und in V 45 von Gott, in V 43 aber von Jesus. In der Verkündigungssperikope wird Gott dreimal κύριος genannt, am Ende bezeichnet sich Maria als „Sklavin des Herrn“ (VV 28.32.38). Umso erstaunlicher ist die bald darauf folgende Anrede „Mutter meines Herrn“.

Maria wird nicht nur „Mutter des Herrn“ sondern „Mutter *meines* Herrn“ genannt. Ist darin vielleicht ein Hinweis auf den in Mk 12,36 (und in den Parallelstellen Mt 22,44; Lk 20,42-43 bzw. in Apg 2,34-35) zitierten Ps 110 enthalten und das κύριος der Elisabet titularisch zu verstehen? Wolter geht von einem sozialen Relationsbegriff aus. Mit κύριος sei eine ranghöhere Person gemeint. Es gehe außerdem nicht um eine Unterordnung Johannes' d. T. unter Jesus, sondern um die 1. K Theologie der Umkehrung der sozialen Verhältnisse (vgl. das Magnifikat, Lk 13,30 oder 22,25-27). Wolter streicht heraus, dass der soziale Status Elisabets auf Grund ihres Mannes und ihres Alters höher sei als jener Marias. Diese konventionellen Werte würden durch das Verhalten und die Aussagen Elisabets auf den Kopf gestellt.²⁰⁷

Wie auch immer κύριος nun zu verstehen sei: In der Aussage Elisabets drückt sich eine gewisse Ehrfurcht aus. Dabei fällt auf, dass das „Objekt“ dieser Ehrfurchtsbezeugung (formal ist es im Satz das Subjekt) nicht der Herr selbst, sondern Maria als Mutter des

²⁰⁷ Vgl. M. WOLTER, Das Lukasevangelium 98.

Herrn ist.²⁰⁸ Wie ist dieser Fokus auf Maria zu erklären? Eine Antwort darauf würde die Annäherung von V 43 an 2 Sam 6,9 bieten.

Verbindung zu 2 Sam 6,9: David will die Bundeslade nach Jerusalem bringen, doch auf dem Weg dorthin kommt es zu einem Zwischenfall. Usa greift nach der Lade und stirbt, sodass David die Furcht befällt und sich fragt: „Wie wird die Lade des Herrn zu mir kommen?“ (πῶς εἰσελεύσεται πρὸς με ἡ κιβωτὸς κυρίου; 2 Sam 6,9). Spielt der Ausspruch der Elisabet auf diese Frage Davids an? Betrachtet Lk Maria als Bundeslade, als einen Ort göttlicher Gegenwart? Zunächst bestehen zwischen V 43 und 2 Sam 6,9 nur wenige sprachliche Gemeinsamkeiten.²⁰⁹ Inhaltlich unterscheiden sich die beiden Fragen: David fragt, wie die Lade des Herrn angesichts der Gefahren zu ihm (nach Jerusalem) gelangen *wird*. Elisabet fragt, wie es möglich sei, dass die Mutter des Herrn gerade zu ihr gekommen *ist*. Für die Annahme, dass die Bundeslade in V 43 zu finden sei, werden Analogien im unmittelbaren Kontext der beiden Fragen angeführt: (a) Beide Reisen führen durch das Bergland von Judäa (2 Sam 6,1;²¹⁰ V 39). (b) Es tritt das Element ausgedrückter Freude und Jubels im Zusammenhang mit der Reise auf (*bei David* enthusiastischer Tanz: 2 Sam 6,5.16; Jubel: 2 Sam 6,15 [κραυγή] und Musizieren: 2 Sam 6,14.16; *bei Elisabet* das Schreien: V 42 [κραυγή μεγάλη], das Hüpfen des Kindes als Jubel: VV 41.44).²¹¹ (c) Das Wort ἀναφωνέω, mit dem Elisabets Rede eingeleitet wird, findet sich sehr selten in LXX, nämlich nur in den Chronikbüchern und immer im Zusammenhang mit liturgischer Musik vor dem Herrn im Heiligtum; so auch in der Übertragung der Lade durch David, wie sie in 1 Chr 15,28 geschildert wird. (d) Der Besuch der Lade bzw. Marias bringt Segen (für Obed-Edom [2 Sam 6,10-12]; für Elisabet, die sich durch den Besuch beehrt fühlt).²¹² (e) Die Lade und Maria bleiben jeweils drei Monate (2 Sam 6,11; V 56). (f) Die Lade macht Station auf dem Weg in Richtung Jerusalem und auch Lk 1-2 als Ganzes bewegt sich in Richtung Tempel.²¹³

²⁰⁸ Elisabet hätte auch sagen können: „Wie geschieht mir, dass der Herr zu mir kommt?“

²⁰⁹ Zu den gemeinsamen Elementen können gezählt werden: das Verb „ἔρχομαι“ (in 2 Sam 6,9 allerdings mit dem Präfix εἰσ- und im Futur, während bei V 43 der Aorist Konjunktiv verwendet wird); das πρὸς με im Ausspruch Davids entspricht dem πρὸς ἐμέ in jenem Elisabets. Zweimal geht es um das Kommen eines Subjekts, das mit dem Attribut „(τοῦ) κυρίου“ spezifiziert wird.

²¹⁰ 2 Sam 6,2 nennt „Baala in Juda“ als Standort der Lade, dessen Lage unbekannt ist. Im Blick auf 1 Sam 7,1 ist für den Ausgangspunkt der Reise Kirjat-Jearim anzunehmen, welches sich ca. zehn km nordwestlich von Jerusalem befindet.

²¹¹ Für die Handlungen Davids, die seine Freude ausdrücken, verwendet die LXX verschiedene Wörter: παίζω, ὀρχέομαι (tanzen) und ἀνακρούω (anstimmen, anschlagen, also: „musizieren“). Eine Entsprechung mit dem freudvollen Springen des Johannes im Mutterleib (σκιρτάω ἐν ἀγαλλιάσει) ist durch den griechischen Text nicht gegeben. Nur das hebr. פָּיַע, welches in 2 Sam 6,16 mit ὀρχέομαι übersetzt wird, bedeutet im Pi'el „hüpfen“.

²¹² Vgl. J. MCHUGH, The Mother of Jesus 62. Der Segen für Elisabet ist m. E. sprachlich nicht greifbar.

²¹³ Vgl. R. LAURENTIN, Structure et Théologie 81. Diese Bewegung in Richtung Jerusalem mit dem Rekurs auf den Gesamtduktus von Lk 1-2 ist aber sehr weit hergeholt. Während die Bundeslade nach dem dreimonatigen Zwischenaufenthalt in Obed-Edom die Reise nach Jerusalem fortsetzt, geht Maria nach

Die angeführten Analogien im unmittelbaren Kontext von 2 Sam 6,9 und V 43 erweisen sich als nicht besonders tragfähig und ihre Summierung zur Stützung der Bundeslade-Typologie erscheint überflüssig. Dazu kommt, dass die Situationen als Ganze durchaus unterschiedlich sind²¹⁴ und die postulierten Gemeinsamkeiten nicht in derselben Reihenfolge auftreten.²¹⁵

f) V 44

Elisabet berichtet, was ihr in V 41 geschehen ist und sie weiß die Regung ihres Kindes im Mutterschoß zu deuten: Das Springen geschah aus Freude (ἐν ἀγαλλιάσει). Das Substantiv „ἀγαλλίασις“ (elf Mal im NT) und das davon abgeleitete Verb „ἀγαλλιάω“ (fünf Mal im NT) bedeuten so viel wie „Jubel“ oder „Frohlocken“. 16 Mal kommen diese Begriffe im NT vor, davon sieben Mal in Lk-Apg und dreimal in Lk 1-2. Zacharias wird in Lk 1,14 Freude und Jubel (ἀγαλλίασις) verheißen, die ihm sein Sohn bereiten würde. Im weiteren Verlauf zeigt sich, dass Johannes primär in Bezug auf den kommenden Messias Bedeutung zukommt und dass die Freude über ihn letztlich in der Freude über den Sohn der Maria gründet. Genauso wie Maria in V 47 über Gott, ihren Retter jubelt (ἡγαλλίασεν), tut dies Johannes d. T. beim Besuch Marias, noch bevor er geboren ist. In der LXX werden ἀγαλλίασις und ἀγαλλιάω in Verbindung mit dem eschatologischen Kommen und Eingreifen Gottes verwendet (Ps 96,11-13; 97,1.8; 126,2.5-6; Jes 12,6; 25,9). Dem entsprechen die ntl. Verwendungen in Apg 2,46 und Offb 19,7, wo sich die Ursache der eschatologischen Freude im Kommen Christi konkretisiert. Die überraschende Geste des ungeborenen Johannes darf daher nicht bloß als Ausdruck der Freude über das Kommen Jesu zu sich nach Hause verstanden werden. Der Grund zur Freude liegt ganz allgemein im Kommen Jesu *in Welt*.²¹⁶

Wie schon in V 42 und V 43 wird dieses Wahrnehmen und Würdigen des kommenden Gottessohnes nicht ohne, sondern sogar primär über Maria vollzogen:²¹⁷ Johannes' Regung geschieht, als Elisabet (!) die Stimme (φωνή) *Marias* hört.

drei Monaten zurück nach Galiläa. Für die Geburt Jesu reist sie ein weiteres Mal nach Judäa, allerdings nicht nach Jerusalem, sondern nach Betlehem.

²¹⁴ Die Lade macht Halt, weil man nach dem Tod des Usa nicht mehr weiter weiß. Der Aufenthalt in Obed-Edom kann daher alles andere als freudvoll sein.

²¹⁵ Das Tanzen und Singen und die Freude beim Zug der Lade gibt es jeweils *vor* und besonders *nach* dem dreimonatigen Aufenthalt; bei Maria nur am Beginn der drei Monate.

²¹⁶ Vgl. W. RADL, Das Evangelium nach Lukas 79-80.

²¹⁷ In V 42 wird Maria innerhalb der doppelten Benediktion *vor* ihrer Leibesfrucht genannt. In V 43 ist sprachlich primär von der Mutter, und nur in indirekter Weise vom im Genitiv beigefügten „Herrn“ die Rede.

g) V 45

Elisabet beschließt ihre Rede mit einem Makarismus. In V 42 wurde Maria als εὐλογημένη bezeichnet, was primär ein Empfangen von Segen bedeutet. Nun wird Maria wie in den Seligpreisungsreden Jesu (Mt 5,3-11; Lk 6,20-22) der Zustand des Glücks zugesprochen. Der Grund für die Eulogie in V 42 lässt sich mit ihrem „gesegneten Zustand“, ihrer Schwangerschaft, und den damit verbundenen besonderen Umständen angeben. Der Makarismus in V 45 ist hingegen durch den Glauben Marias begründet. Seine Formulierung ist nicht ganz eindeutig. Es sind zwei Verstehensweisen möglich, die von der Interpretation des ὅτι abhängen. Übersetzt man es mit „weil“ und bezieht es auf μακαρία, dann ist die Erfüllung dessen, was Maria vom Herrn gesagt wurde, der Grund ihrer Seligkeit.²¹⁸ Übersetzt man ὅτι mit „dass“ und bezieht es auf πιστεύσασα, dann drückt das vom Herrn Gesagte den Inhalt ihres Glaubens aus.²¹⁹ Letzteres Verständnis scheint plausibler zu sein. Dass Maria sich glücklich schätzen kann, weil ihr das widerfahren wird, was ihr bereits angekündigt wurde, wäre keine neue Information für den Leser. Was Maria gesagt wurde und in weiterer Folge in Erfüllung gehen würde (vgl. den Futur des ἔσται), müsste sich auf die angesagte Zukunft Jesu beziehen, denn die jungfräuliche Empfängnis ist ja bereits geschehen. Diese Zukunft kann natürlich als Grund für die Seligkeit der Mutter gelten. Doch Maria wird als „πιστεύσασα“ bezeichnet und damit wird ihr Glaube – genauer gesagt ihr Geglaubt-Haben (Aorist Aktiv) – in den V 45 hineingetragen. Würde die hohe Dignität Jesu das Glück der Mutter begründen, dann würde die Bestimmung Marias als Glaubende an Bedeutung für die Aussage verlieren. Bezieht man aber den mit ὅτι eingeleiteten Nebensatz auf πιστεύσασα, dann macht man ihn zum Inhalt des Glaubens Marias. Dieser Glaube wurde zunächst mehr durch das Zustandekommen der Schwangerschaft ohne Mann als durch die Hoheitsaussagen über Jesus auf die Probe gestellt (vgl. die Marienfrage und den Einwand Zacharias).²²⁰ Das vom Herrn Gesagte bezieht sich daher nicht auf eine erst umrisshaft bekannte Zukunft, sondern auf die bereits eingetretene Schwangerschaft, die den Beginn der sich nun erfüllenden Verheißungen markiert. Maria wird glücklich gepriesen, weil sie zu jenem Zeitpunkt geglaubt *hat* (nämlich in V 38), als die Empfängnis noch in der Zukunft lag, was den Futur in V 45 erklärt. Mit diesem Verständnis bietet sich die Möglichkeit, die zwischen Zacharias und Maria greifbare Kontrastierung von Unglauben

²¹⁸ „Und selig die Glaubende, weil sein wird Erfüllung dem ihr vom Herrn Gesagten.“ (V 45; Übers. d. Verf.); μακάριος mit einem kausativen ὅτι auch in Mt 5,1-10; Lk 6,20-21.

²¹⁹ „Und selig die Glaubende, dass sein wird Erfüllung dem ihr vom Herrn Gesagten.“ (V 45; Übers. d. Verf.); πιστεύω mit einem ὅτι, das den Inhalt des Geglaubten einleitet auch in Apg 27,25; Mk 11,23.

²²⁰ Der Vergleich mit Zacharias kann diese Annahme stützen, denn dieser zweifelt bei seinem Einwand in 1,19 nicht an der verheißenen Größe Johannes‘ d. T., sondern am Zustandekommen seiner Geburt.

und Glauben in V 45 ins Wort gehoben zu sehen.²²¹ Dass dieses Wort aus dem Munde der Ehefrau des verstummten Zacharias kommt, macht die Aussage umso prägnanter.

Zwei lk Stellen werden mit dieser Kennzeichnung Marias als Glaubende und der Rede Elisabets als Ganze (VV 42-45) in Verbindung gebracht:²²²

8,21: [...]· μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοι εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.
 11,27-28: [...] μακαρία ἡ κοιλία ἡ βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας. [...] μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

Beim Vergleich der Texte mit V 45 zeigen sich wenige sprachliche Entsprechungen.²²³ Doch inhaltlich verbindet sie der Bezug auf Maria und die Motive der Mutterschaft und des Glaubens an das Wort Gottes.

2.4.4 Zusammenfassung

Die Visitationserzählung schließt direkt an die Verkündigungserzählung an und ist inhaltlich mit ihr verbunden. Maria reist μετὰ σπουδῆς zu ihrer Verwandten, also mit „Eile“ oder mit „ernstem Geisteszustand“ – in jedem Fall bestimmt die Engelsbotschaft das Geschehen dieser Perikope, in der zwei Frauen die Träger der Handlung sind. Daneben tritt nur noch der ungeborene Johannes auf, der im Schoß seiner Mutter zu hüpfen beginnt. Diese „wunderhafte“ Reaktion des Kindes ist kein Ausdruck von Rivalität (vgl. Gen 25,22), sondern von Freude. Sie wird durch das Vernehmen des Grußes Marias ausgelöst. Elisabet würdigt Maria mit einer Eulogie und einem Makarismus. Maria wird das Privileg zuteil, Mutter des Herrn zu sein und sie ist jene, die das Wort Gottes hört und glaubt. Damit werden jeweils deutliche Bezüge auf die beiden davor liegenden Verkündigungsszenen gesetzt. Wichtig sind auch die inhaltlichen Verbindungen zu 8,21 und 11,27-28, wo der Glaube als entscheidendes Element für die Nachfolge Jesu und die Glückseligkeit genannt wird.

Maria wird von Elisabet als Gesegnete und deshalb evtl. auch als Gepriesene vorgestellt. Der Grund dieses Segens liegt in dem vom Engel verheißenen Kind, das Maria unter allen Frauen heraushebt. Dass mit καρπὸς τῆς κοιλίας σου die Anwesenheit des bereits empfangenen Jesus gemeint ist, ist begründeterweise anzunehmen. Zwar enthält die Formel eine gewisse Mehrdeutigkeit, aber in Verbindung mit anderen Indizien er-

²²¹ Vgl. auch die Ähnlichkeiten zu 1,20: Dort tadelt Gabriel Zacharias, dass er das, was *ihm gesagt* wurde, nicht *geglaubt* hat und sagt ihm, dass es sich dennoch *erfüllen* würde. Die Verbindung ist jedoch mehr inhaltlich als sprachlich festmachbar: Statt τελειῶσις oder τελειόω steht in 1,20 πληρόω.

²²² Wörter mit grauer Hinterlegung finden sich auch in VV 42-45. Die kursiv gesetzten Wörter finden sich zwar nicht in VV 42-45, haben aber dort ein inhaltliches Äquivalent.

²²³ 11,28 und V 45 haben gemeinsam, dass sie mittels eines Partizips eine Modellperson oder -gruppe abstrahieren (ἡ πιστεύουσα bzw. οἱ ἀκούοντες) und sie für dessen bzw. deren Gottesvertrauen seligpreisen. Es fällt auf, dass Elisabet in V 42 Maria in der 2. P. anredet und in V 45 in die 3. P. wechselt. Mit der Formulierung eines allgemeingültigen Satzes wird eine deutliche Botschaft an den Leser gesendet.

weist sich eine sehr viel später anzusetzende Geburt Jesu als sehr unwahrscheinlich. Maria wird als „Mutter meines Herrn“ bezeichnet, wobei mit „Herr“ Jesus gemeint ist. Elisabet drückt damit ihre Ehrfurcht aus, die formal zunächst auf Maria bezogen ist. Die Verbindung dieses Satzes sowie einiger anderer Elemente der Visitationsperikope mit 2 Sam 6 ist weder sprachlich noch inhaltlich besonders deutlich greifbar.

