

WORT-SCHATZ BIBEL

Andrea Taschl-Erber


Das *Magnificat* (Lk 1,46–55)

Zukunft stiftende Erinnerung an
Gottes rettende Gegenmacht

**Graz University
Library Publishing**

 Österreichisches
Katholisches Bibelwerk

KATHOLISCHE 
KIRCHE STEIERMARK

**THEOLOGISCHE
KURSE** 

 universität
wien

kph 
KATHOLISCHE PÄDAGOGISCHE HOCHSCHULE

**UNI
GRAZ**

Andrea Taschl-Erber

Das *Magnificat* (Lk 1,46–55)

Zukunft stiftende Erinnerung an
Gottes rettende Gegenmacht

Andrea Taschl-Erber, Prof. Dr., Professorin für Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn, andrea.taschl.erber@uni-paderborn.de

<https://doi.org/10.25364/102.WortschatzBibel.Lk1.2024.1.1>

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz, ausgenommen von dieser Lizenz sind Abbildungen, Screenshots und Logos.

Wortschatz-Bibel, Hg. von Pichler, Josef, 2024

Zusammenfassung

Mit seinen zahlreichen ersttestamentlichen Bezügen erinnert das *Magnificat* angesichts geschichtlicher Gegenerfahrungen an die rettende Macht Gottes, der in treuem Erbarmen auf der Seite der Armen steht und Erniedrigte erhöht. Am Beginn der Jesusgeschichte situiert, weist es in einem großen heilsgeschichtlichen Bogen den Weg in eine von Israels Verheißungen getragene messianische Zukunft.

Schlagwörter: Magnificat; Retter/Rettung; Macht; Erbarmen; politische Theologie



The *Magnificat* (Luke 1:46–55)

Future Enabling Recollection of God's Saving Countervailing Power

Abstract

With its numerous references to the First Testament, the *Magnificat* recalls the saving power of God in the face of historical counter-experiences, who in faithful compassion stands on the side of the poor and exalts the humiliated. Situated at the beginning of the story of Jesus, it points the way to a messianic future borne by Israel's promises in a great arc of salvation history.

Keywords: Magnificat; Savior/Salvation; Power; Mercy; Political Theology

Erfahrungen von Macht und Ohnmacht prägen die aktuelle Situation sich vervielfachender Krisen. Machtverhältnisse, -konstellationen und -diskurse spielen auch in biblischer Theologie eine zentrale Rolle. Dass Gott als Retter und Befreier auftritt gegenüber bedrohenden Mächten, ist die biblische Urerfahrung und -verheißung, die durch verschiedene geschichtliche Situationen wechselnder Macht- und Herrschaftsverhältnisse und (Gegen-)Erfahrungen hindurch immer neu aktualisiert wird. Es ist die Erinnerung an diese Verheißung, die je neu Zukunft eröffnet.

Auch der Anfang des Lk nimmt in einem spezifischen – historischen und literarischen – Kontext (1.) auf Gottes Rettungshandeln in der Geschichte Bezug und schreibt diese mit Rekurs auf Gottes treues Erbarmen gegenüber Israel fort. Die in der Ouvertüre entwickelte Soteriologie trägt dann das gesamte Werk. Der *zeitgeschichtlich-politische* Kontext liegt mit der imperialen Machtausübung durch den römischen Kaiser und die mit dem römischen Machtsystem kollaborierenden Machthaber vor. Der *literarische* Kontext ist die Geburtserzählung Jesu als des Messias, in dem sich Gottes rettendes Wirken offenbart, dessen Geburt auf eine neue Zukunft der Geschichte Gottes mit seinem Volk verweist. In der Verschränkung mit der Geburtserzählung des Täufers kommt den Müttern eine tragende Rolle zu.

In den erzählerischen Zusammenhang sind poetische Texte eingebettet, die nach dem Vorbild ersttestamentlicher Gebete und Lieder die erzählten Ereignisse theologisch reflektieren: das *Magnificat*¹ als prophetisches Lied Marias (Lk 1,46–55), klimaktisch platziert an zentraler Schnittstelle zwischen Geburtsankündigungen und -erzählungen, das *Benedictus* des Zacharias (1,68–79), das *Gloria* der Engel (2,14) sowie das *Nunc dimittis* des Simeon (2,29–32). Ersttestamentliche Prätexte des *Magnificat* (2.) sind insbesondere die Lieder, wo Frauenfiguren Gottes rettende Macht bzw. Gegenmacht besingen: Mirjam in Ex 15 (an die bereits Marias Name erinnert), Hanna in 1 Sam 2 (zu deren Lied eine besondere inhaltliche Nähe besteht), Debora in Ri 5 oder Judit in Jdt 16.

Mit dem *Magnificat* und seinen intertextuellen Bezügen zu ersttestamentlichen Motiven, Traditionen und Texten lässt sich eine Erinnerungsspur durch biblische Schriften verfolgen, wo das Gedächtnis der rettenden Gottheit eine Hoffnungsvision für die jeweilige von verschiedenen Mächten bedrohte Gegenwart liefert, die für Aktualisierungen offen ist. Am Ende rekurriert es selbst explizit auf die Erinnerung an die Verheißungsgeschichte und spannt einen Bogen in eine davon getragene Zukunft.

1 So benannt nach der lateinischen Übersetzung des Anfangswortes: „*Groß macht* (*magnificat* als Wiedergabe für das griechische Verb μεγαλύνει) meine Seele den Herrn ...“

1. Historischer und literarischer Kontext

1.1. Politische Machtkonstellation in der lukanischen Ouvertüre

Die vom himmlischen Boten als Freudenbotschaft verkündigte Geburt des Frieden bringenden Retters in Lk 2,10–14 bietet ein Kontrastevangelium gegenüber der kaiserlichen Propaganda der römischen Imperialmacht:²

(10) *Und es sprach zu ihnen der Engel:*

Fürchtet euch nicht, denn siehe, ich verkündige (εὐαγγελίζομαι) euch eine große Freude, die dem ganzen Volk sein wird, (11) dass geboren wurde euch heute ein Retter (σωτήρ), der ist Gesalbter/Messias (χριστός), Herr (κύριος),³ in der Stadt Davids: (12) und dies (sei) euch das Zeichen, ihr werdet finden einen Säugling, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend.

(13) *Und plötzlich wurde mit dem Engel eine Menge himmlischen Heeres, die Gott (θεός) lobten und sagten (constructio ad sensum):*

(14) *Herrlichkeit (sei) in den Höhen Gott und auf der Erde Frieden (εἰρήνη) unter den Menschen des Wohlgefallens.*

Zentrale Begriffe begegnen ebenso etwa in der Inschrift von Priene, einem steinernen Amtsblatt⁴ der römischen Provinz Asien zur Kalenderreform⁵ 9 v. Chr., mit dem „Evangelium“ des Geburtstages von Kaiser Augustus, der als Friedenstifter gepriesen wird:

Da die Vorsehung, die unser Leben ordnet, allen Eifer und Ehrgeiz aufbrachte und das für das Leben vollkommenste Gute herstellte, indem sie Augustus hervorbrachte, den sie zum Wohl der Menschen mit jeder Tugend erfüllte, und gleichwie einen Gott (θεός) uns und denen nach uns an ihrer Stelle schenkte, der den Krieg beendete und Frieden (εἰρήνη) herstellte, ... und (da) für die Welt der Geburtstag des Gottes der Anfang der Evangelien/guten Nachrichten (εὐαγγέλια) wegen ihm war deswegen ist mit guter Fügung und zum Heil (σωτηρία) beschlossen von den Griechen in der Asia: dass der

2 Dass die Botschaft an Hirten adressiert ist, lässt die augusteische Idylle des Goldenen Zeitalters aufleuchten. Analog ist Vergils bekannte 4. Ekloge (um 40 v. Chr.), welche die Geburt eines Knaben besingt, der der Welt Frieden bringt (sodass sich alles freut auf die neu anbrechende goldene Zeit, die auch mit einem paradiesischen Naturzustand verbunden ist), als Hirtenlied gestaltet. – Ausführlicher zum politischen Horizont: SCHREIBER, Stefan: Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (NTOA/StUNT 82); DERS.: Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 110/2 (2019) 146–185: 151–158.

3 In Lk 2,26 ist demgegenüber κύριος für Gott reserviert: τὸν χριστὸν κυρίου (für den Gottesnamen JHWH).

4 Vgl. ETTL, Claudio: Der Retter ist geboren. Das nichtchristliche Evangelium aus Priene, in: Welt und Umwelt der Bibel 46/4 (2007; Themenheft „Weihnachten“) 22–23: 22. Die auf zwei Steinblöcke gemeißelte, fast vollständig erhaltene griechische Inschrift wurde Ende des 19. Jh. bei Ausgrabungen im kleinasiatischen Priene (heutige Westtürkei) entdeckt.

5 Der julianische (Sonnen-)Kalender wird auch im Ostteil des Reiches eingeführt, der Jahresbeginn auf den Herbstanfang (23.9. als Geburtstag des Kaisers) verlegt.

*erste Monat des neuen Jahres in allen Städten am 9. vor den Kalenden des Oktobers, das ist der Geburtstag des Augustus, beginnt.*⁶

Vor diesem politischen Horizont wirft die lukanische Erzählung der Geburt des Messias mit subversiver Botschaft die Frage auf: Wer ist der wahre Herr, Gott und Retter?⁷ Der Macht des römischen Kaisers (des mächtigsten Mannes der damaligen Welt) tritt die Gegenmacht Gottes gegenüber, die sich in der Geburt des messianischen Retters und Friedensbringers in der Davidstadt⁸ offenbart – kontrastierend zu gängigen Herrschervorstellungen in Ohnmacht suggerierender Armutssituation: Das in Windeln gewickelte Kind in einer Krippe, mit dessen Geburt eine alternative universale Herrschaft (die βασιλεία Gottes) definitiv einsetzt und so neue Hoffnung für Israel und die Völker bringt, erweist sich als Kontrastfigur⁹ zum römischen Kaiser, der sich mit imperialer Macht als Friedenstifter für Rom und den Erdkreis inszenierte.¹⁰ Damit reiht sich Lk in biblische Machtkritik ein – von der siegreichen Auseinandersetzung mit dem Pharao in Exodus, die etwa Mirjam besingt, bis zur collageartigen Überblendung diverser Bedrohungsszenarien in der Geschichte Israels im Buch Judit, das die Konstellation von irdischer (brutaler Kriegs-)Macht und Gottes rettender Gegenmacht in der Gestalt einer Frau zuspitzt.¹¹

1.2. Geburt als Bild einer neuen Zukunft

Mit der doppelten Geburtsverheißung, welche die Geburtserzählungen von Jesus und Johannes, dem späteren Täufer, verschränkt, knüpft Lk 1 eng an ersttestamentliche Traditionen rund um Schwangerschaft und Geburt sowie ihre Symbolik des Neubeginns an, insbesondere an