2.5 Das Magnifikat (Lk 1,46-55)

Maria antwortet mit einem psalmenähnlichen Loblied. Über die Zuschreibung dieser Rede an Elisabet wurde eine breite Diskussion geführt. Der textkritische und der kontextuelle Befund zeigen, dass diese Annahme wenig wahrscheinlich ist.²²⁴ Das Magnifikat stellt mit Abstand die längste Rede Marias im NT dar. Abseits von traditionsge- schichtlichen Fragen sind der Inhalt und die Aussageabsicht dieses Textes für das Mari- enbild von großer Bedeutung. Die Aussagen des Magnifikats wollen weder die exakten Worte einer historischen Begegnung wiedergeben, noch primär und ausschließlich über Maria sprechen. Es geht um die Entfaltung der beginnenden Heilstaten Gottes, die sich nun im Kommen des Messias realisieren. Das Magnifikat enthält Aussagen, die Themen des Lk-Ev anklingen lassen und über die kontextuelle Situation der Begegnung im Hau- se des Zacharias hinausgehen. Dennoch sind die konkreten Bezüge auf Maria zu beach- ten. Die Nennung ihres Namens in der Redeeinleitung ist ernst zu nehmen. Maria ist kein austauschbares Sprachrohr einer Botschaft, welche mit ihr nichts zu tun hätte. Die folgende Analyse des Magnifikats will sich auf jene Fragen beschränken, die für das sich darin zeigende Marienbild von Bedeutung sind. Um dem Text gerecht zu werden, muss er aber als Ganzes in seiner Dynamik und seinen Grundaussagen betrachtet wer- den.

²²⁴ Es gibt eine schwach belegte Lesart, die in der Redeeinleitung (V 46a) statt „Maria“ ihre Verwandte „Elisabet“ angibt. Die Zahl und Qualität der Zeugen dafür ist äußerst gering: drei lateinische Codices aus dem 4., 5. und 8. Jh.; Kirchenväterzitate bei Irenäus, Origenes und Nicetas v. Remesiana († 414). Den- noch hat es Ende 19. Jh./Anfang 20 Jh. eine breite Diskussion um die Zuschreibung des Magnifikats an Maria oder Elisabet gegeben. Will man dieser textkritisch unwahrscheinlichen Lesart eine Chance geben, so könnte man annehmen, dass im ursprünglichen Text lediglich „καὶ εἶπεν“ stand und die Abschreiber zur Klärung des Subjekts mehrheitlich „Maria“ hinzufügten, während einige wenige „Elisabet“ setzten. Selbst wenn es so gewesen wäre, bliebe die Frage nach dem ursprünglich gedachten Subjekt bestehen. Inhaltlich gibt es sowohl Argumente für eine Zuschreibung an Elisabet als auch an Maria. Für Elisabet spricht, dass die ταπείνωσις in V 48 inhaltlich zur Schande (ὀνειδός) der Kinderlosigkeit in 1,25 passt und eine Entsprechung zwischen V 49a und dem Ausspruch Elisabets in 1,58 besteht. Jedoch enthält V 48 auch deutliche Hinweise für Maria: Die δοῦλη verweist auf V 38 und die Seligpreisung aller Geschlechter korrespondiert mit V 45 bzw. passt inhaltlich besser zu Maria. Als weiteres Argument für Elisabet als Sängerin wird die Setzung des Mariennamens in der abschließenden Notiz in V 56 genannt, die redundant wirkt, wenn Maria zuvor gesprochen haben soll. Doch dasselbe würde für die Lesart „καὶ εἶπεν Ἐλισάβετ“ in V 46a gelten, wo unmittelbar davor schon Elisabet am Wort ist. Für die postulierte Rede- einleitung ohne Namensnennung wäre das zwar weniger der Fall, doch eine literarkritische Spannung durch das neueinsetzende καὶ εἶπεν bliebe bestehen, was zeigt, dass sich das Magnifikat ohnehin nicht flüssig in den Kontext der Visitationsszene einfügen lässt. Das Argument, dass das Magnifikat mit dem Lied der Hanna korrespondiere und Elisabet typologisch auf Hanna gedeutet werde, lässt sich dadurch entkräften, dass es ebenfalls gute Gründe für eine Typologie Maria-Elisabet gibt.

2.5.1 Text und Gliederung

Lk 1,46-55, NA 28

- 46 a Καὶ εἶπεν Μαριάμ·
- b Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον,
- 47 καὶ ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου, }
- 48 a ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν[♦] τῆς δούλης αὐτοῦ.
- b ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν **μακαριοῦσίν** με πᾶσαι αἱ γενεαί,^ο
- 49 a ὅτι ἐποίησέν[♦] μοι μεγάλα ὁ δυνατός.[^]
- b καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,
- 50 καὶ τὸ ἔλεος^{*} αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς^ο τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.
- 51 a Ἐποίησεν[♦] κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ,
- b διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν·
- 52 a καθεῖλεν δυνάστας[^] ἀπὸ θρόνων }
- b καὶ ὑψώσεν ταπεινούς,[♦] }
- 53 a πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν }
- b καὶ πλουτοῦντας ἐξάπεστειλεν κενούς. }
- 54 a ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ,
- b μνησθῆναι ἐλέους,^{*}
- 55 a καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν,
- b τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.

Legende: Finite Verben, die in die Reihe der göttlichen Machttaten passen, sind **fett** gedruckt (ἐλάλησεν wird nicht dazugezählt). Stehen sie am Beginn einer Zeile oder unmittelbar nach einer Konjunktion, sind sie unterstrichen. Verschiedene Symbole (*○◆▲♦) weisen auf idente Wörter hin. Die graue Hinterlegung illustriert eine inhaltliche Entsprechung. Die geschwungenen, grauen Klammern } markieren Parallelismen.

2.5.2 Form und Gattung

Das Magnifikat beginnt mit einem synonymen Parallelismus, in dem die Beterin mit ausdruckstarken Worten ihren Lobpreis kundtut. Im Folgenden wird grundsätzlich nur mehr das Tun Gottes beschrieben. V 48 und V 49 schließen jeweils mit einem ὅτι an und begründen somit die Freude der Beterin über die Taten Gottes, deren Aufzählung bis V 55 reicht (auch ohne weitere kausale Verbindungen). V 48b durchbricht die begonnene Aufzählung der Heilstaten Gottes mit einer Bemerkung, die die Aufmerksam-

keit auf die Beterin lenkt. V 49a muss deshalb mit einem ὅτι die Reihe neu beginnen. V 49b und V 50 heben sich dadurch ab, dass sie formal nicht vom Tun, sondern vom Wesen Gottes in Nominalsätzen sprechen und bereits die Perspektive von der Beterin auf ein Kollektiv hin aufbrechen. V 51 setzt die Reihe der Machttaten fort, indem er mit demselben Verb (ποιέω) wie V 49 beginnt. Die großen Werke Gottes sind nun nicht mehr auf die Beterin bezogen, sondern auf ein oder evtl. mehrere Kollektiv(e), das oder die in VV 51-53 von gegenteilig charakterisierten Gruppen abgegrenzt wird bzw. werden. Während in V 51a nicht klar ist, wer die Machttat mit starkem Arm zu spüren bekommt, spricht V 51b von den im Herzen Hochmütigen. Darauf folgen die Mächtigen und die Erniedrigten, die Hungernden und die Reichen. Alle werden von Gottes Eingreifen erfasst, aber jeweils so, dass die Armen gewinnen und die Reichen verlieren. VV 54-55 bringen Israel ins Spiel. Die letzte Tat Gottes im Magnifikat ist das Sich-Annehmen Israels, das an das Motiv der Abrahamsverheißung gebunden wird.

Es gibt also eine Reihe von Themen, die das Magnifikat enthält und eine Vielzahl verschiedener Schriftstellen, die die einzelnen Verse jeweils anspielen (s. unten Einzelauslegung). Es finden sich Parallelismen und kunstvolle Anordnungen, die aber immer wieder unterbrochen werden und kein durchgängiges Strukturmerkmal bieten können.²²⁵ Oftmals hat man im Lied der Maria eine lose Ansammlung von Motiven und Schriftziten gesehen. Gibt es aber dennoch eine Linie, die sich im Magnifikat durchzieht und die verschiedenen Motive (Jubel Marias, Machttaten an Armen und Reichen, Erbarmen an Israel) in einen logischen Zusammenhang bringen kann?

Eine erste, aber nicht besonders tiefgehende Strukturierung des Textes besteht in der oben bereits angedeuteten Zweiteilung zwischen dem Lobpreis (VV 46b-47) und den Taten Gottes (VV 48-55), die den Grund für diesen Jubel darstellen. Bei dieser Einteilung werden aber einige Details übergangen. Eine andere, stärker verbreitete Gliederung ist die Unterteilung in zwei Strophen, nämlich in VV 46b-50 und VV 51-55. Im ersten Teil geht es vor allem um Gottes Gnadenerweis *an Maria*, während im zweiten Teil das Handeln Gottes in eine *universale Perspektive* gestellt wird. Tannehill geht ebenso von dieser Zweiteilung aus und versucht sie mittels einiger Beobachtungen am Text zu begründen. Diese sind größtenteils am oben wiedergegebenen und mit Markierungen versehenen griech. Text graphisch dargestellt und werden im Folgenden erläutert.

In beiden Strophen beginnt der Großteil der einzelnen Satzglieder – ohne Berücksichtigung der Konjunktionen (καὶ und ὅτι) – mit einem finiten Verb, das eine starke Hand-

²²⁵ Solche „Unterbrechungen“ wurden oftmals redaktionskritisch als sekundäre Hinzufügungen abgetrennt (so va. V 48b). Unabhängig von der Frage, ob der Text als Ganzes komponiert wurde oder mehrere Bearbeitungen erfahren hat, geht die vorliegende Arbeit vom Endtext aus und sucht darin nach einer einheitsstiftenden Logik.

lung ausdrückt. Diese Verben und ihre regelmäßige Positionierung am Beginn verleihen dem durch teilweise unterschiedliche Zeilenlängen unrhythmisch gestalteten Text eine gewisse Ordnung. Ausnahmen hierfür bilden V 48b²²⁶ und V 53,²²⁷ sowie die Abschnitte VV 49b-50 und VV 54b-55. Die letzteren beiden angeführten Stellen haben nicht nur das Fehlen eines finiten Verbes (mit Aussage einer göttlichen Machttat) am Beginn gemein,²²⁸ sondern auch ihre Position am Ende der beiden postulierten Strophen. Sie unterscheiden sich also stilistisch vom Rest der jeweiligen Strophe und schließen diese ab. Beide sprechen von der Barmherzigkeit Gottes (ἔλεος) und weiten die Perspektive hinsichtlich des zuvor Gesagten: VV 49b-50 weisen darauf hin, dass die Barmherzigkeit *allen* Generationen gilt, während zuvor nur das Handeln an *Maria* im Blick war. VV 54b-55 stellen die zuvor proklamierten Taten Gottes an bestimmten Gesellschaftsschichten in den Horizont der Geschichte Israels, angefangen bei Abraham. Zu beachten ist, dass beide Schlüsse einen alle Zeiten umfassenden Horizont eröffnen. Was die Verslänge betrifft, so fallen sie durch einen kurzen ersten und einen langen zweiten Teil auf. VV 49b-50 und VV 54b-55 entsprechen einander also in Inhalt und Form und heben sich genau darin von den vorhergehenden Versen ab, die durch am Beginn stehende, finite Verben gekennzeichnet sind. Es zeigt sich ein Muster, das im Magnifikat zweimal abläuft und zur Frage führt, ob die erste und zweite Strophe auch inhaltlich miteinander korrespondieren und welche Hinweise es noch dafür gäbe.

V 51a knüpft mit demselben Wort (ἐποίησέν) deutlich an V 49a an.²²⁹ In der ersten Strophe geht es nach dem eröffnenden Lobpreis (VV 46b-47) um die Taten Gottes an *Maria*, und zwar in V 48a und V 49a. Sieht man beide zusammen, wird ein Kontrast zwischen der *Niedrigkeit* der *Sklavin* (V 48a) und den *Machttaten* des *Mächtigen* (V 49a) sichtbar. Diese Gegenüberstellung von Größe und Kleinheit bzw. Macht und Ohnmacht entspricht jener in den beiden antithetischen Parallelismen in VV 52-53. Dazu kommen die vokabularischen Verbindungen zwischen VV 48a.49a und V 52

²²⁶ V 48b hebt sich in besonderer Weise ab und hat keine Parallele im restlichen Text. Es gibt eine wörtliche Verbindung mit V 50 durch die γενεαί. V 48b wirkt wie ein unvermittelt hereinbrechender Einschub zwischen V 48a und V 49a, dem V 49a das einleitende ὅτι zu verdanken scheint, um den Faden wieder aufzugreifen. Inhaltlich jedoch passt V 48b insofern zum ersten Teil des Magnifikats, als dass er sich auf *Maria* bezieht. Gleichzeitig bereitet er mit dem Verweis auf die γενεαί die bald folgende Perspektivenweitung vor.

²²⁷ V 53 passt wegen seines Inhalts und des antithetischen Parallelismus gut zu V 52. Störend ist das Fehlen von finiten Verben am Beginn. Doch der Kontrast der Antithese liegt hier mehr in den Zuschreibungen „arm“ und „reich“, als in den Verben „füllen“ und „weschicken“. Deshalb werden in V 53 keine finiten Verben, sondern die Partizipien πεινῶντας und πλουτοῦντας an den Beginn gestellt. Hinzu kommt die phonetische Ähnlichkeit zwischen ταπεινούς und πεινῶντας („ta-pei-nus“ – „pei-non-tas“), die in der gegebenen unmittelbaren Aufeinanderfolge besonders zur Geltung kommen kann.

²²⁸ Das Wort ἐλάλησεν in V 55 ist zwar ein finites Verb am Beginn, passt aber nicht zur Reihe der starken Verben, die ein machtvolleres Eingreifen Gottes bezeichnen.

²²⁹ In V 49a endet die Aufzählung der Taten Gottes in der ersten Strophe, bevor der Schlussteil (VV 49b-50) beginnt.

(ταπείνωσις – ταπεινός; δυνατός – δυνάστης). Die Kontrastierung im ersten Teil erhält im zweiten eine Verschärfung: Nun geht es nicht nur um eine Machttat Gottes an Maria, sondern an allen und der Kontrast besteht nun nicht mehr zwischen der Größe Gottes und der Kleinheit seiner frommen Jungfrau, sondern zwischen dem Schicksal des Reichen und dem Schicksal des Armen, ausgelöst durch das göttliche Eingreifen. Es gibt also eine Steigerung gegenüber der ersten Strophe. Tannehill sieht in VV 52-53 die Klimax des ganzen Textes. Dabei gehe es aber nicht um die Ersetzung der ersten Strophe durch die zweite. Vielmehr gehe es um eine Anreicherung von Bedeutung für beide Teile. „Patterned speech makes words interact with each other, with a result which no part by itself could produce.“ Daraus zieht Tannehill eine inhaltliche Konsequenz für das Verständnis des Magnifikats: „The poem presents God’s choice of the lowly mother and his overturning of society as *one* act. It suggests an underlying qualitative unity between what appear to be separate events; for in both, God’s surprising concern for the lowly is manifest.“²³⁰ Es werde versucht zu zeigen, welche Bedeutung das Geschehen an Maria für die ganze Menschheit hat.

Mittmann-Richert weist in ihrer Analyse des Magnifikats darauf hin, dass die Zweiteilung mit dem Perspektivenwechsel von Gottes Handeln an Maria auf Gottes Handeln am Volk nicht ganz der Tatsache gerecht wird, dass sich bereits in VV 49b-50 der Blick von Maria weg auf Gott hin weitet. Es gehe daher um einen zweifachen Perspektivenwechsel: nicht nur von Maria auf das Volk, sondern auch von Maria auf Gott. Der Übergang von der Heilstat an Maria zu Gottes Wesen (seine Heiligkeit und Barmherzigkeit) in VV 49b-50 sei kein äußerlicher Zusatz, sondern eine inhaltliche Notwendigkeit, wie auch die dahinterliegende Jesaja-Stelle Jes 12,4-6 zeige.²³¹ Strukturell lassen sich VV 49b-50 schwer in ein System von Stropheneinteilungen einfügen. Deshalb sieht Mittmann-Richert in der Betrachtung des Wesens Gottes in VV 49b-50 das Zentrum des Magnifikats, vom dem aus die anderen Motive in einer konzentrischen Anordnung erscheinen: **A:** VV 46b-47 – **A’:** VV 54-55; **B:** V 48a – **B’:** VV 52-53; **C:** VV 48b-49a – **C’:** V 51.²³²

Für die Interpretation ergibt sich daraus ähnlich wie bei Tannehill eine Zusammenschau bzw. Ineinssetzung der göttlichen Heilstaten an Maria und Israel. „Nur durch die messianische Geburt, in deren Dienst Maria steht, wird dem Volk seine Erlösung zuteil; und nur innerhalb dieses dem ganzen Volk geltenden Heilswerkes gewinnt Maria ihre besondere Bedeutung als Werkzeug des göttlichen Erlösungshandelns und kann auch sie

²³⁰ R. C. TANNEHILL, The Magnificat as Poem 274.

²³¹ Vgl. U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat und Benediktus 163.

²³² Eine ausführliche graphische Darstellung findet sich in: ebd. 166.

von ihrer persönlichen Errettung (V.47) sprechen.“²³³ Der bisweilen als unpassend und zu stark auf Maria bezogene V 48b bekommt einen Sinn im Gesamtgefüge, wenn das konkrete Heilsgeschehen an Maria so deutlich mit der positiven Wende für die Gottesfürchtigen zusammengebunden wird, und die Völker Maria zu Recht seligpreisen können.

Die Einordnung des Magnifikats in eine feste Gattung erweist sich als schwierig. Oftmals wird das Lied der Hanna (1 Sam 2,1-10) als Modell angeführt. Doch neben den Ähnlichkeiten und der zweifellosen Präsenz der Figur der Hanna als Typus in Lk 1-2 gibt es deutliche Unterschiede zwischen beiden Liedern.²³⁴ Gunkel hat das Magnifikat als „eschatologischen Hymnus“ bestimmt. Schürmann weist darauf hin, dass hier von Gottes Taten nicht ausschließlich im Modus der Zukunft die Rede sei und es sich daher um eine Mischform aus „eschatologischem Hymnus“ und „persönlichem Danklied“ handle.²³⁵ Das Magnifikat hat eine Nähe zur frühjüdischen Tradition der Hymnen-, Psalm- und Gebetsdichtung. Es entspricht dem Hymnus hinsichtlich des Elements des Aufgesangs und der Begründung mit der Beschreibung göttlicher Heilstaten, welche mit ὅτι eingeleitet wird. Was dem Magnifikat in diesem Vergleich fehlt, ist der Abgesang, in welchem zumeist Bitten an Gott gerichtet werden. Die Nähe zu den atl. Lobpreispsalmen besteht nur bedingt, da der für sie charakteristische Parallelismus membrorum im Magnifikat nur teilweise vorkommt. Bzgl. dieses Strukturmerkmals stehen spätere Texte (wie die Psalmen Salomos oder die essenischen Hodajot) dem Lied der Maria näher.²³⁶

2.5.3 Cursorische Einzelauslegung

a) VV 46b-47

Das in Lk 1-2 präsente Motiv der Freude kommt auch im Magnifikat zur Geltung. Mit einem synonymen Parallelismus wird der Lobpreis Marias über Gott ausgedrückt. Die ψυχὴ und das πνεῦμα werden zwar in der hebr. Anthropologie unterschieden, doch hier stellen sie beide in gleicher Weise Umschreibungen für das Ego des Hymnus‘ dar. Ähnlich beginnt das Lied der Hanna, wo ebenfalls zwei abstrakte Begriffe in einem lobpreisenden Parallelismus für die Beterin stehen (1 Sam 2,1). Analogien gibt es auch bei

²³³ Ebd. 167-168.

²³⁴ Das Magnifikat enthält klare Verbindungen zu einer Vielzahl von verschiedenen AT-Stellen, was eine direkte Ableitung von 1 Sam 2,1-10 relativiert. Es fehlt der martialische Ton, den Hanna am Beginn ihres Liedes gegen ihre Feinde anschlägt. Zudem liegt der Skopus im Hannalied nicht auf der wunderbaren Geburt, sondern auf dem messianischen Motiv am Ende in 1 Sam 2,10. Am ehesten findet man Gemeinsamkeiten bei jenen Elementen, die von der Umkehrung der Verhältnisse sprechen.

²³⁵ Vgl. H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium 71.

²³⁶ Vgl. U. MITTMANN-RICHT, Magnifikat und Benediktus 158.

Hab 3,18; Jes 61,10; Ps 34,3-4 und Ps 35,9. Der Jubel Marias knüpft sprachlich an das freudige Hüpfen des ungeborenen Johannes in V 44 an (ἀγαλλιάω). Im Gegensatz zum „Groß-Machen“ (μεγαλύνω) des parallelen Versteils steht das ἀγαλλιάω im Aorist. Das bleibt (mit Ausnahme von V 48b) bis zum Ende des Magnifikats für alle weiteren Verben der Fall. Für V 47 wird ein ingressiver Aorist²³⁷ oder ein dahinter stehender hebr. Perfekt angenommen, der mit einem waw-Konversivum ein präsentisches Verständnis zulässt.²³⁸ Der Tempuswechsel kann aber auch als ein poetisches Stilmittel des Hebräischen verstanden werden.²³⁹

b) V 48a

Als erste Begründung für den Lobpreis wird das Schauen Gottes auf die ταπείνωσις seiner δούλη genannt. Das Substantiv ταπείνωσις ist vom Verb ταπεινῶ abgeleitet. 14 Mal kommt es im NT vor, zumeist im übertragenen Sinn. Es kann für die rechte Haltung des Menschen vor Gott stehen (Mt 23,12; Lk 14,11; 18,14), aber auch für die Menschwerdung und Lebenshingabe Jesu in Phil 2,8 (Annehmen der *Knechtsgestalt* [δοῦλος] und des Kreuzestodes). Das Substantiv kommt außer in V 48a noch dreimal im NT vor: Paulus spricht in Phil 3,21 vom „Leib der Niedrigkeit“ und meint die Todesverfallenheit des irdischen Leibes. In Jak 1,10 geht es um den wahren Zustand des Reichen vor Gott. In Apg 8,33 wird das vierte Gottesknechtslied zitiert, wo von der „Erniedrigung“ die Rede ist, durch welche „sein Gericht“ weggenommen wird.²⁴⁰ Das Substantiv ταπείνωσις kann also nicht nur für den *Zustand* der Erniedrigung im Sinne von Niedrigkeit stehen, sondern auch für den *Vorgang* der Erniedrigung im Sinne einer Demütigung. Taschl-Erber verweist auf die Konnotation der sexuellen Gewalt, die ταπεινῶ im AT enthalten kann.²⁴¹ Dass Maria hier von einer selbst erlittenen Vergewaltigung spricht, deren Erinnerung Lk als Tradition erhalten hat und in verschlüsselter Weise im Begriff ταπείνωσις und an noch anderen Stellen wiedergibt, ist eine mehr als gewagte Hypothese.²⁴² Jedoch könnte durch die Heranziehung jener Stellen, die von der ge-

²³⁷ Ein ingressiver bzw. inchoativer Aorist drückt einen Beginn aus: „Mein Geist *hat begonnen* zu jubeln ...“.

²³⁸ Vgl. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 336.

²³⁹ Vgl. R. BUTH, *Hebrew Poetic Tenses* 75.

²⁴⁰ Apg 8,33 = Jes 53,8 LXX: Ἐν τῇ ταπεινώσει [αὐτοῦ] ἡ κρίσις αὐτοῦ ἦρθη[...].

²⁴¹ Ein direktes hebr. Äquivalent für „Vergewaltigung“ im modernen Verständnis gibt es im AT nicht. Jedoch finden sich Texte, in denen eindeutig von einer physischen Überwältigung die Rede ist und wo mit dem Begriff נָעַן im Pi'el-Stamm („unterdrücken“, „erniedrigen“) ein sexueller Gewaltakt ausgedrückt wird. In der LXX wird dies mit ταπεινῶ übersetzt (Gen 34,2; Dtn 21,14; 22,24.39; Ri 19,24; 20,5; 2 Sam 13,12.14; Kgl 5,11; Ez 22,10-11); vgl. A. TASCHL-ERBER, *Subversive Erinnerung* 254.

²⁴² „I think that Luke saw the appropriateness of the Jewish Christian hymn for use as Mary's canticle, and he inserted it as hers in order to communicate the tradition he received: that she had been violated and made pregnant, but that God vindicated her, protecting her and her child, even recognizing and causing to be recognized this child as God's Son and Messiah“ (J. SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus* 95).

schändeten Tochter Zion als Bild für die kriegerisch zerstörte Stadt handeln,²⁴³ eine Israeltypologie für Maria bereichert werden. Das Verständnis einer Demuthaltung ist von ταπείνωσις fernzuhalten. Demut wird im NT mit dem Begriff ταπεινοφροσύνη zur Sprache gebracht (zB.: Apg 20,19; Phil 2,3).

Im AT tritt ταπείνωσις in Verbindung mit der Unterdrückung des Volkes Israel auf, aus der Gott es gerettet hat (Dtn 26,7; Ps 136,23). In V 48a scheint ein deutlicher Bezug zum Gelübde Hannas in 1 Sam 1,11 (nicht das Lied der Hanna) gegeben zu sein. In der Kondition dieses Gelübdes möge Gott auf die ταπείνωσις seiner δούλη schauen (ἐπιβλέπω). Marias Ausspruch enthält dieselben Begriffe, befindet sich aber nicht im Modus der Bitte, sondern des Dankes, weil Gott ihr bereits Gnade erwiesen hat. Lea, deren Ausspruch in Gen 30,13 eine Parallele zu V 48b darstellt, spricht wenige Verse zuvor ebenfalls von einer selbst erlittenen ταπείνωσις. Bei Hanna als auch bei Lea geht es um die soziale Niedrigstellung auf Grund von Kinderlosigkeit. Doch dies trifft nicht für die verlobte Maria zu. Es ist auch nicht sinnvoll, darin einen Hinweis auf ein Jungfräulichkeitsgelübde zu sehen.²⁴⁴ Mit dem harten Ausdruck der ταπείνωσις, den Maria sich selbst zuschreibt, bleibt ein Sinnüberschuss bestehen, den man beispielsweise mit der wider Erwarten schwanger gewordenen Elisabet als Ego des Magnifikats viel besser hätte erklären können. Es bietet sich an, das Motiv der ταπείνωσις, welches für das durch den bisherigen Erzählverlauf entstandene Marienbild eine Überraschung darstellt, als eine neue Facette zu sehen und eine Erhellung in den weiteren Aussagen des Magnifikats zu suchen. Der V 52 mit der Aussage über die ταπεινοί liefert hierzu ein Stichwort (s. unten, S. 84).

Die Selbstbezeichnung als δούλη αὐτοῦ verweist auf jene als δούλη κυρίου in V 38. Darin eine Repräsentation des Volkes Israels zu sehen (ua. mit der Berücksichtigung der Kombination von Ἰσραὴλ δοῦλος αὐτοῦ und ταπείνωσις in Ps 136,22-23) ist eine mögliche Annahme, die sich aber sprachlich nur bedingt von V 54 stützen lässt.²⁴⁵

c) V 48b

Maria setzt unvermittelt mit einer im AT beispiellosen Aussage fort. Diese enthält Anklänge an die Aussage Leas in Gen 30,13, stellt aber gleichzeitig deren Überbietung dar: Nicht nur „die Frauen“ (αἱ γυναῖκες), sondern „alle Geschlechter“ (πᾶσαι αἱ γενεαί) werden Maria seligpreisen. Damit wird nicht nur der Kreis der Betroffenen, sondern

²⁴³ Am 5,2; Jer 14,17; 31,3-4.

²⁴⁴ Maria hätte sich dieser These zufolge für ein kinderloses Leben entschieden und die damit verbundene soziale Herabsetzung in Kauf genommen. Doch von dieser ταπείνωσις habe Gott sie durch die jungfräuliche Empfängnis auf wunderbare Weise befreit.

²⁴⁵ Dort ist vom Erbarmen Gottes über Israel als seinem Knecht die Rede, allerdings nicht mit δοῦλος, sondern mit παῖς.

auch der zeitliche Rahmen maximal ausgedehnt. Denn wenn sich die Zukunftsaussage (ἀπὸ τοῦ νῦν) auf *alle* Geschlechter bezieht, dann sind damit alle noch kommenden Generationen gemeint. Der Ausspruch enthält daher ähnlich wie VV 32-33 eine eschatologische Dimension.

Weswegen wird Maria seliggepriesen? V 48a legt sich als Hinweis dafür nahe, wenngleich eine kausale Konjunktion zwischen V 48a und V 48b fehlt. V 48a spricht von einem gewissen Gnadenerweis gegenüber Maria, der aus dem Kontext heraus va. in der Messiasmutterschaft gesehen werden kann. Die Seligpreisung durch alle Geschlechter nimmt aber auch Elisabets Seligpreisung in V 45 (μακαρία) auf, deren Begründung im Glauben Marias liegt. Die Seligpreisung durch alle Geschlechter impliziert eine gewisse Relevanz des Handelns Gottes an Maria für alle Menschen. Der Ausdruck „ἀπὸ τοῦ νῦν“ (8 Mal im NT, davon 6 Mal in Lk-Apg) ist bei Lk-Apg zumeist mit einem für die Heilsgeschichte bedeutsamen Moment verbunden (Lk 5,10; 12,52; 22,18.69; Apg 18,6). Die Freude über Maria gründet wohl nicht nur in einer auf die Jungfrau fokussierten Verehrung. Denn das Handeln Gottes an Maria ist auch für „das Volk“ Grund zur Freude (Lk 2,10). Kristallisiert sich in Marias Seligkeit jene des Volkes, dann gewinnt Mal 3,12 als Vergleichsstelle an Relevanz: „Und alle Nationen werden euch²⁴⁶ glücklich preisen, [...]“ – „καὶ μακαριοῦσιν ὑμᾶς πάντα τὰ ἔθνη [...]“.

d) V 49

Der δυνατός, dem Nichts unmöglich ist (V 37: ἀδυνατέω), hat μεγάλα an Maria getan. Die Tat Gottes schlechthin am Volk Israel ist der Auszug aus Ägypten. Sie wird in der LXX des Öfteren mit dem Adjektiv μέγας versehen: Dtn 10,21; 11,7; Ps 106,21; Ri 2,7. Besonders viele Verknüpfungspunkte bietet die Antwort Davids (2 Sam 7,18-29) auf die für die Verkündigungsszene wichtige Nathanverheißung (2 Sam 7,5-16). David spricht in 2 Sam 7,21 von πᾶσαν τὴν μεγαλωσύνην ταύτην und beginnt kurz darauf die Großtaten Gottes an seinem Volk mit der Erwähnung der Befreiung aus Ägypten zu rekapitulieren (2 Sam 7,23). In 2 Sam 7,20-21 bezeichnet er sich zweimal als δοῦλος in Bezug auf Gott und preist diesen in 2 Sam 7,22 (μεγαλύνω).

Das Schauen auf die Niedrigkeit seiner Magd in V 48a wird in V 49 als Großtat Gottes expliziert, welche sich mit den Machttaten am Bundesvolk messen kann oder sie gar übertrifft.²⁴⁷

²⁴⁶ Gemeint ist das Volk Israel.

²⁴⁷ Der mit ὅτι eingeleitete V 49 kann auf V 48a bezogen und als dessen Begründung bzw. Erläuterung gesehen werden. Doch auch wenn man ihn auf den eröffnenden Lobpreis (VV 46b-47) bezöge, würde er als dessen zweite Begründung ebenfalls eine Explikation von V 48a darstellen.

e) V 50

In V 50 ist Gottes Erbarmen zeitlich unbegrenzt, aber beschränkt auf „die ihn Fürchtenden“, also jene, die seine Größe anerkennen.²⁴⁸ Damit wird der Blick von der Jungfrau als Empfängerin göttlicher Heilstaten auf eine größere Gruppe ausgeweitet, welche mit der Charakterisierung als „φοβούμενοι αὐτόν“ keineswegs Kontrastfiguren zu Maria darstellen.

f) V 51

Mit ἐποίησέν wird zwar an V 49 angeknüpft, doch nun lassen sich die Aussagen nicht mehr allein auf die Beterin beziehen, sondern es geht um Gottes allgemeines Wirken. Dieses zeigt sich als machtvolles Handeln (vgl. Ps 118,15.16), welches sich auf Stolze negativ auswirkt (vgl. Ps 89,11; 68,2; Num 10,35). Während der Aorist für bereits vollzogene Taten Gottes an Maria noch verständlich war, wirft er für die Allgemeinaussagen in VV 51-54 Fragen auf. Ist das, was hier beschrieben wird, tatsächlich schon geschehen? Wie sind diese Aoriste zu verstehen?

g) Exkurs: Zur Interpretation der Aoriste im Magnifikat

Mehrere Erklärungsversuche wurden zur Lösung dieses Problems angestellt:

- (1) Es ist ein bestimmtes, in der Vergangenheit liegendes Ereignis gemeint, welches allerdings postuliert werden muss.²⁴⁹
- (2) Die Aoriste in VV 51-54 beschreiben als so genannte „gnomische Aoriste“ das allgemeine, immerwährende Heilshandeln Gottes.²⁵⁰ Hier ist allerdings zurückzufragen, warum dazu nicht der Präsens verwendet wurde (wie auch in 1 Sam 2,6-9).
- (3) Hinter dem Aorist steht im (vorausgesetzten) hebr. Original ein Imperfekt, der wie der gnomische Aorist eine immer gültige Aussage macht.
- (4) Gunkel spricht von einem „prophetischen Aorist“: Zukünftige Ereignisse werden vom Blickwinkel der Erfüllung der Pläne Gottes aus geschildert.
- (5) Aus Marias Mund spricht die Erfahrung einer nachösterlichen Gemeinde. Dabei könnte eine Gruppe christlicher „Anawim“ (s. unten S. 85) eine bedeutende Rolle ge-

²⁴⁸ Wiederum wird ein Schriftzitat angespielt: Ps 103,17 bzw. auch 103,11-13.

²⁴⁹ Davon geht Gächter aus, ohne es genauer spezifizieren zu können. „[...] was immer er [der Leser, *Anm. d. Verf.*] sich z. B. unter den Thronen und Mächtigen vorstellt (v. 52), so bezeichnet ihm auch dieser Vers etwas bereits Geschehenes, und wäre es auch nur ein Faktum, dessen ersehnte Auswirkung zwar noch aussteht, das aber nun die Grundlage einer sicheren Erwartung darstellt.“ (P. GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* 130).