-
- 6 Z. 32–52 (Auslassungen: Z. 37–39, 42–48); zum rekonstruierten griechischen Text siehe SCHREIBER 2009 [Anm. 2], 122–126; Übersetzung ATE. Für Z. 35 kursiert auch die Rekonstruktion des Lexems σωτήρ, die sich aber aufgrund paralleler Textzeugnisse (Inscription von Metropolis) nicht halten lässt.
- 7 Vgl. Lk 1,46. Zum (z. B. inschriftlich belegten) σωτήρ-Titel für römische Kaiser siehe JANTSCH, Torsten: Jesus, der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerks, Tübingen: Mohr Siebeck 2017 (WUNT 381), 154–155, 157–158, 316; REID, Barbara E. / MATTHEWS, Shelly: Luke 1–9, hg. v. Amy-Jill LEVINE, Collegeville/MN: Liturgical Press 2021 (Wisdom Commentary 43A), 44–45. In Apg 25,26 nennt Festus den Kaiser κύριος. – Damit erweist sich die herrscherliche Terminologie für Gott/Christus mit ihrer geprägten Vorstellungswelt auch als ambivalent (insbesondere, wenn sich später imperiale Macht mit christlichen Vorzeichen verbindet).
- 8 Zu Lk 2,4,11 vgl. Mi 5,1 (dazu Gen 35,19; 48,7); 1 Sam 16,1–13.
- 9 Auch die Fortsetzung der Jesusgeschichte bietet einen Gegenentwurf zu herkömmlichen Macht- und Herrschaftsdiskursen. Vgl. außerdem programmatisch Lk 22,25–27.
- 10 Siehe etwa Augustus, *Res gestae* 12f.; 25f. Politische Rhetorik und Bildprogramme der *pax Augusta* (die nach Jahrzehnten politischer und wirtschaftlicher Instabilität durch Bürgerkriege und Machtkämpfe Sicherheit und Ordnung brachte) verwendeten Motive des (nun angebrochenen) Goldenen Zeitalters zur legitimierenden Herrschaftsstabilisierung. – Auch wenn zur Entstehungszeit des Lk nicht mehr Augustus römischer Kaiser war, ist die imperiale Politik der römischen Kolonialmacht bleibender Faktor.
- 11 Dazu TASCHL-ERBER, Andrea: Die Macht der Ohnmächtigen. Eine biblisch-theologische Spurensuche, in: *Limina – Grazer theologische Perspektiven* 1/1 (2018) 68–91: 76–82; außerdem etwa RAKEL, Claudia: Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre, Berlin: de Gruyter 2003 (BZAW 334); SCHMITZ, Barbara: Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit, Freiburg i. Br.: Herder 2004 (HBS 40).

das Motiv der Überwindung von Unfruchtbarkeit mit Gottes rettender Hilfe, die zur wunderbaren Geburt eines heilsgeschichtlich bedeutsamen Sohnes führt: Dieses findet sich von den Erzelternerzählungen (Sara – Isaak, Rebekka – Jakob und Esau, Rahel – Josef und Benjamin: Gen 11,30; 15–21 / 24f. / 29f.), der namenlosen Mutter Simsons in Ri 13 und Hanna in der Ouvertüre der Samuel-Bücher (in der Septuaginta [= LXX]: Könige-Bücher)¹² über Mutter Zion etwa in Deuterocesaja (z.B. Jes 49,14–26; 54,1–10; 66,7–14)¹³ bis in Rezeptionen in ungefähr zeitgenössischer jüdischer Literatur¹⁴. Die Geburtsmotivik, welche mit dem Beginn neuen Lebens verknüpfte Hoffnungen spiegelt, symbolisiert jeweils einen Neuanfang der Geschichte Gottes mit seinem Volk: ob in der als Familiengeschichte erzählten Volkswendung, in bedeutenden Gestalten angesichts kritischer Phasen der Geschichte Israels oder in exilisch-nach-exilischen Hoffnungen auf eine Neugeburt des Volkes.¹⁵ In Jes 54 beispielsweise, das auf Gottes großes, ewiges *Erbarmen* (ἐλεος in der griechischen Version der Septuaginta als Leitmotiv: V. 7f.10) und seine Bundestreue (V. 10) abhebt, soll sich „die Unfruchtbare, die nicht gebiert“¹⁶ und „keine Wehen hat“, freuen, „denn zahlreich (sind) die Kinder der Einsamen/Verlassenen (ἐρήμου), mehr als von der Verheirateten (die den Mann hat)“¹⁷ (so V. 1 LXX; vgl. dazu Lk 1,34: „ich kenne keinen Mann“).

Die im Erzählfaden von Elisabet, der Mutter des Johannes, aufgenommene Tradition der überwundenen Unfruchtbarkeit dient als analoge Verstehenshilfe für die wunderbare durch die „Kraft/Macht (δύναμις) des Höchsten“ (Lk 1,35) gewirkte Schwangerschaft *Marias* – ohne dass die konkrete Empfängnis genauer beschrieben würde: Andeutende Sprachbilder wie z.B. die Überschattung (die etwa die Wolke in Exodus assoziieren lässt)¹⁸ verweisen auf Gottes Präsenz und machtvolle schöpferische Kraft (siehe den auf Maria kommenden heiligen

12 1–2Sam und 1–2Kön = 1–4Kön LXX.

13 In Jes 51,2 dient Sara als Mutter Israels als Hoffnungsbild.

14 Siehe z.B. Sopanima, die Mutter Melchisedeks, in 2Hen 71 oder Mutter Zion in 4Esra 9f., wo sich angesichts der Zerstörung Jerusalems im Jüdisch-Römischen Krieg eine Transformation zeigt: Nach 30 Jahren Unfruchtbarkeit erhörte Gott zwar seine „Magd“ und „sah“ ihre „Erniedrigung“, doch der Tod des spät geborenen einzigen Sohnes lässt sie über erneute Kinderlosigkeit klagen (9,38ff.). Esra thematisiert die Not und Erniedrigung des ganzen Volkes aufgrund der römischen Besatzung (10,21–23). Zion verwandelt sich in das himmlische Jerusalem (10,25–27).

15 Zur Motivgeschichte siehe JANSSEN, Claudia: Elisabet und Hanna. Zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz: Grünewald 1998, 80–115; CALLAWAY, Mary: Sing, o Barren One: A Study in Comparative Midrash, Atlanta: Scholars Press 1986 (SBL.DS 91); zur intertextuellen Analyse außerdem TASCHL-ERBER, Andrea: Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentraktionen, in: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 38 (2013) 97–145: 101–128.

16 Vgl. die Charakterisierung der Mutter Simsons in Ri 13,2f.

17 In Jes 54,5 wird JHWH im hebräischen Text (MT) als Ehemann bezeichnet – in der Septuaginta hingegen als Retter (ὁ ὑποσώμενός σε in V. 5 und 8 LXX).

18 Vgl. auch SCHIFFNER, Kerstin: Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre, Stuttgart: Kohlhammer 2008 (BWANT 172), 236–237.284. Siehe insbesondere Ex 40,35 LXX, wo die Wolke das Offenbarungszelt überschattet. Vgl. auch die Wolke bei der Verklärung in Lk 9,34 par. Auf Schutz und Geborgenheit zielt das Bild in Ps 91,4 (= 90,4 LXX); 140,8 (= 139,8 LXX). In Apg 5,15 geht vom Schatten des Petrus eine besondere Kraft aus.

Geist, der wiederum an Jes 32,15LXX erinnert, wo „Geist von der Höhe auf euch kommt“, sodass „die Wüste“ [ἐρημος] fruchtbar wird)¹⁹. In der – im Unterschied zu Mt 1 – an *Maria* ergehenden Ankündigung²⁰ der Geburt Jesu in der Szene von Lk 1,26–38, während die Geburt des Johannes vorher an Zacharias im Tempel adressiert wurde,²¹ verweist der Engel, auf ihre verwunderte Rückfrage nach der Verheißung des von ihr geborenen davidischen Herrschers und messianischen Gottessohnes²² hin, ausdrücklich auf Elisabets Schwangerschaft (V. 36)²³. Außerdem spielt Gabriel auf Saras Geschichte an, die ja wie Elisabet in fortgeschrittenem Alter noch schwanger wurde, wenn er in V. 37 unter Aufnahme insbesondere von Gen 18,14 (hier als Frage formuliert: „Sollte für JHWH eine Sache unmöglich/zu wunderbar sein?“)²⁴ bekräftigt: „denn keine Sache wird unmöglich sein von Gott her“²⁵ – oder wörtlich (nach der Grundbedeutung des von der Septuaginta übernommenen ῥῆμα, siehe auch im Folgevers): „denn kein Wort/Spruch von Gott wird unvermögend/kraftlos sein/keine Macht haben“ – jedes Gotteswort erweist sich als wirkmächtig und geht in Erfüllung (vgl. dazu V. 45.55).

Insbesondere in Marias Zustimmung in Lk 1,38 („es geschehe mir nach deinem Wort [ῥῆμα]“²⁶) zeigt sich eine Verschränkung der Geburtsankündigung mit Elementen von Berufungserzählungen (vgl. z. B. mit ähnlichem strukturellem Aufbau Ex 3: Mose; Ri 6: Gideon; Jer 1: Jeremia).²⁷ Die Selbstbezeichnung als „Sklavin JHWHs“ (ἡ δούλη κυρίου, vgl. auch Lk 1,48) fungiert als weibliches Äquivalent zum männlichen „Gottesknecht“ (δοῦλος κυρίου: „Sklave JHWHs“).²⁸

19 Ähnlich wird in Lk 24,49; Apg 1,8 die verheißene Geistgabe beschrieben.

20 Vgl. Gen 16,10–12 (Hagar); Ri 13,3–5 (Simsons Mutter); außerdem das Geburtsorakel an Rebekka in Gen 25,23.

21 Für eine Analyse der Erzählungen aus Genderperspektive siehe TASCHL-ERBER, Andrea: Subversive Erinnerung. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1–2 und Lk 1–2, in: CLIVAZ, Claire, u. a. (Hg.): *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (WUNT 281), 231–256.

22 Siehe in Lk 1,32f. die zur Beschreibung der zukünftigen Bedeutung ihres Sohnes verwendeten Kategorien „groß“, „Sohn des Höchsten“, Davidsthron, ewige Herrschaft über das Haus Jakob, sowie in V. 35 die Bezeichnungen als „heilig“ und „Sohn Gottes“ (vgl. bes. 2 Sam 7; Ps 89).

23 Lk 1,36: „Und siehe, Elisabet, deine Verwandte, auch sie hat einen Sohn empfangen in ihrem Alter, und dies ist der sechste Monat für sie, die unfruchtbar Genannte.“

24 In der griechischen Übersetzung der Septuaginta: „Ist etwa bei Gott eine Sache unmöglich“ (Gen 18,14LXX: μή ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα;). Vgl. auch Jer 32,17 mit Bezug auf Gottes Schöpfermacht, der Himmel und Erde durch seine „starke Kraft“ und seinen „ausgestreckten Arm“ gemacht hat; ferner V. 27.

25 Siehe die Entsprechungen zur Septuaginta in Lk 1,37: ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.

26 Dieselbe Wendung κατὰ τὸ ῥῆμα σου begegnet bei Simeon in Lk 2,29. Vgl. etwa auch die Hirten in 2,15.17.

27 Dazu SCHABERG, Jane: *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995 (Erstausgabe San Francisco: Harper & Row 1987; anlässlich des 20-jährigen Bestehens erschien 2006 eine erweiterte Neuauflage bei Sheffield Phoenix Press), 128–132; RADL, Walter: *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2*, Freiburg i. Br.: Herder 1996 (HBS 7), 281; WYLER, Bea: *Mary's Call*, in: BRENNER, Athalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996 (*The Feminist Companion to the Bible* 10), 136–148; RUSAM, Dietrich: *Das Alte Testament bei Lukas*, Berlin: de Gruyter 2003 (BZNW 112), 46–47; SCHIFFNER 2008 [Anm. 18], 281–285.

28 In einem klassischen Beispiel für einen Genderbias in Form differierender geschlechtsbezogener Interpretationen wurde diese parallele Charakterisierung freilich in der Rezeptionsgeschichte unterbelichtet. Dabei gießt Gott in der lukanischen Version des Zitats von Joël 3,2 in Apg 2,18 „über meine Sklaven und über meine

In der darauf folgenden bemerkenswert frauenzentrierten Szene (vergleichbar zu Rut und Noomi im ersttestamentlichen Rutbuch) wird die Begegnung der beiden werdenden Mütter erzählt (Lk 1,39–56). Dass Elisabet, vom Geist erfüllt (V. 41), Maria anspricht: „gesegnet bist du unter den Frauen“ (V. 42), erinnert an Jaël (im Deboralied: Ri 5,24) und Judit (so Usija in Jdt 13,18), die sich als Retterinnen für ihr Volk erwiesen haben.²⁹ Ihre Bezeichnung Marias als „Mutter meines Herrn“ (V. 43) verweist bereits auf deren spätere Rolle. Schließlich preist Elisabet sie selig wegen ihres Glaubens an die „Erfüllung“ des ihr von Gott Gesagten (V. 45; vgl. V. 38), worauf Maria mit dem *Magnificat* (V. 46–55) antwortet. Existierte dieses vermutlich vorher schon als selbständiger Hymnus,³⁰ ist es im vorliegenden lukanischen Kontext Maria als Sprecherin in den Mund gelegt.³¹

2. Politische Theo-Logie im *Magnificat*: Gottes rettende Macht

Lk 1,46–55:

(46) Und es sprach Maria:

Meine Seele macht groß den Herrn,

(47) und mein Geist hat gejubelt³² über Gott, meinen Retter,

(48) denn er hat hingeblickt auf die Niedrigkeit/Erniedrigung seiner Sklavin/Magd.