²⁵⁰ Gnomische Aoriste drücken „eine für alle Zeiten gültige Handlung“ aus (vgl. F. BLASS/A. DEBRUNNER, *Grammatik* § 333).

spielt haben. Diese sahen in Tod und Auferstehung Jesu die Umkehrung der sozialen Verhältnisse und konnten so auf ein bereits geschehenes Heilsereignis zurückblicken.²⁵¹

(6) Maria spricht vom Kommen Jesu und dem damit verbundenen Heil für die Armen. Doch es drückt sich darin weniger die Rückprojektion einer nachösterlichen Erfahrung aus, als vielmehr die Spannung zwischen dem bereits geschehenen Kommen des Messias und der noch ausstehenden Erfüllung der eschatischen Heilstaten Gottes. Zwar steht die Erfüllung der Rettung der Armen noch aus, doch in Christus hat Gott schon einen unwiderruflichen Akt gesetzt.²⁵² Dazu Farris: „The Magnificat speaks of a past event with future, indeed eternal, consequences. This eschatological tension between the fulfilled and the yet to be fulfilled is not entirely uncharacteristic of the New Testament.“²⁵³

h) VV 52-53

In zwei antithetischen Parallelismen, die chiasmisch angeordnet sind, werden gesellschaftliche Kontrastgruppen einander gegenübergestellt: in V 52 Mächtige und Ohnmächtige, in V 53 Reiche und Arme. Im Grunde geht es um eine radikale Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Genau genommen kann man dennoch nicht von einer Umkehrung oder einem Rollentausch sprechen. Zwar werden die Mächtigen vom Thron gestürzt und die Niedrigen erhöht, doch es wird nicht gesagt, dass Letztere den Platz der Ersteren einnehmen. Die Armen werden mit Gutem beschenkt, doch es steht nicht, dass den Reichen etwas weggenommen wird. Sie werden von Gott mit leeren Händen weggeschickt. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass es zu einem Transfer der Güter von den Reichen zu den Armen kommt. Zudem wird die Beschenkung der Armen vor dem Leer-Ausgehen der Reichen angeführt.²⁵⁴

Dennoch werden starke Aussagen gemacht, die zumindest vordergründig von politischen (V 52) und sozialen (V 53) Verhältnissen sprechen. Wer sind die Mächtigen, die Reichen und die im Herzen Hochmütigen (V 51)? Wer sind die Niedrigen (*ταπεινοί*) und die Hungernden und wie hängen sie mit Israel (V 54), Abrahams Nachkommen (V 55) und der Sängerin des Magnifikats, Maria, zusammen? Die *ταπεινοί* im NT sind zumeist keine Demütigen, sondern Menschen mit niedrigem Ansehen und unbedeutender sozialer Stellung.²⁵⁵ Dieses Wort verbindet V 52 mit V 48, wo Maria sich selbst eine

²⁵¹ Vgl. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah* 363 und E. HAMEL, *Le Magnificat* 71.

²⁵² So H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* 75; G. AUGUSTIN, *Études sur l'œuvre de Luc* 443-444; S. FARRIS, *The Hymns* 115-116.

²⁵³ Ebd. 116.

²⁵⁴ Vgl. J. DELORME, *Le monde* 4.

²⁵⁵ *Ταπεινός* kommt acht Mal im NT vor, in Lk nur in V 52. Nur in 1 Petr 5,5c und Jak 4,6b sind vom Kontext her „Demütige“ gemeint; vgl. H. GIESEN, *ταπεινός*, EWNT 3, Sp. 798-799.

ταπείνωσις zuschreibt, was die Frage aufwirft, ob und wie das Magnifikat mit der Armenfrömmigkeit Israels und den so genannten „Anawim“ in Verbindung steht.

i) Exkurs: Zur Armenfrömmigkeit Israels und ihren Berührungspunkten mit dem Magnifikat Marias

Das AT und im Speziellen die Psalmen kennen eine Armentheologie bzw. eine Rede von Menschen, die sozial benachteiligt sind und eine besonders enge Beziehung zu Gott pflegen. Es sind damit nicht bloß die Nicht-Reichen gemeint, sondern es geht bei dieser „Armut“ um eine vertrauende Haltung gegenüber Gott, die alles von ihm erwartet. Diese Armen werden als „Anawim“²⁵⁶ bezeichnet. Ihre historische Existenz als gesellschaftliche Größe ist nicht genau nachweisbar und daher umstritten. Jedenfalls kam es durch das Auseinanderdriften der sozialen Schichten innerhalb der jüdischen Gesellschaft im 5. Jh. v. Chr. zur Verarmung der Unterschicht, was die Entstehung einer „Armenfrömmigkeit“ förderte. Diese hat im AT va. im Psalmenbuch ihre Spuren hinterlassen. Allerdings steckt nicht hinter jedem Vers, der von Armut spricht, Armenfrömmigkeit. Des Weiteren kann die ausgedrückte Armut und Not eines Beters noch nicht die Existenz einer entsprechenden sozialen Gruppe belegen. Doch es gibt Stellen, an denen sich der Psalmbeter als Teil eines Kollektivs versteht, welches ebenso unter Armut und Unterdrückung leidet (zB. Ps 10,12; 22,27). Dieses Kollektiv kann Israel als Ganzes (Ps 74,19.21) oder eine Gruppe innerhalb Israels meinen, deren Zugehörige sich als von „Frevlern“ Unterdrückte und als Fromme JHWHs verstehen (Ps 9,11; 70,6; 69,33-34.37).

Wie weit auch immer diese Gruppe gesellschaftlich gewachsen und organisiert war: Ihre Spiritualität hat in der frühjüdischen Literatur Spuren hinterlassen. Dabei wird die Unterdrückung zur Sprache gebracht, die ihnen von bestimmten Menschen oder Gruppierungen widerfährt. Da man davon überzeugt war, dass Gott dieses Unrecht nicht dulde, rief man sein Erbarmen an, was die Vernichtung der Feinde implizierte. Man erwartete ein Eingreifen Gottes, das in eschatologischen Lobliedern als bereits geschehenes Ereignis antizipatorisch besungen werden konnte (Ps 9,13.19; 10,17-18). Die Armenfrömmigkeit ist daher von Bitten und Wünschen gegen die Frevler geprägt, und schreckt auch nicht vor Rachephantasien zurück (s. den „Fluchpsalm“ Ps 109,6-16). Das Eingreifen Gottes wurde als universales Gericht gedacht, welches die Frevler bestraft und die Frommen in ihr Recht einsetzt. Dieses Gericht betrifft nicht nur das jüdische Volk, sondern auch „die Völker“ (Ps 9,6.16-20). Das erwartete Heil hatte eine politische Dimen-

²⁵⁶ „Anawim“ ist der Plural von נָנִי (gering, demütig, sanftmütig), welches verwandt ist mit נָנִי (Leiden, Armut). Die LXX übersetzt die beiden Ausdrücke mit πένης, πρᾶός, πτωχός, ταπεινός, oder ταπεινός (als Partizip).

sion. Juda sollte von den Fremdmächten befreit werden (Ps 10,16). Man erwartete eine Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse und ein Reich, in der JHWH als König herrschen würde (Ps 10,16-18). Diese Perspektive gab den Benachteiligten und Armen nicht nur Hoffnung, sondern auch Würde und Selbstbewusstsein. Armut erhielt somit eine positive bzw. religiöse Konnotation. Es ging dabei nicht um eine Verklärung des Elends, sondern um eine Würdigung derer, die gesellschaftlich verachtet waren. „... obgleich sie nicht viel an Opfern und Abgaben zum Ruhme Jahwes beizutragen hatten, waren sie, die Jahwe nur ihre armselige Existenz vor die Füße legen konnten, um einzig von ihm Rettung und Zukunft zu erwarten (Ps 10,14), die eigentlich Frommen ...“²⁵⁷ Sie verstanden sich nicht als Randgesellschaft, sondern als der Kern Israels oder gar das eigentliche Volk Gottes (Ps 14,4).

Diese Armenfrömmigkeit prägt die lk Kindheits Erzählungen,²⁵⁸ deren Protagonisten als Arme und Fromme auftreten, so va. die Sänger der Hymnen: Maria, Zacharias und Simeon. Im Magnifikat selbst wird Gottes radikales Eingreifen in die gesellschaftlichen Verhältnisse gepriesen. Zwischen den Kleinen (V 52: ταπεινοί = LXX-Übersetzung für Anawim) und den Großen findet ein Ausgleich statt. Die Aoriste im Kontext des Kommens Jesu bringen zum Ausdruck, dass sich die eschatologischen Hoffnungen der frommen Armen Israels nun tatsächlich erfüllt haben. Gott erweist sich als der *Heilige* und erbarmt sich daher seines Volkes (vgl. V 49 i. V. m. Ez 36,22-24). Die damit einhergehende Abgrenzung gegenüber den „Reichen“ im Sinne der Stolzen, die meinen, Gottes Hilfe nicht zu bedürfen, findet auch im Magnifikat ihren Ausdruck (VV 51b-52a.53b). Das Fehlen von Verwünschungen kann durch die neue Perspektive erklärt werden, in der Gott nicht mehr um Vergeltung gebeten werden muss, weil sein Eingreifen sich schon realisiert.

Die atl. Armenfrömmigkeit ist also im Magnifikat präsent, genauso wie das Thema der Armen ein zentrales Element der lk Theologie darstellt. Es ist ersichtlich geworden, dass das Stichwort „ταπεινοί“ dafür bei weitem nicht das einzige Indiz ist. Wenn Maria, auf deren ταπείνωσις Gott geschaut hat, die radikale Parteiergreifung Gottes für die Armen besingt und diesen dafür preist, dann besteht kein Zweifel an der Identifikation der „Armen“ mit der δούλη κυρίου.

j) VV 54-55

Zum Abschluss des Magnifikats wird die bereits in V 50 geweitete Perspektive auf das Volk Israel und seiner mit Abraham beginnenden Heilsgeschichte konkretisiert. Gott kümmert sich um Israel, er erinnert sich an das Erbarmen, das er durch seinen Bund

²⁵⁷ R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels 575.

²⁵⁸ Vgl. R. DILLMANN, Die lukanische Kindheitsgeschichte 87.

zugesichert hat.²⁵⁹ Deutliche sprachliche Verbindungen bestehen zu Jes 41,8-9, wo Gott Israel zusichert, es erwählt und nicht verworfen zu haben.

Damit wird Gottes eschatologisches Handeln an Maria und den frommen Armen klar in die Geschichte Gottes mit seinem Bundesvolk Israel gestellt.

2.5.4 Zusammenfassung

Das Magnifikat ist ein poetischer Text, der mit seinen Aussagen den szenischen Kontext überschreitet, aber dennoch mit Maria und ihrer erzählten Situation verbunden ist. Maria preist Gott für sein Wirken, welches in der anschließenden Aufzählung erläutert wird. Der Blick auf die Struktur des Textes weist darauf hin, dass Gottes konkretes Handeln an Maria und sein allgemeines Handeln am Volk (Israel) miteinander zu tun haben. Das Lied der Maria weist eine nur begrenzte Ähnlichkeit zu den atl. Psalmen und dem Lied der Hanna (1 Sam 2,1-10) auf. Jedoch spielt es in nahezu jedem Vers Zitate aus dem AT ein.

Mit der ταπείνωσις in V 48a ist nicht die Geisteshaltung der Demut gemeint, sondern der Zustand (sozialer) Niedrigkeit. Ebenso kann es einen Vorgang der Erniedrigung bezeichnen. Im AT wird ταπείνωσις für die Erniedrigung des Volkes und im Bild der geschändeten Tochter Zion für die kriegerische Zerstörung von Städten verwendet. Da Marias ταπείνωσις nicht jene der Kinderlosigkeit sein kann, legt es sich nahe, ihre Niedrigkeit mit jener der ταπεινοί in V 52b zu verbinden. Maria besingt die Parteiergreifung Gottes für die Niedrigen und Hungernden zu Ungunsten der Mächtigen und Reichen. Ihr Jubel macht es unmöglich, sie nicht zu den Armen zu zählen. Im Magnifikat kommt die atl. Armenfrömmigkeit zum Vorschein, in der der Arme der eigentlich Fromme (da ganz auf Gott Vertrauende) ist, ihn als seinen Anwalt und Retter anruft und von ihm ein endzeitliches Eingreifen erwartet. Charakteristisch für das Magnifikat ist unter diesem Gesichtspunkt das Fehlen der Verfluchung der Frevler, welche unter der neuen Perspektive des bereits eingetretenen eschatischen Heilshandelns Gottes obsolet wird.

In V 48b wird der Kreis derer, die Maria seligpreisen (vgl. V 45), aufs Äußerste geweitet. Das Schauen auf die Niedrigkeit der Magd (V 48a) hat eine universale Bedeutung, sodass alle Geschlechter sich daran freuen können. In V 49a evozieren die Machttaten, die Gott an Maria getan hat, sprachlich jene am Volk Israel, allen voran die Befreiung aus Ägypten. Am Ende wird das erbarmende Handeln Gottes explizit auf das Volk Isra-

²⁵⁹ Es ist nicht eindeutig, ob sich V 55b auf V 54b oder auf V 55a bezieht. Für erstere Variante wäre zu übersetzen: „... eingedenk des Erbarmens (– wie er unseren Vätern gesagt hat –) an Abraham und seinen Nachkommen in Ewigkeit.“ Für zweite Variante: „... eingedenk des Erbarmens, wie er unseren Vätern gesagt hat, dem Abraham und seinen Nachkommen in Ewigkeit.“

el bezogen, angefangen mit dem Stammvater Abraham. Das Magnifikat bietet also eine Reihe von Hinweisen auf eine Darstellung Marias als kollektive Repräsentationsfigur.

3 MARIENBILD

Nachdem die Texte in ihrem Zusammenhang, ihrer Form und ihrer Gattung betrachtet, die darin enthaltenen Aussagen und Motive analysiert und verschiedenste Interpretationen dargelegt wurden, kann nun auf Basis dieser Ergebnisse versucht werden, Aussagen im Text über Maria auszumachen und herauszuarbeiten. Während sich im ersten Teil die Fragen primär aus den Verstehensproblemen des Textes ergaben, kommen nun im zweiten Teil die Fragen von einer anderen Ebene. Die Leitfrage lautet nun: Was steht über Maria im Text bzw. was will der Text über Maria sagen? Dazu ist es sinnvoll, Reflexionen über Maria aus späterer Zeit bis hinauf in die Gegenwart zu berücksichtigen, die das Verständnis des Textes vertiefen können. Somit werden – nicht ausschließlich, aber auch – Fragen gestellt, die dem biblischen Autor nicht oder weniger bedeutend erschienen sind bzw. die er sich gar gestellt hat oder stellen konnte. Im Folgenden soll für diese Fragen bzw. Zuschreibungen und Charakterisierungen Marias anhand des analysierten Textes geprüft und abgewogen werden, ob und inwieweit sie Anhalt im Text finden und welches Marienbild sich in Lk 1,26-56 ergibt.

3.1 Personalien

3.1.1 Bewohnerin von Nazareth

Nazareth steht nicht nur für einen unbedeutenden, sondern auch für einen unbekannten Ort, von dem das AT nichts weiß und noch weniger die heidnischen Leser des Lk-Ev. Nazareth lag in Galiläa, das in Judäa keinen guten Ruf genoss und als heidnisch galt, wenngleich es sich durch eine besondere Frömmigkeit auszeichnete. Archäologische Untersuchungen bestätigen die jahrhundertlange Besiedelung des Ortes Nazareth, aber sie zeigen auch, dass diese nie eine stadtähnliche Größe erreichte. Lk relativiert ihre Kleinheit mit der Bezeichnung *πόλις*, was dem allgemeinen lukanischen Stil zuzurechnen ist. Doch die Konnotation der Kleinheit wird umso deutlicher im Kontrast mit der Zachariasperikope. Zacharias ist zwar kein Hohepriester und lebt nicht in Jerusalem, doch als Priester er hat einen Bezug zur Hauptstadt und einen besonderen Zugang zum höchsten religiösen und politischen Zentrum: dem Tempel. Seine Tugend und die seiner Frau werden in der Exposition beschrieben. Das alles präsentiert ihn als einen vorbildlichen und ehrenwerten Juden, der eines der höchsten Ämter am zentralsten und öffentlichsten Ort Israels ausübt. Dazu erhält er in der Erzählung auch noch die einmalige Chance, im „Heiligen“ des Tempels, unmittelbar vor der Gegenwart des Herrn, den für das Volk so bedeutsamen Opferdienst zu vollziehen. Im Gegensatz dazu wird nichts Explizites über die Rechtschaffenheit Marias gesagt, ebenso nichts über ihre Abstammung und Positi-

on. Der Ortsname Nazareth lässt an nichts mehr als an ein armes, ungebildetes Mädchen denken. Erst im weiteren Verlauf kommen ihre Besonderheit und ihre Tugend dezent, aber erkennbar, zum Vorschein.

3.1.2 Die Verlobte

Maria ist verlobt, oder genauer gesagt: Sie ist verheiratet, aber noch nicht heimgeführt. Sie befindet sich in der nicht klar bestimmbar Zeit zwischen Eheschluss und Heimholung. Durch diese Aussage wird Maria in keiner Weise herausgehoben, vielmehr wird sie als gewöhnliches Mädchen vorgestellt. Dem damaligen Heiratsalter entsprechend müsste sie ca. zwölf Jahre alt sein. Als „Verlobte“ steht sie noch unter der Verfügung ihres Vaters und wohnt bei ihm. Die Heimführung Marias wird nie konstatiert und es legt sich in keiner Weise nahe, dass diese sich innerhalb des ersten Kapitels vollzieht bzw. schon vollzogen wäre, denn Joseph ist kaum präsent im ersten Kapitel. Er findet nur in V 27 als Attribut Erwähnung, evtl. auch in V 34. Wenn der Engel Gabriel „zu ihr“ kommt, dann ist dabei wohl an ihr Elternhaus zu denken, wenngleich für die Deutung von Dingen, dem der Text kaum Bedeutung zumisst, Zurückhaltung geboten ist. Es fällt aber auf, dass Maria aktiv und eigenständig auftritt. Es ist – wie gesagt – kaum von Joseph und überhaupt nicht von ihrem Vater die Rede. Man könnte meinen, sie lebe allein in ihrer „Single-Wohnung“²⁶⁰ und habe die Freiheit und Spontaneität, *ohne Begleitung* den mehrtägigen Marsch zu ihrer Verwandten anzutreten. Es ist zu beachten, dass es sich in Lk 1,26-56 um Erzählungen handelt, die ohne Interesse an novellistischer Ausmalung knapp und konzentriert formulieren und dabei den Blick auf die drei handelnden Protagonisten (Maria, Elisabet und Gabriel) fokussieren. Daraus entsteht ein abstrahiertes Bild, an das man keine psychologisierenden Erklärungen oder Alltagsprobleme herantragen sollte.²⁶¹ Doch dieses Bild einer aktiven, selbstinitiativen und im Fokus stehenden Maria ist nun einmal jenes, das der Text bietet und es steht im Kontrast zu dem, was man sich von einer gewöhnlichen verlobten Jungfrau im damaligen kulturellen Kontext erwartet.

3.1.3 Die Davididin

Alle Versuche, Maria mittels der Lk Texte als Davididin aus biologischer Abstammung auszuweisen, sind letztendlich zu weit hergeholt. Evtl. kann man ihr mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eine levitische Herkunft zuschreiben, wenn man die verwandt-

²⁶⁰ Εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν (V 27); Elisabets Wohnhaus hingegen ist durch den Namen ihres Mannes bestimmt: εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου (V 40).

²⁶¹ Darunter verstehe ich Erklärungen wie zB.: Maria konnte deshalb ohne Weiteres zu Elisabet gehen, weil sie besonders dickköpfig oder ihr Vater besonders nachgiebig war. Auch sind Schlüsse über Marias sportliche Konstitution fehl am Platz.

schaftliche Verbindung mit Elisabet ernst nimmt (wie eng auch immer man diese in dem offenen Begriff συγγενίς sehen mag). Doch man muss sich fragen, inwieweit der Text ein Interesse an dieser Herkunft Marias anzeigt. Viel wichtiger scheint ihm die Herkunft Jesu zu sein, der als Sohn Gottes und Sohn Davids verkündet wird. Deshalb wird Joseph als ein aus dem Hause Davids Stammender vorgestellt. Die Herleitung der Davidssohnschaft Jesu über die Adoption durch Joseph entspricht genau dem Mt-Ev und scheint als Erklärung für die Messianität Jesu zu genügen. Insofern also Jesus für Lk auf diese Weise Sohn Josephs und Sohn Davids ist, ist Maria als Mutter Jesu und Verlobte Josephs tatsächlich eine Davididin.

3.2 Die von Gott Begnadete

Maria wird in Lk 1 zweifellos als herausragende und gottgefällige Person vorgestellt. Das wird nicht nur durch die Kontrastierung mit dem ebenfalls nicht untugendhaften Zacharias deutlich, sondern auch und va. in den Worten, die Gabriel und Elisabet im Auftrag bzw. Geiste Gottes Maria zusagen. Im Besonderen bringen der Begriff „κεχαριτωμένη“ und der Ausspruch „εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν“ diese Hochschätzung Marias zum Ausdruck. Jedoch hat sich in der Einzelauslegung gezeigt, dass die inhaltliche Bestimmung der Würde Marias und der Haltung Gottes ihr gegenüber an Grenzen stößt.

Ohne Zweifel teilt Gabriel der Jungfrau aus Nazareth mit, von Gott zur Mutter des Messias erwählt worden zu sein. Maria wird die höchste Berufung zuteil, die das jüdische Volk in der Erwartung des Messias einer Frau zuschreiben konnte. Diese im wahrsten Sinne des Wortes *einzigartige* Rolle ist jene Gnade, die sie von Gott empfängt. Noch bevor aber Maria die Gnade der Gottesmutterschaft offenbart wird, wird sie zu Beginn der Engelrede mit einem seltenen Verb angesprochen, das als Partizip im Modus des Perfekts einen bereits geschehenen Vorgang impliziert und ihr als eine Art von Name gegeben wird: κεχαριτωμένη – „Begnadete“. Die einzige weitere Verwendung von χαριτόω hat zur Betrachtung von Eph 1 geführt, wo es um die Taufgnade des erlösten Christen geht. Der von De la Potterie postulierte dreistufige Vorgang (der Gnade würdig werden – Gnade bei Gott finden/Erwählung – die Gnadengabe empfangen) liest m. E. zu viel in den Text hinein.²⁶² Beachtet man die Verbform des Wortes χαριτόω in V 28, so zeigt sich, dass etwas Vorgängiges ausgesagt wird, das noch vor der Ankündigung der Geburt liegt. Die angesprochene Gnade kann daher nicht in der Gottesmutterschaft liegen. Entleert man diese Begnadung zu einer bloßen Erwählung, die für Gott natürlich

²⁶² Mag dies für Noah in Gen 6 noch zutreffen, so ist es für VV 26-38 fraglich. Für den Epheserbrief scheint mir der Dreischritt nicht erkennbar zu sein.

immer schon besteht (dem entspräche der Perfekt), dann trägt man dem Verb χαριτόω in seiner Bedeutungsfülle²⁶³ nicht Rechnung und muss für die Engelsworte eine redundante Rede²⁶⁴ innerhalb der Ankündigung der Geburt annehmen. Sinnvoller scheint es mir hingegen zu sein, die Besonderheit dieser Anrede zu beachten und in ihr die Aussage über eine nicht näher zu bestimmende Begnadung zu sehen.

Die spätere Tradition hat darin eine Art von „Gnadenbesitz“ (gefördert durch die Vulgata-Übersetzung „gratia plena“) gesehen, sowie die Bewahrung vor der Sündenverstrickung in Vorbereitung auf den Empfang des Gottessohnes („immaculata“). Die Befreiung von der Erbschuld kann in V 28 zwar ein Indiz, aber keine im Text angelegte direkte Aussage derselben finden. Ähnliches kann für das superlativisch verstandene „εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν“ (V 42c) gesagt werden. Wenn Maria mehr gesegnet ist als alle anderen Frauen, dann passt dies zwar zur Lehre von der Immaculata, jedoch ist diese nicht in der Aussageintention des Textes enthalten. Der herausgehobene Segenszustand Marias wird durch die Einzigartigkeit ihrer Berufung und ihres Kindes begründet (V 42d).

Maria ist die von Gott Begnadete, weil Gott an ihr „Großes getan hat“, ohne dass man für sie eine im Text explizit genannte, besondere Tugendhaftigkeit oder Not erkennen könnte, die eine göttliche Gnadenhandlung plausibler machen würde. Vielmehr fällt es im Vergleich mit Zacharias auf, dass weder etwas über ihre Herkunft noch über ihre Tugendhaftigkeit oder Frömmigkeit gesagt wird. Umso paradoxer erscheint es, dass gerade *ihr* die höchste denkbare Gnade zuteilwird um die sie nicht gebeten hat (anders bei Zacharias in 1,13). Zudem drückt sich in den Engelsworten weniger die Gewährung einer bestimmten Gnadengabe aus, als vielmehr die Haltung Gottes selbst gegenüber der Jungfrau (VV 28aγ.30aγ).

Die Tugend Marias zeigt sich nur in dezenter Weise im Verlauf der Verkündigungs- und der Visitationsperikope, bis Elisabet sie in V 45 ins Wort bringt: Maria ist die Glaubende (s. unten S. 100).

²⁶³ Vgl. dazu die kausative Bedeutung der Verben auf -όω (s. S. 26); den gehaltvollen Begriff „χάρις“ und seine Verbindung mit πνεῦμα und δύναμις in Lk-Apg; die exklusive Stichwortverbindung mit Eph 1,6.

²⁶⁴ Damit ist gemeint, dass in diesem Fall κεχαριτωμένη nichts anderes als V 30bγ aussagt, also die Gnade der Gottesmatterschaft.

3.3 Die Jungfrau

Maria wird in V 27 zweimal in indirekter Weise²⁶⁵ als παρθένος vorgestellt. Der Begriff meint eine junge und im gegebenen Fall bereits verlobte, aber noch nicht heimgeführte Frau. Der Zusammenhang der Verkündigungserzählung allerdings fokussiert die Bedeutung: (a) Maria ist παρθένος, gleichzeitig aber auch schon verlobt. (b) Maria wird ein Kind ohne männliche Zeugung empfangen (V 34). Das zweimalige παρθένος ist also auch deshalb gesetzt, um sie als unberührte Frau vorzustellen.

Die Frage Marias hat in ihrer Formulierung zu einem großen und breit diskutierten Verständnisproblem geführt, sodass keine Lösung auf sicherer Basis steht. Die kirchliche Tradition hat seit Ambrosius bis ins 20. Jh. darin eine Aussage bzw. Absicht Marias hinsichtlich eines jungfräulichen Lebens gesehen. Darüber hinaus wurde angenommen, Maria habe ein Jungfräulichkeitsgelübde abgelegt, das in V 34 indirekt zur Sprache komme. Maria sei also nicht nur deswegen Jungfrau, weil sie noch nicht heimgeführt war, sondern weil sie es für ihr ganzes Leben bleiben wollte. Bis auf das Präsens des γινώσκω gibt es aber keine textliche Grundlage für ein solches – für damalige Verhältnisse außergewöhnliches – Versprechen. Und das Präsens bietet mehr die bloße Möglichkeit als einen konkreten Hinweis für dieses Verständnis. Ähnliches gilt für jene Erklärungsversuche, die nicht von einem Gelübde, sondern von einem Wunsch ausgehen, sei es vor (Feuillet, De la Potterie) oder nach (McHugh) der Verkündigung. Das Präsens des γινώσκω ist m. E. Ausdruck dafür, dass die jungfräuliche Empfängnis als Traditionsgut bereits auf die Ebene einer Metareflexion durch die Traditionsgemeinschaft gelangt ist. In der Frage der Maria kommt die Erinnerung zum Ausdruck, dass diese den Gottessohn jungfräulich empfängt, und kann so als bleibend gültiges Glaubensgut präsentisch wiedergegeben werden.²⁶⁶ Diese Annahme ist kompatibel mit der literarischen Erklärung der Marienfrage. Maria stellt diese Frage, damit der Engel die Botschaft über Jesus für den Leser weiterführen kann und zur Aussage der jungfräulichen Empfängnis und der Gottessohnschaft gelangt. Aber gleichzeitig präsentiert sich dabei Maria selbst als *die* Jungfrau, die *als* Jungfrau „Mutter des Herrn“ wird.

Vorstellungen, die die jungfräuliche Lebensform idealisieren, können in Maria ein Modell finden. Jedoch enthält der Text selbst keine Absicht, Maria aus asketischen Gründen oder aus einem Jungfräulichkeitsideal heraus als παρθένος zu präsentieren. Vielmehr ist in diesem Attribut ein christologisches Interesse zu spüren.

²⁶⁵ Es steht nicht „Maria war eine παρθένος“, sondern es steht, dass Gabriel zu einer verlobten Jungfrau in Galiläa ging.

²⁶⁶ Darin könnte die Hypothese von McHugh Platz finden, dass sich hier die Erinnerung eines späteren Entschlusses Marias zur Jungfräulichkeit ausdrücke.

3.4 Die Braut Gottes

Vordergründig könnte man Maria als „Braut Gottes“ bezeichnen. Denn sie bekommt ein Kind ohne menschliche Zeugung, aber durch Gottes Wirken. Der Vergleich mit hellenistischen Mythen würde sich also aufdrängen. Umso erstaunlicher ist es, dass die Zeugung selbst nicht einmal konstatiert wird und der Hinweis auf das Entstehen des Kindes in V 35 keine Anleihen bei heidnischen Theogamie-Erzählungen nimmt. Überhaupt wird die jungfräuliche Empfängnis mit Zurückhaltung, aber ausreichender Deutlichkeit angesprochen.²⁶⁷

Wenn Maria als „Braut Gottes“ bezeichnet werden kann, dann nicht nach dem Muster hellenistischer Mythen, sondern über die atl. Motivik. Im AT wird das Volk Israel oftmals mit einer Frau verglichen²⁶⁸ und der Bund, den es mit Gott eingegangen ist und gebrochen hat, wird in der Metaphorik des Ehebundes geschildert (vgl. Ez 20). So wird Gott mit einem Bräutigam und das Volk mit einer Braut in Analogie gesetzt (Jes 62,5). Dazu passt die Antwort Marias, die als Glaubende (V 45) dem Plan Gottes zustimmt und die Rolle des Knechtes Gottes (V 38) einnimmt, in der das Bundesvolk Israel versagte. Maria ist also nur insofern „Braut Gottes“, als sie Repräsentantin des Gottesvolkes ist.

3.5 Repräsentantin eines Kollektivs

3.5.1 Tochter Zion – Israel

Ist Maria die Tochter Zion? Diese überspitzt formulierte Frage wurde besonders in der Auslegung des χαῖρε kontroversiell diskutiert. Das erste Wort des Engels an Maria ist wohl mehr als eine „salutation banale“ aber dennoch ein Gruß (V 29). Gerade wegen seiner Feierlichkeit, den bedeutungsschweren, unmittelbar folgenden Worten und der überaus freudigen Engelsbotschaft (diese Freude manifestiert sich erst später in der Visitationsperikope) darf man davon ausgehen, dass im χαῖρε ein Aufruf zur Freude mitschwingt.

Die Verbindungen zu Sach 9,9, Joël 2,21 und Zef 3,14-17 sind zu schwach um von einer „bewusst“ gesetzten, leserlenkenden Anspielung zu sprechen. Zwar gibt es „χαῖρε“ in dieser Form äußerst selten im AT, doch für eine Typologie mit der Tochter Zion

²⁶⁷ V 35bc spricht m. E. von der jungfräulichen Empfängnis. Denn sonst würde die Antwort des Engels in keiner Weise auf die Frage Marias eingehen. Die Rede vom πνεῦμα und der δύναμις kann nicht als Beschreibung des Wesens Jesu verstanden werden, da sie auf Maria bezogen wird („πελεύσεται ἐπὶ σέ“ und „ἐπισκιάσει σοι“).

²⁶⁸ Vgl. in Zef 3,14 die Bezeichnung „Tochter Zion“.

würde man stärkere Signale benötigen, damit die entsprechenden AT-Stellen gefunden werden können. Maria kann also nicht allein auf Grund dieses *einen* Wortes die Tochter Zion repräsentieren. Es gibt jedoch einige Hinweise dafür, dass Maria durchaus die Funktion einer Repräsentationsfigur zukommt.

Diese Repräsentation ist in der Verkündigungserzählung nicht direkt im Text erkennbar,²⁶⁹ auch nicht in der Besuchsszene (VV 39-45.56).²⁷⁰ Im Magnifikat spricht Maria als Einzelperson, doch sie weitet den Blick auf das Schicksal eines Kollektivs, das wohl gegen Ende mit Israel identifiziert wird. Passenderweise geht es in vielen der im Magnifikat angespielten AT-Stellen um das Heil für das Volk Israel (Dtn 10,21; 26,7; Mal 3,12; die Tochter Zion: Hab 3,18). Maria ist als Sängerin des Magnifikats Teil dieses Volkes. Denn unabhängig vom evidenten Faktum, dass Maria Jüdin ist, gehört sie definitiv zu jenem „Israel“, das das Magnifikat mit deutlichen Abgrenzungen charakterisiert (VV 52-53), weil sie sonst ihren eigenen Untergang bejubeln müsste. Da Maria aber die Wende zu Gunsten der Armen als endgültig eingetretene Realität proklamiert (vgl. die Aoriste) und sprachlich mit den von ihr selbst empfangenen Gnaden in Verbindung bringt, wird deutlich, dass das endzeitliche Heil für alle sich an ihr bereits realisiert und manifestiert. Maria ist somit die endzeitliche Repräsentationsfigur für Israel, während Abraham (V 55b) jene des Anfangs ist.²⁷¹ Nur insofern ist Maria vom Text her die „Tochter Zion“, als sie als Repräsentantin des („neuen“) Israels²⁷² gezeichnet wird.

3.5.2 Repräsentantin der Armen und Unterdrückten (Anawim)

Maria ist Repräsentantin Israels in einem spezifischen Sinn. Das Magnifikat sowie die 1. Kindheitsgeschichte (Lk 1-2) sind von der atl. Armenfrömmigkeit durchzogen. Elisabeth, Zacharias, Simeon, Hanna, die Hirten in Betlehem, Joseph und Maria passen (mit je

²⁶⁹ Natürlich kann man eine Vielzahl von Verbindungen und „Hinweisen“ anführen, für die aber weitere Voraussetzungen und Überlegungen mit in die Interpretation des 1. Textes hineingenommen werden müssen. So könnte die Beistandsformel („der Herr ist mit dir“) unter Heranziehung von Jes 7,14 und Mt 1,23 als „der Herr ist mit uns“ gedeutet werden (vgl. U. WILCKENS, Empfangen vom Heiligen Geist 69). Wenn das Heil nur über Israel kommt, dann auch nur über jenen Teil, der noch für Gott offen ist, den so genannten „heiligen Rest“, der nach Böhler bei Lk durch die zwölf Apostel und nochmals konzentrierter durch Maria repräsentiert wird (vgl. D. BÖHLER, Maria – Tochter Zion 410). Dazu würde auch die Selbstbezeichnung Marias als δούλη κυρίου passen, welche einen im AT gebräuchlichen Titel für das Volk Israel darstellt (Ps 136,22), der in V 48a nochmals für Maria und in V 54a für Israel (allerdings mit παῖς) verwendet wird.

²⁷⁰ Wilckens führt die Beobachtung an, dass in der Besuchsszene die Leseridentifikation (und damit die Identifikation mit dem Gottesvolk, zu dem sich die Leser zählten) im Gegensatz zur Verkündigungsepisode nicht bei Maria, sondern bei Elisabeth liegt (vgl. U. WILCKENS, Empfangen vom Heiligen Geist 71). In der Tat laden die genannten Gefühlsregungen und Worte Elisabeths dazu ein, mit ihr über Maria zu staunen (καὶ πόθεν μοι τοῦτο ...).