Siehe nämlich, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter,

(49) denn der Mächtige hat (an) mir Großes gemacht.

Und heilig (ist) sein Name,

(50) und sein Erbarmen (ist) von Geschlecht zu Geschlecht

denen, die ihn fürchten.

Sklavinnen in jenen Tagen von meinem Geist aus, und sie werden prophetisch reden“. Entsprechend tritt in Lk 2,29 Simeon als Gottes δοῦλος auf – neben Hanna als „Prophetin“ (προφῆτις, V. 36).

29 Zu dieser Interfiguralität vgl. neben TASCHL-ERBER 2013 [Anm. 15], 130–133; DIES. 2018 [Anm. 11] auch EISELE, Wilfried: Krieg und Frieden. Maria, Elisabet und die vielgepriesenen Frauen Israels (Lk 1,39–45), in: WEIDEMANN, Hans-Ulrich (Hg.): „Der Name der Jungfrau war Maria“ (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2018 (SBS 238), 172–203.

30 Vgl. WOLTER, Michael: Das Lukasevangelium, Tübingen: Mohr Siebeck 2008 (HNT 5), 99. Die konkrete ursprüngliche Fassung wird diskutiert.

31 In der altlateinischen Textüberlieferung sowie einigen Kirchenväterhandschriften wurde das *Magnificat* teilweise auch (der in Lk 1,41 vom Geist erfüllten) Elisabet zugeschrieben, deren Situation Hannas in 1 Sam 1f. näherkommt. Auch der erzählerische Anschluss in V. 56: „Maria aber blieb bei ihr ungefähr drei Monate“ (mit pronominalem Rückverweis auf Elisabet, während Marias Name genannt wird) suggeriert einen Subjektwechsel (eher wäre zu erwarten: „sie blieb aber bei Elisabet ...“). RADL 1996 [Anm. 27], 299–300, geht daher von Elisabet als vorheriger Sprecherin aus. Claudia JANSSEN wiederum denkt an ein gemeinsames Lied: DIES., Maria und Elisabet singen ...: Das Magnificat im Kontext der Begegnung einer alten und einer jungen Frau. Evangelium nach Lukas 1,39–56, in: DIES. / WEHN, Beate (Hg.): Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, 178–183; vgl. auch DIES. / LAMB, Regene: Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht, in: SCHOTTROFF, Luise / WACKER, Marie-Theres (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, 513–526: 519.

32 Eventuell als ingressiver Aorist: „begann zu jubeln“. Zu den Aoristen ab V. 51 s. u. in 2.4.

- (51) *Er hat Stärke erwiesen (gemacht) mit seinem Arm,
er hat zerstreut die Hochmütigen in der Gesinnung ihres Herzens:*
 (52) *Er hat Mächtige von Thronen hinabgestoßen
und Niedrige/Erniedrigte erhöht,*
 (53) *Hungrige hat er angefüllt mit Gütern
und Reiche leer fortgeschickt.*
 (54) *Er hat sich Israels, seines Dieners/Knechts, angenommen,
um des Erbarmens zu gedenken,*
 (55) *wie er zu unseren Vätern (und Müttern) geredet hat,
Abraham und seiner Nachkommenschaft in Ewigkeit.*³³

Marias Lied, das den unmittelbaren Erzählszusammenhang transzendiert, steht in der Tradition ersttestamentlicher Lieder, welche die Narration mit reflektierender theologischer Deutung unterbrechen und das erzählte Rettungshandeln Gottes hymnisch beantworten. In intertextueller Lektüre erweist es sich als Collage aus Motiven und sprachlichen Versatzstücken, die sich häufig im Ersten Testament (etwa auch in Psalmen oder Propheten) finden.³⁴ Wenn Maria das erzählte Geschehen deutet, lässt Lk „sie dies mit *den* Worten tun, mit denen Israel schon immer das heilvolle Eingreifen Gottes zugunsten seines Volkes gepriesen hat“³⁵. Die Bezüge zu großen heilsgeschichtlichen Traditionen verankern ihre Erfahrung in der Verheißungsgeschichte Israels und erhellen zugleich die Bedeutung der Geburt Jesu, indem das *Magnificat* „an einer Nahtstelle zwischen vergangenem Heilshandeln Gottes und der messianischen Zukunft“³⁶ situiert ist.

In Interfiguralität mit Mirjam in Ex 15 tritt Maria als Prophetin auf: Bereits in ihrem Namen, der die Prophetin des Exodus in Erinnerung ruft, schwingt „die Hoffnung auf einen neuen Exodus“ mit.³⁷ Wie Mirjams Lied auf die Rettung am Schilfmeer antwortet, so Marias

33 Wichtige motivische Verklammerungen in der Textstruktur sind hervorgehoben.

34 Zum intertextuellen Netzwerk vielfältiger ersttestamentlicher Bezüge siehe MITTMANN-RICHERT, Ulrike: *Magnifikat und Benediktus*. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias, Tübingen: Mohr 1996 (WUNT 2/90), 8–21; RUSAM 2003 [Anm. 27], 65–69; HIEKE, Thomas: Ein Psalm, der von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt: Das Magnificat (Lk 1,46–55) als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 116 (2007) 1–26; SELLNER, Hans Jörg: *Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks*, Berlin/New York: de Gruyter 2007 (BZNW 152), 24–38; SCHIFFNER 2008 [Anm. 18], 233–236.287–290; WOLTER 2008 [Anm. 30], 101–105.

35 WOLTER 2008 [Anm. 30], 100. Die formelhafte Gebetssprache ermöglicht Übertragungen auf analoge Situationen; vgl. HIEKE 2007 [Anm. 34], 7.

36 KOWALSKI, Beate: *Das Magnifikat (Lk 1,46b–55) als Lesehilfe im Lukasevangelium*, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 41–58: 48. „Die Leser/-innen des Lk sollen die Jesus-Geschichte aus dem Blickwinkel der vergangenen Heilstaten Gottes an seinem Volk Israel lesen und in der Person und Botschaft Jesu die Fortsetzung des göttlichen Handelns an den Armen Israels erkennen.“ (EBD.) HIEKE 2007 [Anm. 34], 25, spricht von einem „Brückentext zwischen der Geschichte Israels mit seinem Gott und der Jesusgeschichte“.

37 SCHIFFNER 2008 [Anm. 18], 277; zur Interfiguralität 259–296. Zugleich erinnert ihr Name an Mariamme, die hasmonäische erste Frau des Herodes (29 v. Chr. ermordet). Die in Inschriften und Dokumenten des 1. Jh. unserer Zeitrechnung beobachtbare Zunahme hasmonäischer Namen deutet auf die damit verbundenen Hoffnungen auf politische Unabhängigkeit hin.

Hymnus auf die Ankündigungen und Anzeichen, dass Gott durch ihren Sohn „die eschatologischen Heilshoffnungen Israels erfüllt“³⁸.

2.1. Das Lied der Hanna in 1 Sam 2 als Prätext

Insbesondere aber das (aus alttestamentlicher Spätzeit stammende)³⁹ Danklied der Hanna in 1 Sam 2,1–10 (in der Septuaginta = 1 Kön 2,1–10 LXX), das ebenso im erzählerischen Rahmen von Schwangerschaft und Geburt kontextualisiert ist, stellt einen wichtigen Prätext für das *Magnificat* dar.⁴⁰ Hanna, die zuvor aufgrund ihrer Kinderlosigkeit Schmähungen ausgesetzt war (wozu V. 3 passt),⁴¹ reiht ihre eigene Erfahrung der Rettung (V. 1 LXX: σωτηρία) durch Gott verallgemeinernd in analoge Erfahrungen des Eintretens Gottes zugunsten von Armen, Hungernden und Erniedrigten ein (zum Geburtskontext siehe V. 5f.)⁴². Auch Ps 113 parallelisiert die Notlage einer kinderlosen Frau (V. 9) mit anderen Leidsituationen in einem Loblied auf Gott, der den Armen aus Staub und Schmutz emporhebt und auf dem Ehrenthron sitzen lässt (Ps 113,7f. = 1 Sam 2,8). Damit spiegelt Hannas Erfahrung von Erniedrigung jene des Volkes, wie auch ihre Gebetsformulierung im Tempel von Schilo in 1 Sam 1,11 (1 Kön 1,11 LXX: „wenn du hinblickst auf die Erniedrigung deiner Sklavin“) dem auf das Volk bezogenen Gotteswort in 9,16 (LXX: „denn ich habe hingeblickt auf die Erniedrigung meines Volkes“)⁴³ entspricht. In ihrer Erfahrung von Rettung wiederum erfüllen sich exemplarisch und zeichenhaft die Hoffnungen der Gedemütigten. Ihre Worte „gewinnen dadurch zugleich eine öffentliche und politische Dimension“⁴⁴. Der hymnische Lobpreis Gottes als des einzig und wahrhaft Mächtigen, der allein Macht verleiht, verbindet dabei eine warnende Belehrung der Machthabenden⁴⁵ mit einem *empowerment* (ausgedrückt durch das Leitmotiv „erhöhen“/רום bzw. ὑψώω in 1 Sam [= 1 Kön LXX] 2,1.7.8.10) der Machtlosen, da Gott in seiner schöpferischen Allmacht die Ge-

38 WOLTER 2008 [Anm. 30], 100. Vgl. das Motiv der Erfüllung (τελεωσις) in Lk 1,45.

39 Zu spätalttestamentlichen Zügen siehe DIETRICH, Walter: Samuel. Teilband 1. 1 Sam 1–12, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011 (BKAT VIII/1), 76–77. HUTZLI, Jürg: Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007 (AThANT 89), 163–167, denkt an mögliche Bezüge auf Antiochus IV. Epiphanes.

40 Vgl. u. a. z. B. FISCHER, Irmtraud: Il contesto canonico del Cantico di Anna e del Magnificat, in: STEFANI, Piero (Hg.): Rileggere Salmi, Cantici, Inni (I libri di Bibbia), Brescia: Morcelliana 2011, 101–127. Für die Detailanalyse s. u.; außerdem TASCHL-ERBER 2018 [Anm. 11], 72–76.

41 Vgl. im Erzählkontext 1 Sam 1,2.5f.

42 Nicht nur die Gegenüberstellung der einst Unfruchtbaren mit der Kinderreichen, sondern ebenso der Hinweis auf JHWHs schöpferische Macht über Leben und Tod in V. 6 (vgl. dazu Dtn 32,39; als Vergleichsfolie außerdem 2 Kön 5,7) lässt sich, dem literarischen Kontext entsprechend, *auch* im Zusammenhang des Dankes über eine glückliche Geburt lesen.

43 JHWH trägt hier Samuel die Salbung Sauls zum Fürsten über sein Volk Israel auf, der es aus der Hand der Philister retten soll (LXX: σώσει).

44 SCHOTTROFF, Willy: Der Lobgesang der Hanna, in: SCHOTTROFF, Luise / THIELE, Johannes (Hg.): Gotteslehrerinnen, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1989, 24–35: 29.

45 Im literarischen Kontext der Samuelbücher, die von der Einführung des Königtums erzählen, beleuchtet Hannas Lied, einer Ouvertüre vergleichbar, vorab das Verhältnis der Könige und Mächtigen zu Gott als alleinigem Träger wahrer Macht.

schicke wenden kann und als allwissender (V. 3) und gerechter (V. 2 LXX) universaler Richter (V. 10) die herrschenden Ordnungen umstürzt.

Die prophetische Funktion ihres Sohnes Samuel wird so – und dies ist dann analog für Maria relevant – „vorerst auf seine Mutter übertragen, die mit ihrem Antwortlied auf das Handeln Gottes an ihr, das Bedeutung für ganz Israel bekommen wird, in die Nachfolge Mirjams tritt“⁴⁶. Gerade auch durch die messianische Lektüremöglichkeit des Schlussverses ihres Liedes (siehe in 1 Kön 2,10 LXX das futurische „und er wird das Horn seines Gesalbten [χριστοῦ] erhöhen“)⁴⁷ wird Hanna in der jüdischen Rezeptionsgeschichte zur Prophetin⁴⁸. In der stark erweiterten Version ihres Liedes im Targum Jonathan⁴⁹ (um 100 n. Chr.) erfolgt im Rahmen einer apokalyptischen Geschichtsdeutung eine Aktualisierung im Blick auf die Befreiung Jerusalems (das mit einer unfruchtbaren Frau verglichen wird) von der römischen Kolonialmacht. Ein Reflex dieser Rezeptionslinie kommt offenbar in der hochbetagten⁵⁰, Gott permanent im Tempel dienenden Hanna in Lk 2,36–38 zum Vorschein, die als einzige Frauengestalt im NT explizit als „Prophetin“ tituiert wird: Im religiös-politischen Widerstand zur mit Rom kooperierenden Tempelhierarchie verkündet sie öffentlich die messianische Rolle Jesu „allen auf die Befreiung Jerusalems Harrenden“ (V. 38).

2.2. Gott als Retter (Lk 1,46–50)

Wie Hannas Lied (vgl. 1 Sam 2,1)⁵¹ beginnt das *Magnificat* mit dem Jubel der Sprecherin über Gott als ihren Retter – als performative Redeeinleitung, stilistisch gestaltet als synonymmer *parallelismus membrorum* (Lk 1,46b–47): „Meine Seele macht groß den Herrn, und mein Geist

46 FISCHER, Irmtraud: Gotteskinderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart: Kohlhammer 2002, 125–126.

47 Am Beginn korrespondiert damit der Jubel der Sprecherin „erhöht wurde mein Horn in meinem Gott“. Im rahmenden Motiv des „erhöhten Horns“ (analog in Ps 75,5f.11) versinnbildlicht die aus der Tierwelt entnommene Metapher Kraft und Macht, die im stolzen Erheben des Hauptes zum Ausdruck kommt (vgl. DIETRICH 2011 [Anm. 39], 71.82). Nur in 1 Sam 2,1 wird die Metapher auf eine Frau angewandt. – Siehe dazu auch das Motiv im *Benedictus* des Zacharias: „und er erweckte/richtete auf (ἡγειρεν) ein Horn der Rettung (κέρας σωτηρίας) uns im Hause Davids, seines Knechts (παῖδός αὐτοῦ)“ (Lk 1,69). Vgl. ferner 2 Sam (= 2 Kön LXX) 22,3; Ps 18,3 (= 17,3 LXX).

48 Vgl. im babylonischen Talmud den Traktat *Megilla* 14b.

49 Eine Übersetzung findet sich in COOK, Joan E.: *Hannah's Desire, God's Design. Early Interpretations of the Story of Hannah*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999 (JSOTS 282), 78–79; siehe auch die deutsche Wiedergabe bei SCHOTTROFF 1989 [Anm. 44], 33–34.

50 Hannas Charakterisierung als „vorgeschritten in vielen Tagen“ (Lk 2,36: προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς) erinnert an Zacharias und Elisabet (Lk 1,7) sowie Abraham und Sara (Gen 18,11), die Beschreibung als Witwe von 84 (= 7 × 12) Jahren (Lk 2,37) außerdem an die verwitwete, tora-observante Judit (Jdt 8,1.4.6; 16,22f.), die auch ebenso mit einer Genealogie eingeführt wird.

51 1 Kön 2,1 LXX: „Fest/Stark gemacht wurde (Ἐστερεώθη) mein Herz (ἡ καρδία μου) im Herrn (ἐν κυρίῳ), erhöht wurde (ὑψώθη) mein Horn (κέρας μου) in meinem Gott (ἐν θεῷ μου); weit aufgetan gegen Feinde wurde mein Mund, erfreut wurde ich (εὐφράνθην) durch deine Rettung (ἐν σωτηρίᾳ σου).“ Als ihre Stärke und ihren Retter preisen die Betenden JHWH auch in Ex 15,2 par. Ps 118,4; Jes 12,2.

hat gejubelt über Gott, meinen Retter.⁵² Nur hier wird der Begriff „Retter“ (σωτήρ) in den Evangelien und der Apostelgeschichte auf Gott angewendet. In Lk 2,11 geht das Prädikat auf den neugeborenen Jesus über. Das *Magnificat* betreibt Theo-Logie: Gott ist Ursprung von Heil/ Rettung (σωτηρία) und wird in der Sendung Jesu als seines königlichen „Gesalbten“ seinem Volk zum Retter.⁵³ Worin die σωτηρία besteht, beschreibt Zacharias im *Benedictus* (anlässlich der Geburt des Täuflers) als „Rettung aus unseren Feinden“ (Lk 1,71) sowie Sündenvergebung (1,77) im Sinne einer umfassenden Erlösung (das Schlusswort des Hymnus in V. 79 ist der „Friede“).⁵⁴ In Simeons *Nunc Dimittis* (2,29: „Nun entlässt du deinen Knecht ... in Frieden“), nach der Darstellung Jesu im Tempel, bedeutet Rettung durch Gott (2,30: τὸ σωτήριόν σου) dann mit universalem Horizont Licht für die Völker und Herrlichkeit für Israel (V. 31f.).⁵⁵

Die Begründung „denn er hat hingeblickt auf die Erniedrigung seiner Sklavin“ (Lk 1,48a; vgl. Marias Selbstbezeichnung in V. 38), die Gottes Heilshandeln an der Sprecherin erläutert, stellt einen intertextuellen Bezug zu Hannas Gebet in 1 Sam 1,11 her.⁵⁶ Zugleich nimmt sie das hier eingespielte Exodus-Motiv auf, das sich öfter in Gebeten und Psalmen findet.⁵⁷ Das Hinsehen Gottes auf das demütigende Elend des Volkes und das Hinhören auf die Schreie

-
- 52 Μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον, καὶ ἡγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτήρῳ μου. Zum Wechsel von Präsens zu Aorist im Parallelismus siehe MÉNDEZ, Hugo: *Semitic Poetic Techniques in the Magnificat*: Luke 1:46–47, 55, in: *Journal of Biblical Literature* 135 (2016) 557–574: 557–568. Marias Jubel (ἡγαλλίασεν) korrespondiert mit der Zacharias verheißenen Freude in V. 14 (ἀγαλλίασις), wie auch Elisabet in V. 44 die verspürte Kindsbewegung deutet: ἐσκήρτησεν ἐν ἀγαλλίασει. Eine sprachliche Nähe zu Lk 1,46f. findet sich in Hab 3,18LXX: ἐγὼ δὲ ἐν τῷ κυρίῳ ἀγαλλιάσομαι, χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτήρῳ μου (abschließendes Hoffnungswort im Psalm Habakuks am Buchende); Ps 34,9LXX (= 35,9): ἡ δὲ ψυχὴ μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ, τερφοθήσεται ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ αὐτοῦ; 94,1LXX (= 95,1): ἀγαλλιασώμεθα τῷ κυρίῳ, ἀλαλάζωμεν τῷ θεῷ τῷ σωτήρῳ ἡμῶν; Jes 61,10LXX: ἀγαλλιάσθω ἡ ψυχὴ μου ἐπὶ τῷ κυρίῳ· ἐνέδυσεν γάρ με ἱμάτιον σωτηρίου.
- 53 Vgl. SELLNER 2007 [Anm. 34], 25; JANTSCH 2017 [Anm. 7], 41–43.145.171–172.314 (zur Verwendung von σωτήρ im griechischen und ersttestamentlich-frühjüdischen Bereich als Gottesbezeichnung, für Menschen und insbesondere als Herrschertitulatur: EBD. 150–159). Belege für σωτήρ und σωτηρία finden sich bei den Synoptikern überhaupt nur in Lk (1,47.69.71.77; 2,11; 19,9). Siehe auch Apg 5,31 (der Auferweckte und Erhöhte als σωτήρ); 13,23 (Jesus als davidischer Retter); zu σωτηρία 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34. Vgl. ferner Joh 4,42 (Jesus im samaritanischen Bekenntnis als „Retter der Welt“: ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου); in V. 22 betont Jesus gegenüber der Samaritanerin die jüdische Herkunft der „Rettung“ (ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν).
- 54 Die in Lk 1,69 angesprochene „Rettung“ wird expliziert in V. 71: σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς (vgl. V. 74) sowie in V. 77: σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν.
- 55 Siehe Lk 2,30–32: „(30) Denn meine Augen haben dein Heil(mittel) (τὸ σωτήριόν; vgl. Lk 3,6; Apg 28,28) gesehen, (31) das du bereitet hast vor allen Völkern (κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν), (32) ein Licht zur Offenbarung für die (fremden) Völker (φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν) und Herrlichkeit für dein Volk Israel (δόξαν λαοῦ σου Ἰσραὴλ).“
- 56 Zu Lk 1,48a (ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ) vgl. 1 Kön 1,11LXX: ἐὰν ἐπιβλέπω ἐπιβλέψης ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου; außerdem die kollektiv auf das Volk bezogene Formulierung in 9,16LXX: ὅτι ἐπέβλεψα ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τοῦ λαοῦ μου.
- 57 Vgl. auch Ps 101,18LXX (102,18): „er hat hingeblickt auf das Gebet der Erniedrigten“ (ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν προσευχὴν τῶν ταπεινῶν); zur Gesamtmotivik Ps 30,8LXX (31,8): „ich will jubeln und mich freuen über dein Erbarmen, denn du hast hingesehen auf meine Erniedrigung, du hast meine Seele aus den Nöten gerettet“ (ἀγαλλιάσομαι καὶ εὐφρανθήσομαι ἐπὶ τῷ ἐλέει σου, ὅτι ἐπειδες τὴν ταπείνωσίν μου, ἔσωσας ἐκ τῶν ἀναγκῶν τὴν ψυχὴν μου).

der Unterdrückten lässt die paradigmatische Urfahrung der Rettung Israels anklingen (siehe Ex 2,23–25; 3,7.9.16; Dtn 26,7).⁵⁸

Die Gotteserfahrung von Hagar, Saras ägyptischer Sklavin, in Gen 16,11.13 verweist bereits auf den Kontext analoger Erfahrungen von Frauen im Rahmen von Schwangerschaft und Geburt. Ähnlich deutet Lea, die ungeliebte Frau Jakobs, die Geburt Rubens in Gen 29,32⁵⁹ als Gottes Sehen auf ihre Erniedrigung (mit der Hoffnung auf die Liebe ihres Mannes; vgl. Jakob selbst wiederum gegenüber Laban in Gen 31,42). In Lk 1,25 formuliert Elisabet eine entsprechende theologische Deutung ihrer späten Schwangerschaft unter Aufnahme der Worte der ebenso unfruchtbaren Rahel in Gen 30,23⁶⁰ (anlässlich der Geburt Josefs): dass Gott hinsah, um ihre Schande unter den Menschen zu beseitigen.⁶¹ In einem patriarchalen Wertesystem, das Frauen über ihre Söhne definiert, bedeuten Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit Erniedrigung und Schande.

Ob im Kontext des Exodus oder analoger Erfahrungen von Rettung aus „Erniedrigung“ (ταπείνωσις): „Überall geht es darum, dass Gott einen objektiv bestehenden Unheilszustand (ταπείνωσις darf also in 48b auf keinen Fall mit ‚Demut‘ wiedergegeben werden) aufhebt und in Heil überführt.“⁶²

Tertium comparationis der Aussage Marias in dieser Reihe ist „die Änderung ihres sozialen Status durch Gott, indem er ihr einen Sohn schenkt“⁶³ – und sie, die aus den unteren sozialen Schichten stammt, wie die Geburt Jesu in einer Krippe suggeriert, zur Mutter des Messias „erhöht“. Ihre „Erniedrigung“ repräsentiert in ihrer Intersektionalität die Notlage des sozialer Ungerechtigkeit ausgesetzten, wirtschaftlich ausgebeuteten und politisch unterdrückten Volkes.⁶⁴ In einer die Unterordnung von Frauen festschreibenden Rezeptionsgeschichte, die hier primär die vorbildliche demütige Haltung („Niedrigkeit“) der – allen Frauen als Exempel präsentierten – „Magd des Herrn“ akzentuierte, ging freilich die befreiungsorientierte Zielrichtung ihrer Worte verloren.