²⁷¹ Vgl. auch das für beide so wichtige Motiv des Glaubens (V 45 bzw. Röm 4,3).

²⁷² Der Frage, wer genau in V 54 mit „Israel“ gemeint ist, kann hier nicht in ausreichender Weise nachgegangen werden.

spezifischen Schwerpunkten) in das Bild des sozial niedrig gestellten, torafrommen Armen.²⁷³ Was Maria von den anderen Figuren in diesem Punkt unterscheidet, ist die Tatsache, dass sie selbst die endzeitliche Wende zu Gunsten der Armen und Frommen so deutlich mit der Kontrastierung von „arm – reich“ und „niedrig – mächtig“ ins Wort bringt. Radikaler und eindringlicher verkündet es nur noch Jesus in der Feldrede (Lk 6,21-26). So nimmt Maria die Proklamation des Reiches Gottes durch Jesus (vgl. 4,18-19) vorweg. Maria verkörpert also nicht nur als arm Seiende die Armen, sondern präsentiert sich als selbstbewusste Verkünderin einer gesellschaftlich provokanten Botschaft. Insofern tritt Maria in Lk 1 als *Prophetin* atl. Zuschnitts auf.

3.6 Die Prophetin

Maria singt im Magnifikat ein Lied auf Gottes rettende Tat an ihr selbst und an ihrem Volk. Das erinnert nicht nur an Hanna, sondern auch an Mirjam²⁷⁴ und Debora, die beide im AT als Prophetinnen gelten (vgl. Ex 15,20 bzw. Ri 4,4) und Siegeslieder über die Rettung des Volkes durch Gottes Macht anstimmen. Propheten reden im Namen Gottes und werden vom Geist Gottes inspiriert. Bei Elisabet und Zacharias, die ebenfalls prophetische Worte sprechen, wird unmittelbar davor die Erfüllung mit dem Geist konstatiert (V 41; 1,67). Für Maria fehlt die Geisterfüllung in Lk 1,²⁷⁵ evtl. wegen ihrer Anwesenheit beim Pfingstereignis. Doch sie kann sich der Gnade und des Beistandes Gottes sicher sein, wie man in VV 28.30.42 erfährt. Dass Maria als Prophetin auftritt, zeigt sich vor allem am Inhalt des Magnifikats. Wie Elisabet, Zacharias und Simeon spricht Maria über Zukünftiges bzw. deutet Gegenwärtiges mit einem Weitblick, der über den menschlichen Horizont hinausgeht. Stärker als bei den anderen tritt noch ein zweites Merkmal atl. Prophetie auf: die Kritik an ungerechten, gesellschaftlichen Verhältnissen. Im Magnifikat wird nicht nur die Rettung der Armen, sondern auch die Ab- und Zurechtweisung der Reichen bejubelt. Darin ist implizit eine Kritik an den Reichen und Hochmütigen enthalten.

²⁷³ Maria ist materiell arm (vgl. die einfachen Umstände der Geburt [2,7], das bescheidene Tempelopfer [2,24]), genießt keine bedeutende gesellschaftliche Stellung (es gibt keinen Hinweis auf eine besondere Herkunft und der Wohnort Nazareth weist auf den gegenteiligen Fall), beachtet die Tora und pflegt eine mit dem Jerusalemer Tempel verbundene Frömmigkeit (vgl. die Beschneidung [2,21] und die Reisen zum Tempel [2,22.41]).

²⁷⁴ Mirjam = Μαριαμ in der LXX.

²⁷⁵ V 35bc kann nicht mit der Geistspiration verglichen werden, die zu prophetischer Rede führt.

3.7 Eine „feministische“ Prophetin?

Diese überspitzte Formulierung will dem Text nicht in anachronistischer Weise feministische Ideen des 20. Jh. unterstellen. Doch fällt in Lk 1 die hohe Präsenz von Frauen und ihr starkes Auftreten ins Auge. Maria tritt als Arme auf und tritt für die Armen ein. Tut sie das auch in besonderer Weise für unterdrückte *Frauen*?

Taschl-Erber weist auf das Schweigen des Zacharias (1,22) hin, das bis 1,67 anhält und eine Phase markiert, in der fast nur Maria und Elisabet, zwei Frauen, als aktiv Handelnde und Sprechende auftreten. „Die ‚Zeit der Väter‘ wird durch eine ‚Zeit der Mütter‘ abgelöst, statt der politischen (vgl. V. 5) und kultischen Chronologie (vgl. V. 8-10) liefert jetzt die Schwangerschaft Elisabets den zeitlichen Rahmen für die Ereignisse.“²⁷⁶ In dieser „Zeit der Mütter“, in der Zacharias durch göttliche Intervention „außer Gefecht“ gesetzt ist, ereignen sich die eschatischen Heilsereignisse, die zunächst nur den beiden Frauen bekannt sind. Taschl-Erber sieht darin eine temporäre Aufhebung der patriarchalen Verhältnisse, in der das neue Heil möglich werden kann.²⁷⁷

Diese Zeit findet mit Zacharias‘ Wiedererlangen der Sprache ein Ende und in Kap. 2 erscheint Maria nicht mehr als selbstständige, aktive Jungfrau, sondern als verheiratete Mutter an der Seite Josephs, was der patriarchalen Ordnung besser entspricht.²⁷⁸

Anderson bringt im Blick auf die Darstellung Marias in ihrer Frauenrolle den Vergleich mit atl. Geburtsankündigungen ein. Dort wird Mutterschaft als Teil patriarchaler Strukturen verstanden. Die Nachkommenschaft steht unter männlichem Interesse. Unfruchtbarkeit gilt als Schande. Gott, der oftmals männlich dargestellt wird, hat Macht über die Fruchtbarkeit der Frauen.²⁷⁹ Dem entspräche die Geburtsankündigung an Zacharias, jedoch nicht jene an Maria. Denn Maria lebt nicht wie die Mütter des ATs schon mit ihrem Mann zusammen. Sie leidet nicht an Unfruchtbarkeit. Maria unterscheidet sich durch ihre Jungfräulichkeit und vor allem durch das Empfangen eines Kindes ohne Zutun eines Mannes. Die konventionelle, männliche Kontrolle der Nachkommenschaft scheint damit aufgebrochen zu sein. Umso mehr zeigt sich darin die Abhängigkeit von

²⁷⁶ A. TASCHL-ERBER, *Subversive Erinnerung* 240.

²⁷⁷ „Als Zeit des Umbruchs folgt also (interimistisch) eine Zeit der Mütter als eine heilsschwangere Zeit, welche durch die Überwindung der bisherigen ‚Unfruchtbarkeit‘ eine Zukunft eröffnet.“ (ebd. 248). Das Schweigen Zacharias‘ und die temporäre Aufhebung der patriarchalen Verhältnisse werden so m. E. als Instrument göttlicher Vorsehung für die Ermöglichung der Heilsereignisse verstanden. Doch ist dieser Zusammenhang so zwingend? Wird der Plan Gottes mit der „Repatriarchalisierung“ in Kap. 2 etwa verhindert oder gebremst?

²⁷⁸ Auf die Frage, wie dieser Umschwung und die einander divergierenden Darstellungsweisen innerhalb des Lk-Ev zu verstehen seien, antwortet Taschl-Erber: „So lässt sich das 1. Kap. Eröffnungskapitel als Overtüre verstehen, deren subversive Gegenstimme auch den Rest der Evangelienzählung durchzieht“ (ebd. 249).

²⁷⁹ Vgl. J. C. ANDERSON, *Mary’s Difference* 194.

Gottes Handeln. Und dieser wird in der Verkündigungsszene gerade nicht mit männlichen Attributen versehen, um theogamistischen Vorstellungen vorzubeugen. „If the reader focuses on God's control, rather than that of male or female, husband or wife, then patriarchal control is undermined.“²⁸⁰ Es zeige sich also auch nach Anderson an Maria die Aufhebung herkömmlicher patriarchaler Zwänge.

Dass Lk 1 ein starkes und unkonventionelles Frauenbild präsentiert, scheint deutlich geworden zu sein. Ist darin aber auch eine Botschaft enthalten, die die Nöte und Interessen von Frauen betreffen? Kann Lk 1 als „subversive Stimme“ gegen patriarchale Zustände interpretiert werden? Spricht Maria im Magnifikat auch von der spezifischen ταπείνωσις der Frau²⁸¹ und repräsentiert sie dort nicht nur die Armen, Frommen und Niedrigen, sondern auch die Frauen als das benachteiligte Geschlecht?²⁸²

Eine direkt greifbare Aussageabsicht scheint mir hierfür in Lk 1 nicht gegeben zu sein. Lk sendet über Maria eine klare Botschaft zu Gunsten der Benachteiligten und zu Ungunsten der Unterdrücker. Darin lassen sich natürlich alle denkbaren Formen der Unterdrückung von Frauen einordnen. Lk würde mit Sicherheit der Aussage zustimmen, dass Gott nicht nur ein „Gott der Väter“, sondern auch ein „Gott der Mütter“ ist. Doch dem Lk-Ev fehlen verständlicherweise die Ideen und Begriffe der modernen Frauenbewegung und so reflektiert er diese nicht. Dennoch kann eine feministische Auslegung diese Sinnpotenziale legitimerweise für die Fragen und Erkenntnisse der heutigen Zeit erschließen. Eine gewisse Wertschätzung der Frau zeigt sich trotz allem schon bei Lk selbst: Er hat keine Scheu, Maria nicht nur als arm und unbedeutend, sondern auch als selbstbewusst und aktiv zu zeigen und sie darüber hinaus noch zum Modell des gläubigen Jüngers schlechthin zu machen – für Frauen und für Männer.

3.8 Die ideale, gläubige Jüngerin

Maria wird in VV 26-56 nicht nur zur Mutter Jesu, sondern auch zu seiner ersten „Jüngerin“. Mit „Jünger“ bzw. „Schüler“ (μαθητής) sind zunächst die Zwölf gemeint, die Jesus auf dem Weg (nach Jerusalem) folgen, um mit ihm zu sein. Doch gerade bei Lk wird der Kreis der μαθηταὶ weiter gefasst, weil er eine größere Gruppe außerhalb der

²⁸⁰ Ebd. 195.

²⁸¹ Nach Taschl-Erber hängt die Gefährdung des Volkes im AT oftmals mit dem Motiv der „Unfruchtbarkeit“ zusammen. Demgegenüber stellt „Fruchtbarkeit“ ein Zeichen der Hoffnung dar. Frauengestalten können so zu Figuren werden, die für Hoffnung und Widerstand stehen. Hanna sei so eine Figur und sie bringt in ihrem Lied (1 Sam 1-10) ihre persönliche Not (Unfruchtbarkeit) mit jener des Volkes zusammen. So zeige sich, dass Gott nicht nur ein „Gott der Väter“, sondern auch ein „Gott der Mütter“ ist und sich für die spezifischen Nöte von Frauen einsetzt (vgl. A. TASCHL-ERBER, Subversive Erinnerung 251).

²⁸² „Mary's piety and socioeconomic status and perhaps her gender make her an apt instrument for God's purpose.“ (J. C. ANDERSON, *Mary's Difference* 197).

Zwölf meinen kann (vgl. 6,17) bzw. auch Frauen als Begleiterinnen auf dem Weg Jesu genannt werden (8,2-3). Wer Jesus in dieser direkten Weise nachfolgte, musste mit seinem bisherigen Leben und seiner Familie brechen (5,10-11; 7,61-62; 14,26) und ganz für ihn und seine Botschaft verfügbar sein. Für Jesus sind die Jünger seine Familie (Mt 12,49: „meine Mutter und meine Brüder“) und er definiert sie als jene, die den Willen seines Vaters tun (vgl. Mt 12,50; Mk 3,35). Während dies bei Mt und Mk in einer spürbaren Abgrenzung gegenüber den anwesenden leiblichen Verwandten (seine Mutter und seine „Brüder“) formuliert wird, kommt es in der Lk Parallelstelle zu einer deutlichen Akzentsetzung: Dort wird die „neue“ und die „alte“ Familie in keinen Gegensatz zueinander gebracht (8,21). In Verbindung mit der zweifachen Seligpreisung in 11,27-28 und der Verkündigungs- bzw. Visitationsszene wird deutlich, dass die Definition der „neuen Familie Jesu“ die leibliche Mutter nicht ausschließt, sondern einschließt und sie darüber hinaus als Modell idealer Jüngerschaft vorstellt. Selig ist Maria, weil sie die Mutter des Messias ist (11,27; V 42), aber selig ist sie auch und noch vielmehr (μενοῦν) deswegen, weil sie das Wort Gottes gehört und geglaubt bzw. befolgt hat (11,28; V 45). Maria ist in VV 26-56 die *Hörende*, die *Glaubende* bzw. *Gehorsame*.²⁸³

3.8.1 Die Hörende

Maria ist jemand, der auf das Wort Gottes hört. Mehr als in der Verkündigungsszene an Zacharias spielt bei Maria das Wort eine Rolle. Maria ist offen für das Wort Gottes, das durch den Engel vermittelt wird. Ihr Hören ist nicht nur mit einem Empfangen, sondern auch mit einem aktiven Tun und Suchen verbunden. In V 29 bedenkt sie das Wort, das sie in Verwirrung gebracht hat. Diese Haltung wird später noch zweimal in einer eigenen Notiz über Maria angeführt: Maria bewahrt Worte bzw. Ereignisse (ῥήματα) und bedenkt sie (2,19.51). In V 34 zeigt sie ein aktives Suchen nach dem Verstehen des Gehörten Gotteswortes.

Maria wird als Hörende vorgestellt und zwar in einer Weise, die es dem Leser ermöglicht, sich in ihre Rolle hineinzusetzen und mit ihr auf die Botschaft und Heilstat Gottes genau zu achten.²⁸⁴

²⁸³ Ich setze voraus, dass „Glauben“ und „Gehorchen“ zwei unterscheidbare, aber untrennbar miteinander verbundene Dinge sind.

²⁸⁴ V 29 und 2,19.51 lenken die Aufmerksamkeit vom äußeren Geschehen auf die inneren Zustände in Marias Herzen, was für den Leser eine große Nähe erzeugt. V 34 stellt die Frage auch für den Leser und erhöht dessen Aufmerksamkeit für den zweiten Teil der Engelsbotschaft.

3.8.2 Die Glaubende

Maria glaubt der Botschaft des Engels und stimmt dem Plan Gottes zu. Schon in der Frage in V 34 zeigt sich der Unterschied zu Zacharias: Dieser zweifelt an der Glaubwürdigkeit der Verheißung und verlangt ein Zeichen. Marias Frage zielt auf das „Wie“ hinsichtlich ihrer Umstände, ohne die Wahrheit der Botschaft Gabriels in Zweifel zu ziehen.

Noch deutlicher wird der Kontrast zum Tempelpriester in der motivgeschichtlich einzigartigen Antwort Marias in V 38. Sie bezeichnet sich als δούλη κυρίου und gibt sich damit einen Namen, der sowohl einen den großen Gestalten Israels zukommenden Ehrentitel, als auch das demütige Selbstverständnis eines gottvertrauenden Frommen darstellen kann (Ps 86,2). Der harte Ausdruck δοῦλος drückt die völlige Abhängigkeit und Hingabe gegenüber Gott aus, dem bedingungslos zu glauben und zu dienen ist. Maria kann mit dieser Selbstidentifikation auf den Sprachgebrauch des ATs zurückgreifen, in welchem das Volk Israel als Ganzes sich als δοῦλος κυρίου versteht. Wenn Maria die δούλη κυρίου ist, die Gottes Wort vertraut und sich ihm fügt, dann tut sie das, was Israel nie in vollkommener Weise gelungen ist.

Nach der Selbstbezeichnung folgt der Wunsch, dass das Wort Gottes sich an ihr vollziehen möge. Damit konkretisiert Maria ihren Dienst als δούλη auf das zuvor gehörte Wort mit all seinen Unklarheiten und Unsicherheiten. Die Zustimmung bedeutet eine Selbsthingabe, die ihr Leben entscheidend verändert. Sie wird ähnlich formuliert wie die Selbsthingabe Jesu am Ölberg (22,42). Zwar weist die Prophezeiung Simeons an Maria (2,35) auf die Schattenseiten ihres gewählten Lebens hin, dennoch sollte der Vergleich mit der Ölbergszene nicht dazu führen, den mit Todesängsten ringenden Kampf Jesu bereits bei Maria vorgebildet zu sehen. Der Wortlaut in V 38 ist neutral formuliert und enthält keine Hinweise auf die Stimmungslage Marias. Jedoch weist der Jubel im Magnifikat darauf hin, dass die göttliche Intervention als positiv empfunden wird. Eine passive, resignierende Zustimmung Marias in V 38 ist unter dieser Hinsicht kaum denkbar.

Gleich nach dem Abtreten des Engels setzt sich Maria in Bewegung. Ihr Glaube und ihr Gehorsam zeigen sich in der Beschreibung ihres Marsches in V 39: μετὰ σπουδῆς. Egal, ob man diese Charakterisierung als physische Bewegung („mit Eile“) oder als psychischen Gemütszustand („mit ernstem Geisteszustand“) verstehen möchte: Es zeigt sich in jedem Fall, dass Maria sich von der göttlichen Botschaft in Anspruch nehmen lässt und eilend oder nachdenkend das Gewohnte hinter sich lässt.