Wenn im Kontrast zur vorher thematisierten „Niedrigkeit“ Maria – mit einem Blick in die Zukunft – „von nun an alle Generationen seligpreisen werden“ (Lk 1,48b),⁶⁵ wie es Elisabet

58 Vgl. außerdem 2 Kön 14,26 (= 4 Kön 14,26 LXX); Neh 9,9 (= 2 Esr 19,9 LXX); Ps 10,14 (= 9,14 LXX); 25,18 (= 24,18 LXX); 119,153 (= 118,153 LXX); 138,6 (= 137,6 LXX); Klgl 1,9; 4 Esr 9,45 etc.

59 Gen 29,32 LXX: Διότι εἶδέν μου κύριος τὴν ταπείνωσιν ...

60 Gen 30,23 LXX: Ἀφείλεν ὁ θεός μου τὸ ὄνειδος.

61 Lk 1,25: Οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπέιδεν ἀφελεῖν ὄνειδος μου ἐν ἀνθρώποις. In V. 58 nehmen Nachbarn und Verwandte Gottes Handeln an Elisabet als Ausdruck seines großen Erbarmens wahr (ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ’ αὐτῆς).

62 WOLTER 2008 [Anm. 30], 102.

63 EBD.

64 Auch sexuelle Gewalt gegenüber Frauen wird mit ταπεινῶ ausgedrückt (vgl. z. B. Klgl 5,11).

65 Der Tempus- und Subjektwechsel (ansonsten ist ab V. 48a immer Gott Subjekt) hebt den Teilvers aus dem Gefüge heraus.

zuvor schon tat, erinnert dies – über Lea etwa in Gen 30,13⁶⁶ hinaus – auch an Judit, die den Ältesten in Jdt 8,32 ankündigt, dass ihre Rettungstat „in Generationen von Generationen den Kindern unseres Volkes“ weitererzählt werden wird.

Eine weitere Begründung schließt sich in Lk 1,49a an:⁶⁷ „denn Großes (μεγάλα)⁶⁸ hat der Mächtige (ὁ δυνατός)⁶⁹ (an) mir getan/gemacht (ἐποίησεν wie in Gen 1,1 LXX)“ – für den nichts unmöglich ist (siehe V. 37: οὐκ ἀδυνατήσει). Die Formulierung stellt Gottes Handeln an Maria in eine Reihe mit dem Exodus (vgl. Dtn 10,21; Ps 105,21 LXX [= 106,21]) sowie Gottes schöpferischer Macht (Ijob 5,9; 9,10; 37,5). In Sir 50,22 ist Gottes Tun großer Dinge mit den Motiven von Erhöhung und Erbarmen (vgl. auch Ps 135,4 LXX [= 136,4]) verknüpft,⁷⁰ die ebenso im lukanischen Kontext eine wichtige Rolle spielen. Als summarischer Ausdruck bezeugen „die Großtaten (τὰ μεγαλεῖα) Gottes“ auch in Apg 2,11.⁷¹

Die von Gottes Handeln an der Sprecherin ausgehende Perspektive (Lk 1,46b–49a) wird im Folgenden in sukzessiver Verallgemeinerung geweitet – zunächst durch zwei generalisierende Nominalsätze, die auf die (sich im Heilsereignis manifestierende) Heiligkeit des Namens⁷² Gottes (V. 49b; vgl. 1 Sam 2,2⁷³) sowie sein kontinuierliches Erbarmen (V. 50) rekurren. In der Wiederholung der Verbalform „er hat gemacht“ (ἐποίησεν) am Satzbeginn in V. 49a/51a zeigt sich der Perspektivenwechsel in der Adressatenschaft von Gottes machtvollen Handeln,⁷⁴ der die jetzige Heilstat Gottes in die Gesamtsicht eines heilsgeschichtlichen Kontinuums einordnet. Mit Macht *und* Liebe schafft Gott seit jeher Heil und Rettung.

66 Vgl. zu Lk 1,48b (ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί) Leas Worte in Gen 30,13 LXX: Μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαρίζουσίν με αἱ γυναῖκες („Selig bin ich, denn selig preisen mich die Frauen“). Vgl. außerdem Mal 3,12 LXX: καὶ μακαριοῦσιν ὑμᾶς πάντα τὰ ἔθνη („und seligpreisen werden euch alle Völker“).

67 LOHFINK, Norbert: Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990 (SBS 143), 14, spricht von einem „doppelten Anlauf“.

68 Siehe die Verbindung zu μεγαλύνει in V. 46.

69 Bei den Synoptikern stets in theologischer oder christologischer Bedeutung (außer Lk 14,31). Als Gottesbezeichnung in der LXX z. B. Zef 3,17; Ps 23,8 LXX (= 24,8); 44,4.6 LXX (= 45,4); 88,9 LXX (= 89,9); Ijob 36,5; ferner etwa in *Josef und Asenet* 8,9.

70 Sir 50,22: „Und nun lobpreist den Gott des Alls, der überall *Großes tut* (τὸν μέγала ποιοῦντα), der unsere Tage vom Mutterleib an *erhöht* (ὕψουντα) und mit uns nach seinem *Erbarmen* (τὸ ἔλεος αὐτοῦ) tut (verfährt).“

71 Vgl. ferner Ps 71,19 (= 70,19 LXX: ἃ ἐποίησας μεγαλεῖα); 2 Sam 7,21–23 (= 2 Kön 7,21–23 LXX: ... ἐποίησας πᾶσαν τὴν μεγαλωσύνην ταύτην γνωρίσαι τῷ δούλῳ σου ἔνεκεν τοῦ μεγαλυνᾶί σε ... ποιῆσαι μεγαλωσύνην ...) par. 1 Chr 17,19–21 (V. 19 LXX: ἐποίησας τὴν πᾶσαν μεγαλωσύνην).

72 Der Name steht für Gott selbst – als die menschlichem Erkennen offenbare Seite Gottes.

73 Mit monotheistischem Bekenntnis verknüpft; siehe 1 Kön 2,2 LXX: „Denn keiner ist heilig wie der Herr (ὅτι οὐκ ἔστιν ἄγιος ὡς κύριος), und keiner ist gerecht wie unser Gott; keiner ist heilig außer dir.“ Vgl. auch V. 10 LXX; außerdem etwa Ex 15,11 oder Ps 111,9 (= 110,9 LXX) u. ö.

74 Vgl. SELLNER 2007 [Anm. 34], 24.

2.3. Treues Erbarmen Gottes in der Erhöhung der Erniedrigten (Lk 1,51–53)

Das Erbarmen (ἔλεος), das Gott Generationen von ihn Fürchtenden erweist (Lk 1,50),⁷⁵ verklammert als Leitthema den individuellen mit dem generalisierenden Teil: Ausgehend von der konkreten Erfahrung des Hinsehens Gottes auf die „Erniedrigung“ (ταπείνωσιν, V. 48a) „seiner Sklavin“ richtet sich die Perspektive auf die „Erniedrigten“ (ταπεινούς, V. 52b) Israels, „seines Dieners“ (παιδὸς αὐτοῦ, V. 54a)⁷⁶, dessen sich die Gottheit, ihrer barmherzigen Liebe und Güte gedenkend (V. 54b), gerade durch ihr Handeln an Maria „angenommen hat“ (V. 54a). Die bedeutungsähnlichen Begriffe „Sklavin/Magd“ (δούλης αὐτοῦ, V. 48a) und „Dienner/Knecht“ (παιδὸς αὐτοῦ, V. 54a) markieren Anfangs- und Endpunkt einer semantischen Achse, konstituiert „durch diejenigen, die durch Gottes Handeln eine Wendung zum Heil erfahren: die Sprecherin des Hymnus, die ‚Niedrigen‘ (V. 53a), die ‚Hungernden‘ (V. 53b) und Israel (V. 54a)“⁷⁷. Indem das *Magnificat* die erzählten Ereignisse reflektiert, nimmt es eine spezifische theologische Deutung vor: „Die Zuwendung zu Maria ist also als ein Akt der Treue des geschichtsmächtigen Gottes gegenüber seinem Volk zu verstehen.“⁷⁸ Zugleich weitet der Blick auf die Generationenfolge (εἰς γενεὰς καὶ γενεὰς) die Perspektive in eine offene Zukunft,⁷⁹ wie auch „alle“ Maria zukünftig seligpreisenden „Generationen“ (derselbe Begriff: πᾶσαι αἱ γενεαί) in V. 48b zu verstehen geben.

Im lukanischen Kontext könnte die Terminologie der Gott *Fürchtenden* zudem eine weitere Öffnung in Richtung einer universalen Heilsperspektive andeuten.⁸⁰ Die formelhafte Wendung von den „Gottesfürchtigen“, die der urchristlichen Mission gegenüber offenstehen, findet sich in Apg 13,16 etwa in der Gegenüberstellung zu Israeliten.⁸¹ In diesem Sinne wäre eine doppelte Entgrenzung anvisiert.⁸²

Ein gewisser Neueinsatz erfolgt in der Textstruktur (eine zweite Strophe einleitend?) in Lk 1,51a: Mit seinem kraftvoll wirkenden „Arm“, der insbesondere den paradigmatischen

75 Vgl. Ps 89,2 (= 88,2 LXX); 100,5 (= 99,5 LXX); 103,11.17 (= 102,11.17 LXX); Sir 2,7.9; PsSal 2,33; 13,12 sowie Ex 20,6; 34,6–7: ἔλεος in der Septuaginta als Wiedergabe von תַּחֲנוּן (Liebe, Güte, Gnade, Barmherzigkeit).

76 In der Septuaginta für יְהוָה (siehe Jes 41,8f.; 42,1; 44,1f.21; 45,4).

77 WOLTER 2008 [Anm. 30], 101.

78 SELLNER 2007 [Anm. 34], 29.

79 Vgl. EBD., 30.

80 Vgl. BOVON, François: Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, Zürich/Neukirchen: Benziger Verlag / Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag 1989 (EKK III/1), 89; RUSAM 2003 [Anm. 27], 66; SELLNER 2007 [Anm. 34], 30; anders WOLTER 2008 [Anm. 30], 103.

81 Siehe in Apg 13,16 die doppelte Anrede „Männer Israeliten und die, die Gott fürchten“ (ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν); vgl. in V. 26 „Männer, Brüder, Söhne des Stammes Abrahams und die unter euch, die Gott fürchten“ (Ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραάμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν).

82 Vgl. SELLNER 2007 [Anm. 34], 30: „Das göttliche Erbarmungshandeln hat in jeder Hinsicht eine universale Ausrichtung: Es betrifft potentiell alle Menschen in allen künftigen Zeiten.“

Exoduskontext assoziieren lässt,⁸³ aber auch mit der Hoffnung auf einen neuen Exodus oder die Herbeiführung endzeitlichen Heils verbunden⁸⁴ und ferner auf den allmächtigen Schöpfer bezogen wird (in Jer 32,17 mit dem Zusatz „nichts ist dir unmöglich“), beweist Gott überlegene Macht und Stärke (κράτος)⁸⁵. Die zweite Hälfte des synthetischen *parallelismus membrorum* in Lk 1,51 leitet mit der „Zerstreuung“ der „Hochmütigen“ (ὕπερηφάνους, V. 51b), denen Gottes Erbarmen im Gegensatz zu den ihn Fürchtenden nicht gilt, bereits zu den im Folgenden herausgestellten Oppositionen in Gottes Handeln über, die sich auch in Hannas Lied finden.

Wie das zum gesamten lukanischen Vers parallele Motivrepertoire in Ps 88,11 LXX zeigt („Du hast erniedrigt ... den Hochmütigen und mit dem Arm deiner Macht hast du deine Feinde zerstreut“⁸⁶), steht der „Erniedrigung“ (ταπείνωσις) in V. 48a der „Hochmut“ (ὕπερηφανία) als andere Seite der Medaille gegenüber. So verkündet z. B. Ps 17,28 LXX (= 18,28): „denn du wirst dein niedriges/erniedrigtes Volk (λαὸν ταπεινὸν) retten (σώσεις) und die Augen der Hochmütigen (ὕπερηφάνων) niedrig machen (ταπεινώσεις) = senken“.⁸⁷ Ähnlich wird Gottes Handeln in Spr 3,34 LXX (zitiert in Jak 4,6; 1 Petr 5,5) beschrieben: „JHWH tritt den Hochmütigen (ὕπερηφάνους) entgegen, den Erniedrigten (ταπεινοῖς) aber schenkt er Gnade“. Auch Hannas Mahnung angesichts von überheblicher Rede in 1 Sam 2,3⁸⁸ ist in diesen Kontext zu stellen (vgl. dazu auch die Ergänzungen der Septuaginta im Schlussvers). In Jdt 6,19 betet das Volk: „Herr, Gott des Himmels, sieh herab (κάτιδε) auf ihre Überheblichkeit (ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν; gemeint sind die assyrischen Befehlshaber und insbesondere der Heerführer Holofernes) und erbarme dich (ἐλέησον) der Erniedrigung (τὴν ταπείνωσιν) unseres Geschlechts/Volks und blicke (ἐπίβλεψον) auf das Angesicht der dir Geheiligten am heutigen Tag.“⁸⁹ Hier geht es um die Situation kriegereischer Bedrohung. Den Kontrast von Hochmut und Erniedrigung akzentuiert auch Sir 13,20 mit der zusätzlichen Opposition von Reichem und Armem.

In machtvoller Umkehrung und Neuordnung der herrschenden Verhältnisse korreliert mit Gottes Heils- und Rettungshandeln im *Magnificat* auf der anderen Seite eben das negative Wirken an jenen, die sich Machtpositionen angemäßt haben (politisch, wirtschaftlich, sozial,

83 Siehe in der Septuaginta Ex 6,1,6; 15,16; 32,11; Dtn 3,24; 4,34; 5,15; 6,21; 7,8.19; 11,2; 26,8; 4 Kön LXX (= 2 Kön) 17,36; Ps 135,12 LXX (= 136,12); Jes 63,12; Jer 39,21 LXX (= 32,21) etc. sowie Apg 13,17.

84 Vgl. Jes 40,10f.; 51,5,9; 52,10; 53,1; Ez 20,33f.; außerdem Ps 71,18 (= 70,18 LXX); 98,1 (= 97,1 LXX).

85 Im lukanischen Doppelwerk nur noch in Apg 19,20 (mit Gottes *Kraft* wächst das Wort und wird stark); ansonsten in der späteren Briefliteratur und der Offenbarung v. a. in doxologischen Formeln gebraucht – bis auf Hebr 2,14 auf Gott bezogen oder auf Christus übertragen: siehe Eph 1,19; 6,10; 1 Tim 6,16; 1 Petr 4,11; 5,11; Jud 25; Offb 1,6; 5,13.

86 Ps 88,11 LXX (nicht ganz identisch in der hebräischen Fassung von Ps 89,11): σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον καὶ ἐν τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου (zu Gottes „Arm“ vgl. auch V. 14). Zum Zerstören der Feinde vgl. außerdem Ps 59,12 (= 58,12 LXX: διασκόρπισον αὐτοὺς ἐν τῇ δυνάμει σου); 68,2 (= 67,2 LXX: διασκορπισθήτωσαν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ; ähnlich Num 10,34 LXX [= 10,35]).

87 Vgl. dazu 2 Sam 22,28.

88 Zu 1 Sam 2,1,3 vgl. Ps 75,5f. (= 74,5f. LXX).

89 Vgl. auch in Judits Gebet und Lied Jdt 9,9–11; 16,11.

religiös).⁹⁰ Der primäre Fokus liegt dabei auf Gottes Handeln zugunsten der Erniedrigten, der Option für die Armen und Hungernden (vgl. etwa auch Ps 146,7–9). Die Erhöhung der Niedrigen setzt das Ende der bisherigen Macht- und Herrschaftsverhältnisse voraus.⁹¹

Die weiteren Konkretisierungen von Gottes Machttaten, der damit seine Allmacht und sein treues Erbarmen (und damit sein Gottsein: vgl. Ex 34,6) erweist, sind auf politischer (als Entmachtung der herrschenden „Mächtigen“) und sozio-ökonomischer Ebene (als wirtschaftlicher Ausgleich und Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit) angesiedelt – anders als in V. 51b geht es hier nicht um eine innere Haltung. Die semantischen Oppositionen in den beiden antithetischen Parallelismen von V. 52f. (in chiasmischer Anordnung, die die beiden inneren Elemente in den Mittelpunkt rückt) beziehen sich auf die einander gegenüberstehenden Gruppen von Mächtigen und Niedrigen/Erniedrigten (V. 52) sowie Hungernden und Reichen (V. 53). Ähnliche Beispiele demonstrieren in 1 Sam 2,4–9 die radikale gottgewirkte Umkehrung der herkömmlichen Hierarchien.

Im Zentrum⁹² steht insbesondere die Erhöhung der Erniedrigten (Lk 1,52b: ὑψώσεν ταπεινούς) – wie auch Lk 14,11 (im Zusammenhang mit Ehrenplätzen) mahnt: „Denn jeder, der sich selbst erhöht (ὁ ὑψῶν ἑαυτόν), wird erniedrigt werden (ταπεινωθήσεται), und wer sich selbst erniedrigt (ὁ ταπεινῶν ἑαυτόν), wird erhöht werden (ὑψωθήσεται)“ (fast identisch in 18,14). Auch Hannas Lied streicht gegenüber menschlicher Hybris (vgl. 1 Sam 2,3; außerdem V. 9: „Denn nicht durch Kraft ist ein Mann stark“) Gottes Macht und die Fragilität sozialer Positionen heraus: „er erniedrigt und erhöht“ (V. 7).⁹³ 1 Sam 2,8 (vgl. Ps 113,7f.) erläutert den Gedanken der Erhöhung: „er lässt aufstehen aus dem Staub den Niederen, aus dem Kot erhöht er den Armen, um (ihm) einen Sitz zu geben bei den Edlen (in der Septuaginta gemäß einer auf Israel gerichteten Interpretationslinie: „unter den mächtigen der Völker“) und (ihn) einen Ehrentron erben zu lassen“. Demgegenüber stürzt Gott in Lk 1,52a die Mächtigen (δυνάστας) „von den Thronen“ (in Sir 10,14 die Throne; zuvor in V. 12f. geht es um die ὑπερηφανία).

Die Umkehr der Machtverhältnisse kommt auch in 1 Sam 2,4 zur Sprache – in der Septuaginta (1 Kön 2,4LXX) mit einem Wortspiel in chiasmischer Anordnung: „der Bogen von Starken (δυνατῶν) wurde schwach (wie auch die Kinderreiche in V. 5), und Schwache umgürteten sich mit Stärke“ (der Begriff δύναμις lässt sich auch mit „Kraft“/„Macht“ wiedergeben). Im hebräischen Text *zerbricht*⁹⁴ „der Bogen von Starken“⁹⁵ (von körperlich, sozial, wirtschaftlich, poli-

90 Analog beschreibt Judit Gottes machtvolles Rettungshandeln an Israel als „Stärke (κράτος) gegen die Feinde“ (Jdt 13,11). So kann das biblische Thema „im Modus des Gerichtswortes an Mächtige [...] geäußert werden, aber auch als Hoffnungsmotiv für ‚die Niedrigen‘“, HIEKE 2007 [Anm. 34], 17.

91 Vgl. SELLNER 2007 [Anm. 34], 32–33, der betont: „ohne daß damit eine gleichberechtigte Perspektive des Gerichts neben der des Heils eröffnet wäre“ (33).

92 Vgl. LOHFINK 1990 [Anm. 67], 16. Es ist die mittlere der sieben Handlungen Gottes in V. 51–54.

93 1 Kön 2,7LXX: ταπεινοὶ καὶ ἀνυψοί. Vgl. ferner z. B. Ps 9,14; 75,8 (= 74,8LXX) mit Charakterisierung Gottes als Richter; Ijob 5,11; Ez 17,24 (Baummetaphorik); 21,31; außerdem etwa die ähnliche Motivik in der „Kriegsrolle“ von Qumran: IQM 14,10f.

94 Im Schlussvers *zerbricht* der Feind im Gerichtsbild bzw. macht ihn Gott *schwach*.

95 Vgl. das „Bogen-Lied“ in 2 Sam 1,17–27, Davids Totenklage auf Saul und Jonatan.

tisch oder militärisch überlegenen Mächtigen), wohingegen sich „Strauchelnde mit Kraft gürten“. In den Sprachbildern, die kriegerische Assoziationen wecken und auf der metaphorischen Ebene wiederum transzendieren (die zuvor Schwachen rüsten ja nicht militärisch auf), klingt zugleich eine kriegskritische Note an: In Hos 2,20; Sach 9,10; Ps 46,10 (vgl. auch 76,4) zerbricht Gott Bogen wie auch andere Waffen und setzt so Kriegen ein Ende (vgl. auch Ex 15,3 LXX; Jes 42,13 LXX; Jdt 9,7; 16,2).⁹⁶

In Lk 1,53 folgt die Opposition von Hungernden, die Gott „mit Gutem/Gütern anfüllt“ (V. 53a; vgl. Ps 106,9 LXX [= 107,9]) und nicht mit Almosen abspeist, sowie Reichen, die er „leer fortschickt“ (V. 53b; vgl. auch Ps 33,11 LXX [= 34,11]). Ähnlich nimmt in 1 Sam 2,5 der Kontrast von „Satten“, die nun um Brot arbeiten müssen (nach der Septuaginta Mangel an Brot bekommen), während „Hungrige“ sich ausruhen können⁹⁷ (nach der Septuaginta die Erde in Ruhe lassen bzw. nicht zu bearbeiten brauchen)⁹⁸, sozio-ökonomische Ungerechtigkeit in der Verteilung von Ressourcen (hier auch von Arbeitslast), und ganz konkret von Nahrung, ins Visier. 1 Sam 2,7 konstatiert: „der Herr macht arm und macht reich“.

In der lukanischen Feldrede scheint der sozialkritische Impetus noch verstärkt. So stellen in Lk 6,20–26 die Seligpreisungen sowie die (anders als in der matthäischen Bergpredigt) reziproken Weherufe Arme und Reiche, Hungernde und Satte gegenüber (die dritte Opposition betrifft Schmähungen). Anschaulich werden z. B. auch im Gleichnis in Lk 16,19–31 der Arme (Lazarus) und der Reiche als Kontrastfiguren vor Augen gestellt.⁹⁹

In der drastischen Rhetorik liegt eine warnende Mahnung an die Reichen (und Mächtigen) zum gerechten Umgang mit Vermögen (und Macht)¹⁰⁰ – dann dürfte es keine Armen und Hungernden geben.¹⁰¹ Vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit der römischen Kolonialmacht und der mit Rom kooperierenden provinziellen Machtelite (landbesitzende Oberschicht und Tempelarikokratie) ist die sozialgeschichtliche Konkretetheit der Formulierungen zu beachten, die nicht spiritualisierend auf einen übertragenen Sinn umgedeutet werden sollte. Erhöhung lässt sich verstehen als befreiende Beendigung von „Erniedrigung“, einer realen demütigenden Notlage. Die Erniedrigten sind die Toratreuen, die sich an der Tora für eine neue Ordnung

96 Hingegen als Strafandrohung in Hos 1,5: Zerbrechen des Bogens Israels (vgl. Jer 49,35: von Elam).

97 Vgl. DIETRICH 2011 [Anm. 39], 67–68.89.

98 Vgl. KRAUS, Wolfgang / KARRER, Martin (Hg.): Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009, 303.

99 Vgl. auch die Umkehrung in Lk 13,30 (Letzte und Erste) oder die Einladung von Armen zum (Fest-)Mahl in 14,13.21. So lässt sich mit Ekkehard und Wolfgang Stegemann festhalten: „In keinem anderen Evangelium spielen die Kritik und Sorge gegenüber den Reichen (1,53; 6,24f.; 8,14; 12,13–21; 14,15–24; 16,14f.19–31), der Aufruf zu Besitzverzicht (5,11.28; 12,33f.; 14,33; 18,18–30) und Wohltätigkeit (3,10f.; 6,33–36; 8,1–3; 16,9; 19,1–10; 21,1–4) sowie die Verheißungen für die Armen (1,53; 4,18f.; 6,20f.; 7,22) eine so bedeutsame Rolle wie bei Lukas.“ (STEGEMANN, Ekkehard / STEGEMANN, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart: Kohlhammer 1995, 262.)