In V 45 wird diese Haltung Marias von Elisabet ins Wort gebracht. Maria ist jene, die an die Wirkmächtigkeit und Realisierung des Gotteswortes glaubt und deshalb seligzu-preisen ist, genauso wie jeder, der sich an ihr Vorbild hält (vgl. 11,28). Dass der tätige

Glaube in 8,21 und 11,28 hinsichtlich seiner Wichtigkeit *vor* die einzigartige und un-nachahmbare Messiasmutterschaft gestellt wird, zeigt in welcher Weise Maria den Lesern als Vorbild präsentiert wird: eben als Glaubende, wie auch der allgemein formulierte und ans Ende der Rede Elisabets gestellte Ausspruch unterstreicht. Als Glaubende ist Maria ein Modell für *alle* Menschen, Frauen wie Männer. Eine Verengung des Marienbilds auf die „demütige Magd“ und ihre Propagierung als frauenspezifische Tugend zur Stützung eines hierarchischen Geschlechtermodells wird dem Text nicht gerecht. Abgesehen davon, dass die „humilitas“ kein Kleinmachen innerhalb eines Unterdrückungsverhältnisses meint, spricht Maria in V 48a nicht von der Demut als Tugendhaltung (wie die Vulgata das interpretiert), sondern von ihrer niedrigen (sozialen) Stellung. Die Demut als Tugendhaltung meint die realistische Wahrnehmung der eigenen Größe gegenüber Gott. Für Maria bedeutet das, dass sie sich als jene sehen darf, die alle Geschlechter seligpreisen werden (V 48b). An ihr wird deutlich, dass der Gehorsam gegenüber Gott keineswegs willenlose Passivität und übertriebene Bescheidenheit bedeutet.

3.8.3 Die neue Eva

Wenn Maria in Lk 1 die glaubende und gehorsame Dienerin Gottes ist, die mit der Geburt des „neuen Adam“ (also Christus, vgl. Röm 5,14-15) am Wendepunkt der Schöpfung steht, wird sie daher auch als „neue Eva“ vorgestellt? Diese Typologie zwischen Eva und Maria sieht die Tradition seit Justin d. Märtyrer und Irenäus v. Lyon.²⁸⁵ Feuillet zählt einige Elemente auf, die ihm zufolge auf Gen 1 verweisen: Der Geist, der in V 35 auf wunderbare Weise die Empfängnis Jesu bewirkt, könne als eine Art von Neuschöpfung interpretiert werden (vgl. Gen 1,2; Jes 32,15). Jesus wird auch im Lk Stammbaum mit Adam in Verbindung gebracht (3,23-38). Das Kommen des Geistes in V 35 ähnelt sprachlich jenem Kommen des Geistes über die Apostel in Apg 1,8, wodurch die Kirche in gewisser Weise „geboren“ wird in Anwesenheit Marias (Apg 1,14). Bei Maria sei die Geistsendung schon in V 35 proleptisch vorweggenommen worden. Maria erscheine deshalb als Mutter der „neuen Menschheit“, als Mutter der Kirche. So könne sie als neue Eva gelten.²⁸⁶

Diese Verbindungen und Reflexionen haben durchaus ihre Berechtigung, sie gehen aber über das hinaus, was die Aussagen des Lk Textes betrifft. Neben den Ähnlichkeiten sind auch die Differenzen zwischen Eva und Maria zu beachten: Die Typologie zwischen Adam und Christus ist bei Lk im Stammbaum spürbar, aber Eva steht zu Adam in einem anderen Verhältnis als Maria zu Jesus. Eva steht auf der derselben Ebene wie

²⁸⁵ Evtl. gab es schon vor Justin eine Typologie Maria-Eva: vgl. M. HOFMANN, Maria 59-61.

²⁸⁶ Vgl. A. FEUILLET, Jésus et sa Mère 21-22.

Adam und beider Sünde liegt am Beginn der Menschheitsgeschichte. Maria hingegen ist die *Mutter* Jesu, des neuen Adam. Es ist *sein* Gehorsam, der der Welt Heil bringt. Der Gehorsam Marias ist Teil dieses göttlichen Plans. Des Weiteren ist das Motiv der Neuschöpfung eine plausible, aber nicht zwingend notwendige Interpretation für V 35. Maria als neue Eva ist also ein nicht unpassender, aber im Text selbst nur ungenügend sichtbarer Gedanke.

3.9 Die Bundeslade

Es waren vor allem zwei Verse, die zur Interpretation geführt haben, Maria werde als Typus der atl. Bundeslade vorgestellt: V 35 und V 43. Für die Frage Elisabets in V 43 wurde bereits gezeigt, dass die Verbindungen mit 2 Sam 6 zu weit hergeholt sind (s. oben, S 69). V 35 scheint aber hinsichtlich des seltenen Vorkommens von (ἐπι-)σκιάζω und des Attributs ἅγιος für das Kind durchaus auf Ex 40,35 anzuspielen. Maria empfängt den κύριος und wird zu seiner Mutter. In Ex 40,35 überschattet eine Wolke das Bundeszelt (nicht die Bundeslade), welches so zum Ort der Präsenz Gottes wird. Dass Maria in ähnlicher Weise Gottes neue Präsenz unter den Menschen verkörpert, zeigt sich in ihrem Besuch bei Elisabet. Ihr Gruß bringt selbst das ungeborene Kind im Schoß ihrer Verwandten zu einer Regung, die als Freude über das Kommen des Gottessohnes in die Welt interpretiert wird.²⁸⁷ Aus der Anrede „Mutter meines Herrn“ mit Verweis auf die eigene Unwürdigkeit spricht eine tiefe Ehrfurcht, die nicht notwendigerweise die Bundeslade im Blick hat, aber von jenem gesegneten Kind herrührt, das Maria zur „Gesegnetsten aller Frauen“ und zur bleibend verehrungswürdigen Frau macht.

²⁸⁷ Von einer „Verneigung“ oder „Ehrfurchtsbezeugung“ Johannes‘ d. T. spricht der Text nicht ausdrücklich.

4 ZUSAMMENFASSUNG

Die 1. Kindheits Erzählung beschreibt die Anfänge Jesu und versucht dabei sein Wesen und seine Botschaft bereits am Beginn seines irdischen Lebens anklingen zu lassen. Lk 1,26-56 ist ebenfalls von diesem Interesse geprägt. Gleichzeitig schenkt es auch Maria besondere Aufmerksamkeit. Die Ankündigung der Geburt Jesu wird mit Merkmalen einer Berufungsgeschichte erzählt, in der Maria als Berufene ein Stück in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Am Beginn der Verkündigungserzählung wird sie als gerade einmal heiratsfähige, verlobte aber noch nicht heimgeführte junge Frau in einem unbedeutenden Ort Galiläas vorgestellt. Der Engel Gabriel begegnet Maria, wie schon zuvor dem Tempelpriester Zacharias, jedoch setzt er mit seinem Gruß an die Jungfrau einen Akzent, der sie in besonderer Weise hervorhebt. Maria wird als *κεχαριτωμένη* angesprochen, ein außergewöhnlicher Begriff, dessen genaue Bedeutung in V 28 letztlich unklar bleibt. Sodann wird ihr der göttliche Beistand versichert. Maria hat Gnade bei Gott gefunden, wie das AT es sonst nur für Noah, Mose und David in Worte gefasst hat.

Maria soll die Mutter des verheißenen Messias sein, der die Rolle des endzeitlichen Herrschers auf Davids Thron einnimmt und zugleich Gottes Sohn in einer neuen Weise ist. Damit kommt Maria eine Würde zu, die nicht nur Ehrfurcht bei ihrer älteren Verwandten Elisabet hervorruft, sondern sie auch zur Gesegnetsten unter allen Frauen macht, die von allen kommenden Geschlechtern seliggepriesen wird. Diese Hochschätzung kommt ihr nur in abgeleiteter Weise zu als „Mutter meines Herrn“. Das Ansehen Marias ist nicht nur darin begründet, die Mutter des verheißenen Messias zu sein und damit die höchste Rolle einzunehmen, die man damals einer Tochter Israels zuschreiben konnte, sondern auch im besonderen Wesen des Kindes, das in einer Weise empfangen wird, die die menschliche Vorstellungskraft übersteigt. Als Maria das Haus des Zacharias betritt und Johannes d. T. und seine Mutter ihre jeweiligen Reaktionen zeigen, erscheint Maria zwar nicht als Bundeslade, aber als jemand, der in ähnlicher Weise wie das Bundeszelt in Ex 40,35 von der Gegenwart Gottes unter den Menschen erfüllt ist (vgl. V 35).

Maria wird zu Beginn der Verkündigungserzählung als *παρθένος* vorgestellt, was zunächst im gegebenen Fall eine gewöhnliche junge Frau meint, die noch vor ihrer Heimführung steht. Mit ihrer Frage an den Engel richtet sich die Aufmerksamkeit auf ihre Jungfräulichkeit und die wunderbare Empfängnis ohne Zutun eines Mannes, die der Engel ihr verheißt. In dieser Frage drückt sich keine Absicht zu einem jungfräulichen Leben aus. Sie gibt dem Engel aber die Möglichkeit, von den außergewöhnlichen Umständen der Empfängnis Jesu zu sprechen und die zuvor in VV 31-33 begonnene christologische Botschaft zu ihrem Höhepunkt zu bringen. Im Präsens des *γινώσκω* drückt

sich kein Gelübde, aber vielleicht die Etablierung eines Traditionsguts aus, das Maria als jene Frau bestaunt, an der sich das ganz neue Handeln Gottes realisiert, welches die endgültige Rettung bringt. Maria wird im Text nicht primär aus asketischem, sondern aus christologischem Interesse als Jungfrau vorgestellt. Das Mysterium der jungfräulichen Empfängnis wird mit atl. geprägten Worten umschrieben (V 35). Auch wenn deren genauer Sinn nicht eindeutig bestimmbar ist, muss man dennoch davon ausgehen, dass es um ein Wirken an Maria und um die Aussage des Unsagbaren geht, das nicht in derselben Weise konstatiert werden kann wie bei Elisabet (1,24). Deutlich wird im Text die Abgrenzung von Vorstellungen, die Maria im Stile antiker Mythen als Braut eines männlich konnotierten zeugenden Gottes verstehen würden.

Wie in der Verkündigungserzählung wird auch in der Visitationserzählung neben der zentralen Botschaft vom Kommen Jesu der Person Marias große Aufmerksamkeit geschenkt. Elisabet spricht fast nur von Maria und dem, was ihrer Verwandten zuteil geworden ist. Maria reagiert auf die Rede Elisabets mit einem Lobgesang, der Gottes Heilstaten an *ihr selbst* preist. Aber gerade im Magnifikat zeigt es sich, dass Maria nicht nur als Individualperson, sondern auch als Repräsentationsfigur eines größeren Kollektivs im Interesse des Textes steht. Zwar wird sie nicht direkt als „Tochter Zion“ vorgestellt, wie das manche durch den Gruß des Engels in V 28 angenommen haben. Doch im Magnifikat identifiziert sie das barmherzige und machtvolle Handeln an ihr selbst mit jenem, das sich an den Armen und Niedrigen im bereits angebrochenen eschatischen Eingreifen Gottes zu realisieren beginnt. Mit dem Jubel über diese Parteinahme Gottes für die Armen stellt sich Maria als Teil dieser Gruppe vor, welche in V 54 mit Israel identifiziert wird. Wie die anderen Protagonisten der 1. Kindheitsgeschichte entspricht auch sie dem Bild des sozial niedrig gestellten, torafrommen Armen, der seine Hoffnung auf Gott setzt. Doch darüber hinausgehend ergreift sie selbst das Wort und nimmt die Botschaft Jesu vom Reich Gottes vorweg, wenn sie im Magnifikat den Umbruch gesellschaftlicher Verhältnisse zu Gunsten der Armen und zu Lasten der Reichen verkündet.

Maria erscheint als Prophetin. Ähnlich wie die atl. Prophetinnen Hanna, Mirjam und Debora besingt sie die Rettung des Volkes durch Gottes Hand. In Lk 1-2 treten Zacharias, Elisabet und Simeon als geisterfüllte Propheten auf. Marias Loblied zeichnet sich in dieser Reihe v.a. durch seine gesellschaftskritische Note aus. In ihrer Kritik an der Unterdrückung der Kleinen ist zwar kein besonderes Augenmerk für die spezifische Not von Frauen spürbar, dennoch zeigt sich das allgemeine l. Interesse an Frauenfiguren auch und in besonderer Weise an Maria in VV 26-56. In der Zeit des Schweigens des Zacharias stehen im Grunde nur zwei Frauen im Mittelpunkt. Nach dem Erscheinen vor Zacharias wendet sich Gabriel ausschließlich Maria zu, ihr Verlobter wird nur des Davidsmotivs wegen genannt. In der Visitationsszene zeigt sich Maria als Reisende und

besucht Elisabet im Haus des Zacharias, der aber nicht als aktive Figur auftritt. Das Heilsgeschehen ereignet sich somit zunächst am Tun und Wissen von Männern vorbei. Lediglich zwei Frauen haben das Privileg, Gottes wunderbaren Plan vor allen anderen zu kennen und sich darüber zu freuen. Maria tritt als selbstständig handelnde und aktive Frau auf, die selbstbewusst die provokante Botschaft des Evangeliums verkündet.

Maria wird wegen der außergewöhnlichen Zuwendung Gottes ihrer Person gegenüber und wegen der wunderbaren Empfängnis des Messias bestaunt. Doch ebenso und noch vielmehr will Lk Maria als Modell idealer Jüngerschaft vorstellen. In 8,21 und 11,27-28 wird mit einem deutlichen Bezug auf Maria formuliert, worauf es für die Zugehörigkeit zu Jesus und die verheißene Seligkeit letztlich ankommt: auf das Hören und das Tun des Wortes Gottes. In VV 26-56 zeigt Lk, dass Maria eine Hörende ist, die Gottes Willen zu verstehen sucht. Gleichzeitig ist sie auch die Glaubende, die dem vernommenen Gotteswort Vertrauen schenkt (vgl. die Marienfrage im Vergleich zum Zweifel Zacharias⁴) und sich dem Willen Gottes fügt. Ihr Gehorsam wird in ähnlicher Weise wie die Selbsthingabe Jesu am Ölberg formuliert, jedoch erweist spätestens der Jubel des Magnifikats, dass ihr „fiat“ trotz vorausgesagter Schatten (2,35) der allgemeinen, endzeitlichen Freude von Lk 1-2 entspricht. Als δοῦλη κυρίου stellt sie sich in den Dienst Gottes und gibt sich denselben Namen, den das AT dem Volk Israel und seinen Frommen zukommen lässt. Maria als Glaubende und Gehorsame wird somit nicht als spezifisches Vorbild für Frauen, sondern als Modell jesuanischer Jüngerschaft für Frauen und Männer vorgestellt.

Der Gehorsam Marias erscheint in VV 26-56 ohne Makel und in Kontrast zum Ungehorsam Zacharias⁴. Er ermöglicht das Kommen Jesu, der den Ungehorsam Adams in seinem Gehorsam aufhebt. Dennoch ist eine Typologie mit Maria als „neuer Eva“ nicht direkt aus dem Text herauszulesen.

5 ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Abkürzungen bibliographischer Angaben entsprechen dem IATG².

AT	Altes Testament
ATD	Das Alte Testament Deutsch
atl.	alttestamentlich
bes.	besonders
Bib.	Biblica. Roma
BiTr	The Bible Translator (im IATG ² : Bible translator)
BZ	Biblische Zeitschrift
bzgl.	bezüglich
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
ca.	circa
CBQ	Catholic biblical quarterly
christl.	christlich
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
Ev/Evv	Evangelium/Evangelien
evtl.	eventuell
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum NT
FS	Festschrift
gg.	gegenüber
Gr.	Gregorianum
griech.	Griechisch
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift ...
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HThK	Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament
IATG ²	SCHWERTNER, Siegfried M., Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin – New York ² 1992.
i. V. m.	in Verbindung mit
Imp.	Imperativ
Inf.	Infinitiv
JBL	Journal of biblical literature
Jh.	Jahrhundert

Johannes d. T.	Johannes der Täufer
JR	The Journal of Religion (im IATG ² : Journal of religion)
JSNT	Journal for the study of the New Testament
JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament Supplement series
Kap.	Kapitel
LeDiv	Lectio divina
lk	lukanisch
Lk-Ev	Lukasevangelium
m. E.	meines Erachtens
Mar.	Marianum. Roma
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
NA 28	NESTLE, Eberhard/ALAND, Barbara, Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁸ 2012.
NIGTC	New international Greek Testament commentary
NT	Neues Testament
P.	Person
par.	Parallelstelle
par./parr.	Parallelstelle(n)
Pers.	Person
Pl.	Plural
RB	Revue biblique
REB	Die Bibel. Elberfelder Übersetzung, revidierte Fassung, Wuppertal 1985.
SémBib	Sémiotique et bible
Sing.	Singular
SNTU.A	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Serie A
Sp.	Spalte
Subst.	Substantiv
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
u.a.	und andere
ua.	unter anderem
Übers. d. Verf.	Übersetzung des Verfassers
usw.	und so weiter
v.	von

va.	vor allem
wörtl.	wörtlich
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
z.	zu(-m, -r)
zB.	zum Beispiel
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
zT.	zum Teil
zw.	zwischen

6 BIBLIOGRAPHIE

6.1 Quellen

NESTLE, Eberhard/ALAND, Barbara, Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁸2012.

Die Bibel. Elberfelder Übersetzung, revidierte Fassung, Wuppertal 1985.

MUNIER, Charles (Übers.), Saint Justin Apologie pour les chrétiens. Edition et traduction, Fribourg 1995.

HARRINGTON, Daniel J. (Übers.), The Hebrew Fragments of Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum preserved in the Chronicles of Jeraḥmeel (= Texts and Translations 3, Pseudepigrapha Series 3), Missoula 1974.

6.2 Sekundärliteratur

ALBERTZ, Rainer, Die „Armenfrömmigkeit“ der Unterschichtszirkel, in: DERS., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern (= ATD Ergänzungsreihe 8/2), Göttingen 1992, 569-576.

ANDERSON, Janice Capel, Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives, in: JR 67 (1987) 183-202.