100 Vgl. dazu auch die Ergänzungen der Septuaginta im Schlussvers von Hannas Lied (1 Kön 2,10 LXX).

101 Vgl. SELLNER 2007 [Anm. 34], 33.

orientieren.¹⁰² Mit der politischen Dimension der Psalmenfrömmigkeit verbindet sich die neu entstehende messianische Reich Gottes-Bewegung, in der eine alternative soziale Praxis zum Tragen kommt.

Zugleich haben die Realbilder Verweiskarakter für Gottes umfassende machtvolle und erbarmende Zuwendung zu den Menschen. Diese die wörtliche Bedeutungsebene übersteigende Dimension kann aber „nicht losgelöst vom konkreten Bild, sondern nur auf seiner Grundlage entwickelt werden“¹⁰³. In Jesu Wirken wird das skizzierte Erbarmen Gottes dann – konkret und umfassend – real.¹⁰⁴

2.4. Erinnerung an Israels Verheißungsgeschichte (Lk 1,54f.)

Die Schlussverse verorten das bisher Entwickelte explizit im heilsgeschichtlichen Kontext: Mit dem vorher erzählten und nun hymnisch-verdichtet reflektierten Heilsgeschehen der Erwählung Marias zur Mutter des Messias vollzieht sich die Annahme¹⁰⁵ Israels (Lk 1,54a), indem Gott seines Erbarmens gedenkt¹⁰⁶ (V. 54b) – und diesem Gedächtnis auch Wirkmacht verleiht.¹⁰⁷

Im Hintergrund der Prädikation Israels als „Diener/Knecht“ in V. 54a (und „Same/Nachkommenschaft Abrahams“ in V. 55b) steht Jes 41, wo Gott seine hilfreiche Gegenwart zusagt:

(8) *Du aber, Israel, mein Knecht (Ισραηλ, παῖς μου),
Jakob,¹⁰⁸ den ich erwählt habe,
Same Abrahams (σπέρμα Αβρααμ), den¹⁰⁹ ich geliebt habe,
(9) den ich angenommen habe (ἀντελαβόμεν) von den Enden der Erde,
und von ihren Höhen habe ich dich gerufen und (zu) dir gesagt:*

102 Dazu BORMANN, Lukas: Befreiung und Rettung. Das Politische in der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2), in: REINMUTH, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart: Kohlhammer 2011 (ReligionsKulturen 9), 98–113: 112: „Aus der Perspektive der Nicht-Elite, die als torafromme Bevölkerung Judäas (Lk 1,5.64; 2,4) und Galiläas (Lk 1,26; 2,4.39) den religionsrechtlichen Bestimmungen Israels folgt, werden eine Entmachtung der landbesitzenden Elite und ein wirtschaftlicher Ausgleich zwischen Arm und Reich (Lk 1,52f.) als gute, neue Ordnung erwartet. Für diese Erwartung wird die Tora des Gottes Israels in Anspruch genommen und im Sinne der biblischen ‚Armenfrömmigkeit‘ als Orientierungssystem für jene Neuordnung definiert.“

103 SELLNER 2007 [Anm. 34], 35.

104 Wie die Motive des *Magnificat* christologisch im narrativen Hauptteil des Lk entfaltet werden, zeigen KOWALSKI 1999 [Anm. 36] sowie GUSTAFSSON, Daniel: Aspects of Coherency in Luke's Composite Christology, Tübingen: Mohr Siebeck 2022 (WUNT 2/567), 86–100.

105 Von göttlicher Hilfe in der Septuaginta z. B. in Ps 3,6 LXX; 17,36 LXX (= 18,36); 117,13 LXX (= 118,13); Jes 41,9; 49,26.

106 Vgl. dazu Ps 97,3 LXX (= 98,3): ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ιακωβ („er hat seines Erbarmens mit Jakob gedacht“).

107 Zu „wirksamer Erinnerung“ siehe MICHEL, Otto: Art. μνησκειν, in: ThWNT IV (Sonderausgabe 2019) 678–682: 680.

108 In den Septuaginta-Editionen zu „mein Knecht“ gezogen. Die Dreigliederung des Verses folgt der hebräischen Version im MT.

109 Das maskuline Relativpronomen ὃν bezieht sich hier auf Abraham (siehe MT).

*Mein Knecht (Παῖς μου) bist du, ich habe dich erwählt und dich nicht verlassen,
(10) fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir (vgl. dazu Lk 1,28.30):
gehe nicht irre, denn ich bin dein Gott, der dich gestärkt hat,
und habe dir geholfen und dich geschützt mit meiner gerechten Rechten.*

Das Thema der Erinnerung bezieht sich aber auch auf die Rückbindung an die Verheißungen gegenüber den Erzeltern („wie er zu *unseren* Vätern/Vorfahren gesprochen hat“, Lk 1,55a) – in denen ja gerade auch Geburtsmotivik eine zentrale Rolle spielt. Schließt Hannas Lied mit einem futurischen (Aus-)Blick auf Gottes „Gesalbten“, betont das *Magnificat* in Retrospektive die heilsgeschichtliche Kontinuität „Abraham und seiner Nachkommenschaft in Ewigkeit“¹¹⁰ (V. 55b) zugesagter¹¹¹ – und erfahrener – Rettung durch Gott.¹¹²

Ähnlich formuliert Zacharias im *Benedictus* mit explizitem Bezug auf Gottes Bundestreue (V. 72f.):

*um Erbarmen (ἔλεος)¹¹³ zu üben mit unseren Vätern/Voreltern (τῶν πατέρων ἡμῶν)
und seines heiligen Bundes zu gedenken (μνησθῆναι),¹¹⁴
des Eides, den er Abraham, unserem Vater, geschworen hat ...¹¹⁵*

Es ist diese Erinnerung, die Zukunft stiftet. Mit den Polen „Abraham“ und der Schlussformel „in Ewigkeit“ (εἰς τὸν αἰῶνα) spannt das *Magnificat* in V. 55b den Bogen von der bisherigen Heilsgeschichte über die erzählte Gegenwart bis in die offene Zukunft.

Die durchgängigen Aorist-Indikative im griechischen Text für Gottes überzeitliches Rettungs- und Befreiungshandeln (die also nicht nur für Gottes Handeln an der Sprecherin in V. 48a.49a und den Rückblick auf die Verheißungen in V. 55a verwendet werden) schlagen eine Brücke von der *erinnerten* biblischen Überlieferung zur *prophetisch vorweggenommenen*

110 Gegenüber der in V. 55a mit dem Verb ἐλάλησεν verbundenen präpositionalen Phrase mit Akkusativ (πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν) zeigt sich in der parallelen grammatikalischen Konstruktion mit Dativ in V. 55b τῷ Ἀβραάμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ (mit der abschließenden Wendung εἰς τὸν αἰῶνα) eine poetische stilistische Variation (siehe MÉNDEZ 2016 [Anm. 52] 568–574). Alternativ könnte das Dativobjekt vom „Erbarmen“ Gottes in V. 54b abhängig sein (dann wäre V. 55a eine Parenthese): siehe dazu neben Ps 97,3 LXX (ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ, s. o.: jedoch von Jakob) und insbesondere Mi 7,20 (LXX: ἔλεον τῷ Ἀβραάμ, „Erbarmen mit Abraham“) auch die parallele, auf David als „Gesalbten“ (χριστός) bezogene, Wendung in 2 Kön 22,51 LXX (= 2 Sam 22,51) par. Ps 17,51 LXX (= 18,51): ποιῶν ἔλεος τῷ χριστῷ αὐτοῦ, τῷ Δαυιδ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ ἕως αἰῶνος.

111 Vgl. Gen 17,7; 22,16f.

112 SELLNER 2007 [Anm. 34], 37, erläutert: „Summarisch sind damit sämtliche das Gedenken Gottes bezeugende Ereignisse der Heilsgeschichte angesprochen. Insofern sie Gott als den zeigen, der stets durch rettendes Eingreifen treu zum Bund mit seinem Volk gestanden hat, kann das im Magnifikat besungene Ereignis harmonisch an diesen Kontext anknüpfen.“

113 Zu Gottes Erbarmen siehe auch gegen Ende Lk 1,78.

114 Zum Gedenken des Bundes vgl. Ex 2,24; 6,5; Lev 26,42.45; 1 Makk 4,10; 2 Makk 1,2; Ps 105,8f.42; 106,45; 111,5; Ez 16,60.

115 Vgl. auch Apg 3,25 sowie den ähnlichen Rekurs auf die Verheißungen an die Vorfahren, namentlich Abraham, in Mi 7,20 (s. o., „wie er geschworen hat unseren Vätern“) oder Ps 105,42 (= 104,42 LXX).

end-gültig einsetzenden Erfüllung der Hoffnungen.¹¹⁶ Auch in Hannas Lied artikulieren sich in feierlicher, indikativischer Gewissheit die Hoffnungen der Entrechteten und Unterdrückten, dass JHWH ihnen zu Gerechtigkeit verhilft. In lukanischer Perspektive ist mit Gottes Heilsinitiative in der Erwählung der Mutter des Messias und dessen Geburt „der Anfang der Herrschaft Gottes [gesetzt], die die Not Israels, die Not der Armen definitiv beendet“¹¹⁷.

3. Schlussbemerkungen

Als politische Theologie schreibt das *Magnificat* die Lieder von Mirjam, Hanna und Judit, welche die hegemonialen Machtordnungen kritisch sichtbar machen, Herrschaftsansprüche relativieren und ihnen mit Rekurs auf Gottes rettende (Gegen-)Macht Widerstand entgegensetzen, im Kontext sozialen, ökonomischen und politischen Drucks durch das oppressive römische Machtsystem fort. In die Reihe der Israel bedrängenden feindlichen Großmächte tritt im lukanischen Kontext Rom. Als Sprecherin, die den Erfahrungen und Hoffnungen der Erniedrigten Stimme verleiht und hier das ihr widerfahrene rettende Eingreifen Gottes als Zeichen für den radikalen Umsturz der sozialen und politischen Verhältnisse in Israel deutet, tritt Maria auf, deren Rezeptionsgeschichte freilich die Figur der Prophetin verblassen ließ.

Noch vor Jesu Antrittsrede in Lk 4,18f. wird in der Ouvertüre, die wichtige Linien der messianischen Bewegung programmatisch vorwegnimmt, bereits den Armen die „frohe Botschaft“, das „Evangelium“, verkündet (vgl. auch 7,22) – aus der Perspektive (gerade) auch von Frauen. Es ist kein Zufall, wenn in der Bibel Frauengestalten das notleidende Gottesvolk repräsentieren und als Sprachrohr für kollektive (im Blick auf Frauen auch sich überschneidende) Gewalt- und Ohnmachtserfahrungen auftreten. Zugleich zeigt sich in biblischen Erzählungen ein Durchbrechen stereotyper Genderkonstruktionen, wenn Frauen an Gottes Rettungsmacht partizipieren. Die frauenzentrierten Erzählungen von Schwangerschaft und Geburt, die den lukanischen Kontext für das hier eingebettete *Magnificat* bilden, weisen in die neue Zukunft der messianischen Heilszeit.