AUDET, Jean-Paul, L'Annonce à Marie, in: RB 63 (1956) 346-374.

BAUER, Johannes B., Monstra te esse matrem, Virgo singularis. Zur Diskussion um Lk 1,34, in: MThZ 9 (1958) 124-135.

BAUER, Johannes B., Philologische Bemerkungen zu Lk 1,34, in: Bib. 45 (1964) 535-540.

BENOIT, Pierre, L'Annonciation, in: DERS., Exégèse et Théologie III, Paris 1968, 197-215.

BERGER, Klaus, Art.: χάρις, in: EWNT 3, Sp. 1095-1102.

BERGER, Klaus, Formen und Gattungen im Neuen Testament, Tübingen 2005.

BEYER, Hermann Wolfgang, Art.: εὐλογέω, in: ThWNT 2, 751-761.

BLUMENTHAL, Christian, Eine nicht mehr ganz vernachlässigte Frage: Wann wurde Maria schwanger? Beobachtungen zur Charakterisierung der lukanischen Marienfigur und zur zeitlichen Strukturierung der Erzählung in Lk 1-2, in: BZ 56 (2012) 39-64.

- BÖHLER, Dieter, Maria – Tochter Zion. Die Bedeutung der Mutter Jesu nach der Heiligen Schrift, in: GuL 78 (2005) 401-412.
- BOVON, François, Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1-9,50 (= EKK 3,4), Neukirchen – Vluyn 2009.
- BROWN, Raymond E. [u.a.] (Hgg.), Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars, London 1978.
- BROWN, Raymond E., The Birth of the Messiah. A commentary on the infancy narratives in the gospels of Matthew and Luke, New York ²1993.
- BUTH, Randall, Hebrew Poetic Tenses and the Magnificat, in: JSNT 21 (1984) 67-83.
- CAMBE, Michel, La χάρις chez Saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le κεχαριτωμένη, in: RB 70 (1963) 193-207.
- CARMIGNAC, Jean, The Meaning of Parthenos in Luke 1.27. A reply to C. H. Dodd, in: BiTr 28 (1977) 327-330.
- CONRAD, Edgar W., The Annunciation of Birth and Birth of the Messiah, in: CBQ 47 (1985) 656-663.
- DE LA POTTERIE, Ignace, « Et voici que tu concevras en ton sein » (Lc 1, 31): L'ange annonce à Marie sa conception virginale, in: Mar. 61 (1999) 99-111.
- DE LA POTTERIE, Ignace, Κεχαριτωμένη en Lc 1,28. Étude exégétique et théologique, in: Bib. 68 (1987) 480-508.
- DE LA POTTERIE, Ignace, Κεχαριτωμένη en Lc 1,28. Étude philologique, in: Bib. 68 (1987) 357-382.
- DE LA POTTERIE, Ignace, Marie dans le mystère de l'Alliance, Paris 1988.
- DELLING, Gerhard, Art.: παρθένος, in: ThWNT 5, 824-835.
- DELORME, Jean, Le monde, la logique et le sens du Magnificat, in: SémBib 53 (1989) 1-17.
- DILLMANN Rainer, Die lukanische Kindheitsgeschichte als Aktualisierung frühjüdischer Armenfrömmigkeit, in: SNTU.A 25 (2000) 76-97.
- DODD, Charles Harold, New Testament Translation Problems I, in: BiTr 27 (1976) 301-311.
- FARRIS, Stephen, The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance (= JSNT.S 9), Sheffield 1985.

- FEUILLET, André, Jésus et sa mère. D'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après Saint Jean. Le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut et la place de la femme dans l'Église, Paris 1974.
- FITZMYER, Joseph A., Art.: κύριος, in: EWNT 2, Sp. 811-820.
- FITZMYER, Joseph A., The Virginal Conception of Jesus in the New Testament, in: DERS., To advance the Gospel. New Testament Studies, New York ²1998, 41-78.
- FULLER, Reginald H., A note on Luke 1:28 and 38, in: WEINRICH, William C., The New Testament Age, FS für Bo REICKE, Bd. 1, Macon 1984, 201-206.
- GÄCHTER, Paul, Der Verkündigungsbericht Lk 1,26-38, in: ZKTh 91 (1969) 322-363.567-586.
- GÄCHTER, Paul, Maria im Erdenleben, Innsbruck ²1954.
- GEORGE, Augustin, La mère de Jésus, in: DERS., Études sur l'œuvre de Luc, Paris 1978, 429-464.
- GEWIESS, Josef, Die Marienfrage Lk 1,34, in: LAURENTIN, René, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967, 184-217.
- GIESEN, Heinz, Art.: ταπεινός, in: EWNT 3, Sp. 798-799.
- GÖRG, Manfred, Mirjam – ein weiterer Versuch, in: BZ 23 (1979) 285-289.
- HAMEL, Edouard, Le Magnificat et le Renversement des Situations. Réflexion théologico-biblique, in: Gr. 60 (1979) 55-84.
- HENZE, Clemens M., Bezeichnet „desponsata“ in Mt 1,18 und Lk 1,27 und 2,5 eine Verlobte oder eine Vermählte?, in: ThPQ 101 (1953) 308-313.
- HOFMANN, Markus, Maria, die neu Eva. Geschichtlicher Ursprung einer Typologie mit theologischem Potential (= Mariologische Studien XXI), Regensburg 2011.
- HOSPODAR, Blaise, Meta spoudes in Luke 1,39, in: CBQ 18 (1956) 14-18.
- LANDERSDORFER, Simon, Bemerkungen zu Lk 1,26-38, in: BZ 7 (1909) 30-48.
- LAURENTIN, René, Les Evangiles de l'Enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes, Paris 1982.
- LAURENTIN, René, Structure et Théologie de Luc I-II, Paris 1957.
- LEGRAND, Lucien, L'Annonce à Marie (Lc 1,26-38). Une apocalypse aux origines de l'Évangile (= LeDiv 106), Paris 1981.
- LYONNET, Stanislas, Χαῖρε κεχαριτωμένη, in: Bib. 20 (1939) 131-141.

- MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme. Les Actes des apôtres*, Paris – Genf ²2007.
- MARSHALL, Ian Howard, *The Gospel of Luke. A commentary on the Greek text* (= NIGTC), Grand Rapids 1995.
- MCHUGH, John, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Garden City – New York 1975.
- MITTMANN-RICHERT Ulrike, *Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias* (= WUNT 90), Tübingen 1996.
- Ó FEARGHAIL, Fearghus, *The Literary Forms of Lk 1,5-25 and 1,26-38*, in: *Mar.* 43 (1981) 321-344.
- QUECKE, Hans, *Lk 1,31 in den alten Übersetzungen*, in: *Bib.* 46 (1965) 333-348.
- QUECKE, Hans, *Lk 1,34 in den alten Übersetzungen und im Protevangelium des Jakobus*, in: *Bib.* 44 (1963) 499-520.
- RADL, Walter, *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1-9,50*, Freiburg – Basel – Wien 2003.
- RÄISÄNEN, Heikki, *Maria in den Schriften des Lukas*, in: *DERS.*, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki ²1989, 77-155.
- ROWE, C. Kavin, *Luke 1:43. The Mother of my Lord*, in: *DERS.*, *Early Narrative Christology. The Lord in the Gospel of Luke* (= BZNW 139), Berlin – New York 2006, 34-49.
- SCHABERG, Jane, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, Sheffield 1995.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*, in: *GuL* 38 (1965) 342-357.
- SCHNEIDER, Gerhard, *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34f). Zur Interpretation einer christologischen Aussage*, in: *ThPQ* 119 (1971) 105-116.
- SCHÜRMANN, Heinz, *Das Lukasevangelium. Kommentar zu 1,1-9,50* (= HThK 3,1), Freiburg i. Breisgau – Wien ⁴1990.
- STOCK, Klemens, *Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)*, in: *Bib.* 61 (1980) 457-491.
- STRACK, Hermann L./BILLERBECK, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 2, München 1924.

- STROBEL, August, Der Gruß an Maria (Lc 1,28). Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt, in: ZNW 53 (1962) 86-110.
- TANNEHILL, Robert C., The Magnificat as Poem, in: JBL 93 (1974), 263-275.
- TASCHL-ERBER, Andrea, Subversive Erinnerung. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1-2 und Lk 1-2, in: CLIVAZ, Claire [u.a.] (Hgg.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (= WUNT 281), Tübingen 2011, 231-256.
- VAN UNNIK, Willem Cornelis, Dominus vobiscum. The Background of a liturgical formula, in: HIGGINS, Agnus J. B. (Hg.), *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959, 270-305.
- WEISER, Alfons, Art.: δουλεύω, in: EWNT 1, Sp. 844-852.
- WILCKENS, Ulrich, „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria – Lk 1,26-38“, in: PESCH, Rudolf (Hg.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, München 1981, 49-73.
- WOLTER, Michael, *Das Lukasevangelium* (= HNT 5), Tübingen 2008.
- WOLTER, Michael, Wann wurde Maria schwanger? Eine vernachlässigte Frage und ihre Bedeutung für das Verständnis der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1-2), in: HOPPE, Rudolf/BUSSE, Ulrich (Hgg.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien, FS für Paul Hoffmann* (= BZNW 93), Berlin 1998, 405-422.
- ZELLER, Dieter, Die Ankündigung der Geburt – Wandlung einer Gattung, in: PESCH, Rudolf (Hg.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese*, München 1981, 27-48.

6.3 Hilfsmittel

- BALZ, Horst/SCHNEIDER, Gerhard, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= EWNT), Stuttgart ³2011.
- BLASS, Friedrich/DEBRUNNER, Albert, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen ¹⁸2001.
- EBNER, Martin/HEININGER, Bernhard, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis*, Paderborn ²2007.
- FRIEDRICH, Gerhard, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= ThWNT), Stuttgart – Berlin – Köln 1990.
- HARDMEIER, Christoph [u.a.], *SESB. Stuttgarter Elektronische Studienbibel* [CD-ROM], Stuttgart ²2006.

7 ABSTRACT

7.1 Deutsch

Die vorliegende Arbeit versucht das Bild der Maria in Lk 1,26-56 herauszuarbeiten, wie es sich im Endtext zeigt. Was wird über Maria gesagt? Was liegt außerhalb der Aussageabsicht des lukanischen Textes und ist eher auf spätere Reflexionen und Voraussetzungen zurückzuführen? Hierzu wird in zwei Schritten vorgegangen: (1) Zunächst wird der Text der Verkündigungs- und der Visitationserzählung mittels des Methodenrepertoires der historisch-kritischen Exegese analysiert, soweit dies für die Erhebung des Marienbildes sinnvoll ist. Im Besonderen werden die philologische Analyse und die Motivanalyse angewandt. Verbindungen zum AT, zur antiken griechischen und frühjüdischen Literatur sowie zum lukanischen Doppelwerk tragen zum Verständnis des Textes bei. Zudem werden verschiedene Interpretationen von Exegeten der letzten Jahrzehnte dargelegt und diskutiert. (2) In einem zweiten Schritt wird das Bild der Maria auf Grund der Textanalyse dargestellt. Einige Charakterisierungen und Typologien Marias aus der Tradition werden im Blick auf ihre Fundierung im Text untersucht. Wenngleich es nicht um die Darstellung des lukanischen Marienbildes geht, werden dennoch andere Stellen über Maria in Lk-Apg berücksichtigt.

Die Arbeit zeigt, dass Maria sehr viel Raum in Lk 1,26-56 gegeben wird neben der primären Botschaft vom Kommen Christi. Obwohl der Engel Gabriel Maria mit bedeutungsschweren und theologisch gefüllten Wörtern begrüßt, richtet er sich dennoch nicht an die „Tochter Zion“ des ATs und er spricht auch nicht von der unbefleckten Empfängnis. Maria wird als Jungfrau vorgestellt, doch es geht dabei weniger um ein asketisches Ideal als um die christologische Botschaft des Textes. Die Worte des Engels in V 35 weisen auf das Bundeszelt in Ex 40,35 hin. Trotzdem wird Maria von Elisabet nicht als „Bundeslade“ empfangen. Im Magnifikat verkündet Maria die Umkehrung der gesellschaftlichen Verhältnisse und tritt als Prophetin alttestamentlichen Zuschnitts auf. Zugleich zeigt sie sich als Repräsentationsfigur für die Armen und Frommen (Anawim). In seinem Doppelwerk zeigt Lukas ein besonderes Interesse an weiblichen Figuren und davon zeugen auch die Erzählungen der Verkündigung und des Besuchs Marias bei Elisabet. Trotzdem fehlt eine spezifische Botschaft zu Gunsten der Frau. Maria erscheint vor allem als Modell des idealen Jüngers, weil sie jene ist, die das Wort Gottes hört und in die Tat umsetzt.

7.2 English

This work tries to extract the image of Mary in Lk 1,26-56 as it is presented in the final text. What is said about Mary? What is not said in the Lucan text but rather due to later reflections and presuppositions? For this purpose the study proceeds in two steps: (1) Firstly the text of the Annunciation and the Visitation is analyzed with the methods of the historical-critical exegesis, as far as it is necessary for the investigation on the image of Mary. Especially the philological analysis and the analysis of the motifs are applied to the text. Connections to the OT, to the Greek and Jewish literature of the antiquity and to the Lucan opus (Luke-Acts) contribute to a better understanding of the text. Furthermore several interpretations of exegetes of the last decades are presented and discussed. (2) Secondly the image of Mary is depicted on the basis of the analysis of the text. Some characterizations and typologies for Mary in the Tradition are examined to see if they are founded in the text. Even though it is not about presenting the Lucan image of Mary, there are some other passages about Mary in the Lucan opus which are taken in consideration.

The paper shows that there is much space given to Mary in Lk 1,26-56 besides the principal message of the coming of Christ. Although the angel Gabriel greets Mary with highly charged words, he does not address the “Daughter of Zion” of the OT. He neither talks to her about the Immaculate Conception. Mary is introduced as a virgin but the interest behind seems to be the christological message rather than an ascetic ideal. The words of the angel in verse 35 point to the Tent of Meeting in Ex 40,35. However Elisabeth doesn’t receive Mary as the “Arc of the Covenant”. Mary proclaims in her Magnificat the reversal of social circumstances and appears as a prophetess in the manner of the OT. In the same time she turns out to be a representative of the poor and the pious (Anawim). Luke shows in his writings his special interest for female characters which becomes also apparent in the narratives of the Annunciation and of Mary’s visit to Elisabeth. Nevertheless a specific message in favor of women is missing. Above all Mary is presented as model of the perfect disciple, because she is the one who hears the word of God and puts it into practice.

7.3 Français

Ce mémoire essaie de saisir l'image de Marie en Lc 1,26-56 telle qu'elle se présente dans le texte final. Qu'est-ce qui est dit sur Marie ? Qu'est-ce qui n'est pas dans l'intention du texte de Luc mais plutôt issu de réflexions et de présuppositions ultérieures ? Pour cela, le travail se fait en deux temps : (1) D'abord, une analyse du texte des récits de l'Annonciation et de la Visitation est faite avec les méthodes de l'exégèse historico-critique dans la mesure où cela est utile pour faire ressortir l'image de Marie. L'analyse philologique et l'analyse des motifs sont en particulier appliquées. Des liens avec l'Ancien Testament, la littérature antique grecque et juive et l'œuvre de Luc (Luc-Actes), éclairent le sens du texte. De plus, différentes interprétations des exégètes des dernières décennies sont présentées et débattues. (2) Dans un deuxième temps, l'image de Marie est présentée sur la base de l'analyse précédente. Quelques caractérisations et typologies de Marie dans la Tradition sont examinées par rapport à leur fondement dans le texte. Même s'il ne s'agit pas de montrer l'image lucanienne de Marie, il y a pourtant d'autres passages sur Marie dans l'œuvre de Luc qui sont pris en considération.

Le travail montre qu'il a été donné à Marie beaucoup de place dans Lc 1,26-56 à côté du message principal de la venue du Christ. Bien que l'ange Gabriel salue Marie avec des mots chargés de sens et de théologie, il ne s'adresse pas à la « Fille de Sion » de l'Ancien Testament et il ne parle pas non plus de l'Immaculée Conception. Marie est présentée comme vierge, mais l'enjeu est moins un idéal ascétique que le message christologique du texte. Les mots de l'ange en verset 35 évoquent la Tente de la rencontre en Ex 40,35. Cependant, Marie n'est pas accueillie par Elisabeth comme « l'Arche de l'Alliance ». Dans le Magnificat, Marie proclame le renversement des circonstances sociales et elle apparaît comme une prophétesse du style de l'Ancien Testament. En même temps, elle se montre comme une figure représentative des pauvres et des pieux (Anawim). Tout au long de son œuvre, Luc montre qu'il s'intéresse particulièrement à des caractères féminins et cela se manifeste aussi dans les récits de l'Annonciation et de la Visitation de Marie chez Elisabeth. Il manque pourtant un message spécifique en faveur de la femme. Marie apparaît, avant tout, comme modèle du disciple idéal en étant celle qui écoute la parole de Dieu et la met en pratique.

8 CURRICULUM VITÆ

Angaben zur Person

Name	Günther Schreiber
Geburtsjahr	1986
Aufgewachsen in	Kleinhadersdorf (NÖ)

Ausbildung

1993 bis 1997	Volksschule Poysdorf
1997 bis 2001	Hauptschule II Poysdorf
2001 bis 2006	Bundeshandelsakademie Laa an der Thaya
14.6.2006	Abschluss der Reife- und Diplomprüfung
seit Juli 2006	Seminarist des Erzbischöflichen Priesterseminars Wien
2006/07	Propädeutikum in Horn
seit WS 2007/08	Studium der Kath. Fachtheologie an der Universität Wien
2009/10	Praktikum in der Pfarre St Pothin, Lyon
2013/14	Praktikum in der Pfarre Ober St. Veit, Wien XIII