In der Tradition prophetischer Sozialkritik bzw. politischer Anklage entwirft Marias Lied angesichts von vielfältigen Facetten von Gewalt, Unterdrückung und sozio-ökonomischer Ungerechtigkeit sprachmächtige Gegenbilder des Protestes und der Hoffnung – in Erinnerung an die biblische Verheißung einer rettenden Gottheit, die auf die Not der Unterdrückten sieht und ihnen Stärke verleiht, in treuem Erbarmen auf der Seite der Armen und Unterprivilegierten steht und als „Gott der Erniedrigten“ (Jdt 9,11) Machtlosen gegenüber den Machenschaften der Mächtigen zum Recht verhilft, ferner Kriege beendet und sogar den Tod überwindet. Anstatt der Perspektive der „Mächtigen“ kommen die Stimmen der „Schwachen“ und (scheinbar)

116 Als komplexiv-konstatierender Aorist, in Entsprechung zum hebräischen ‚prophetischen Perfekt‘ oder als ingressiver Aorist „im Sinne eines begonnenen Heilsprozesses“ (SELLNER 2007 [Anm. 34], 40); eventuell auch als ‚gnomischer‘ Aorist, der für allgemein gültige Sentenzen verwendet wird.

117 SCHOTTROFF, Luise: Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth, in: Evangelische Theologie 38 (1978) 298–313: 301.

„Ohnmächtigen“ zu Gehör, die der (jeweiligen) Gegenwart mit ihren hierarchischen Machtkonstellationen und daraus resultierenden Problemlagen einen kritischen Spiegel vorhalten. So fordert das Protestlied mit seinen widerständigen Strategien gegenüber herkömmlichen Machtdiskursen die dominierende Ordnung heraus und hat das subversive Potential, Macht- und Herrschaftsstrukturen zu transformieren. Dabei eröffnet die messianische Utopie sozio-ökonomischer Gerechtigkeit und politischer Freiheit einen Hoffnungsraum – etwa, wenn in einer von Barmherzigkeit und Solidarität bestimmten Gemeinschaft, als gelebter Heterotopie oder Kontrastgesellschaft, Gottes tatkräftiges Erbarmen¹¹⁸ Raum erhält. Spiritualisierende oder allegorisierende Lesarten verkürzen dagegen die politische Dimension (die nicht auf einen „staatsfixierten Politikbegriff“ enggeführt werden darf¹¹⁹) des in christlicher Tradition zentralen Textes und berauben ihn seiner systemverändernden Kraft.

Angesichts sich wiederholender geschichtlicher Erfahrungen von Machthabenden, die ihre – politische, ökonomische, soziale, oder auch religiöse – Macht missbrauchen, individuelle oder strukturelle Gewalt üben und die Welt mit Kriegen überziehen, weist der biblische Gegendiskurs darauf hin, dass Macht von Gott verliehen und der verantworteten Ausübung aufgegeben ist, dass Gott aber auch gerade nicht durch die ‚Mächtigen‘ repräsentiert wird, sondern in vielfältigen Unterdrückungssituationen im Kontext von sozialer Ausgrenzung, ökonomischer Ausbeutung, Imperialismus, Kolonialismus und Krieg „auf die Erniedrigung“ der Opfer von Gewalt und Machtmissbrauch „sieht“, die Schreie der Entrechteten und Verzweifelten „hört“ und sich in der Ermächtigung der ‚Schwachen‘ zu handlungsfähigen Subjekten als siegreich erweist. So wirkt die sprachmächtige Botschaft vom Umsturz je nach Standort als beunruhigende Warnung bzw. Aufforderung zu Statusverzicht – oder als Hoffnung schenkende Ermunterung.

Ob die biblischen Überlieferungen als utopische Visionen einer alternativen Welt ihre transformative Kraft für die Zukunft entfalten oder, immunisiert, die bestehenden Herrschaftsverhältnisse stabilisieren, hängt an der spezifischen Rezeption. Aus Maria, der gegen repressive Machtstrukturen protestierenden Prophetin, wurde die demütige, gehorsame „Magd des Herrn“ (die als Vorbild für Frauen propagiert wurde).¹²⁰ Erinnerung – oder das Gegenteil – ist auch politische Praxis. Gerade angesichts von Gegenerfahrungen kann aber die Erinnerung daran, wie sich in der Geschichte immer wieder Gottes rettende Macht erwiesen hat, Zukunft stiften.

118 Auch in Überwindung ethnisch-religiöser Grenzziehungen: vgl. z. B. Lk 10,37.

119 BORMANN 2011 [Anm. 102], 107.

120 In befreiungstheologischen Interpretationen gilt sie demgegenüber als „Erbin und zugleich Erneuerin der Hoffnungen der Armen“, so GEBARA, Ivone / LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara: Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen, Düsseldorf: Patmos 1988 (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Kirche, Sakrament der Befreiung), 10, die in „Maria sowohl eine individuelle Gestalt wie auch zugleich das Symbol des Volkes in Erwartung des Messias“ sehen (75). Für eine alternative Marien-Ikonographie siehe die Graphik von Ben Wildflower zu einem Artikel in der Washington Post vom 20.12.2018 (D. L. Mayfield, „Mary’s ‚Magnificat‘ in the Bible Is Revolutionary: Some Evangelicals Silence Her“): <https://www.washingtonpost.com/religion/2018/12/20/marys-magnificat-bible-is-revolutionary-so-evangelicals-silence-it/> [abgerufen am 15.12.2023].

Literatur

- BORMANN, Lukas:** Befreiung und Rettung. Das Politische in der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2), in: REINMUTH, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart: Kohlhammer 2011 (ReligionsKulturen 9), 98–113.
- BOVON, François:** Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, Zürich/Neukirchen: Benziger Verlag / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989 (EKK III/1).
- CALLAWAY, Mary:** Sing, o Barren One: A Study in Comparative Midrash, Atlanta: Scholars Press 1986 (SBL.DS 91).
- COOK, Joan E.:** Hannah's Desire, God's Design. Early Interpretations of the Story of Hannah, Sheffield: Sheffield Academic Press 1999 (JSOTS 282).
- DIETRICH, Walter:** Samuel. Teilband 1. 1 Sam 1–12, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2011 (BKAT VIII/1).
- EISELE, Wilfried:** Krieg und Frieden. Maria, Elisabet und die vielgepriesenen Frauen Israels (Lk 1,39–45), in: WEIDEMANN, Hans-Ulrich (Hg.): „Der Name der Jungfrau war Maria“ (Lk 1,27). Neue exegetische Perspektiven auf die Mutter Jesu, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2018 (SBS 238), 172–203.
- ETTL, Claudio:** Der Retter ist geboren. Das nichtchristliche Evangelium aus Priene, in: Welt und Umwelt der Bibel 46/4 (2007) 22–23.
- FISCHER, Irmtraud:** Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart: Kohlhammer 2002.
- FISCHER, Irmtraud:** Il contesto canonico del Cantico di Anna e del Magnificat, in: STEFANI, Piero (Hg.): Rileggere Salmi, Cantici, Inni (I libri di Bibbia), Brescia: Morcelliana 2011, 101–127.
- GEBARA, Ivone / LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara:** Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen, Düsseldorf: Patmos 1988 (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Kirche, Sakrament der Befreiung).
- GUSTAFSSON, Daniel:** Aspects of Coherency in Luke's Composite Christology, Tübingen: Mohr Siebeck 2022 (WUNT 2/567).
- HIEKE, Thomas:** Ein Psalm, der von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt: Das Magnificat (Lk 1,46–55) als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk, in: Trierer Theologische Zeitschrift 116 (2007) 1–26.
- HUTZLI, Jürg:** Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1–2 unter Berücksichtigung des Kontextes, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2007 (ATHANT 89).
- JANSSEN, Claudia:** Elisabet und Hanna. Zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz: Grünewald 1998.
- JANSSEN, Claudia:** Maria und Elisabet singen ...: Das Magnificat im Kontext der Begegnung einer alten und einer jungen Frau. Evangelium nach Lukas 1,39–56, in: dies. / WEHN, Beate (Hg.): Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1999, 178–183.
- JANSSEN, Claudia / LAMB, Regene:** Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht, in: SCHOTTROFF, Luise / WACKER, Marie-Theres (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1998, 513–526.
- JANTSCH, Torsten:** Jesus, der Retter. Die Soteriologie des lukanischen Doppelwerks, Tübingen: Mohr Siebeck 2017 (WUNT 381).

- KOWALSKI, Beate:** Das Magnifikat (Lk 1,46b–55) als Lesehilfe im Lukasevangelium, in: *Theologie und Glaube* 89 (1999) 41–58.
- KRAUS, Wolfgang / KARRER, Martin (Hg.):** Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2009.
- LOHFINK, Norbert:** Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1990 (SBS 143).
- MÉNDEZ, Hugo:** Semitic Poetic Techniques in the Magnificat: Luke 1:46–47, 55, in: *Journal of Biblical Literature* 135 (2016) 557–574.
- MICHEL, Otto:** Art. $\mu\mu\eta\nu\iota\sigma\kappa\omega\mu\alpha\iota$, in: *ThWNT IV* (Sonderausgabe 2019), 678–682.
- MITTMANN-RICHERT, Ulrike:** Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias, Tübingen: Mohr 1996 (WUNT 2/90).
- RADL, Walter:** Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2, Freiburg i. Br.: Herder 1996 (HBS 7).
- RAKEL, Claudia:** Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-inter-textuelle Lektüre, Berlin: de Gruyter 2003 (BZAW 334).
- REID, Barbara E. / MATTHEWS, Shelly:** Luke 1–9, hg. v. Amy-Jill LEVINE, Collegeville/MN: Liturgical Press 2021 (Wisdom Commentary 43A).
- RUSAM, Dietrich:** Das Alte Testament bei Lukas, Berlin: de Gruyter 2003 (BZNW 112).
- SCHABERG, Jane:** The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives, Sheffield: Sheffield Academic Press 1995 (Erstausgabe San Francisco: Harper & Row 1987; anlässlich des 20-jährigen Bestehens erweiterte Neuauflage bei Sheffield Phoenix Press 2006).
- SCHIFFNER, Kerstin:** Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre, Stuttgart: Kohlhammer 2008 (BWANT 172).
- SCHMITZ, Barbara:** Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit, Freiburg i. Br.: Herder 2004 (HBS 40).
- SCHOTTROFF, Luise:** Das Magnificat und die älteste Tradition über Jesus von Nazareth, in: *Evangelische Theologie* 38 (1978) 298–313.
- SCHOTTROFF, Willy:** Der Lobgesang der Hanna, in: SCHOTTROFF, Luise / THIELE, Johannes (Hg.): *Gotteslehrerinnen*, Stuttgart: Kreuz-Verlag 1989, 24–35.
- SCHREIBER, Stefan:** Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 110/2 (2019) 146–185.
- SCHREIBER, Stefan:** Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009 (NTOA/StUNT 82).
- SELLNER, Hans Jörg:** Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks, Berlin/New York: de Gruyter 2007 (BZNW 152).
- STEGEMANN, Ekkehard / STEGEMANN, Wolfgang:** Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart: Kohlhammer 1995.
- TASCHL-ERBER, Andrea:** Subversive Erinnerung. Feministisch-kritische Lektüre von Mt 1–2 und Lk 1–2, in: CLIVAZ, Claire, u. a. (Hg.): *Infancy Gospels. Stories and Identities*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (WUNT 281), 231–256.

- TASCHL-ERBER, Andrea:** Rettungsgeschichten und subversive Frauenpower. Eine intertextuelle Lektüre von Lk 1 vor dem Hintergrund ersttestamentlicher Frauentraditionen, in: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 38 (2013) 97–145.
- TASCHL-ERBER, Andrea:** Die Macht der Ohnmächtigen. Eine biblisch-theologische Spurensuche, in: Limina – Grazer theologische Perspektiven 1/1 (2018) 68–91.
- WOLTER, Michael:** Das Lukasevangelium, Tübingen: Mohr Siebeck 2008 (HNT 5).
- WYLER, Bea:** Mary's Call, in: BRENNER, Athalya (Hg.): A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996 (The Feminist Companion to the Bible 10), 136–148.