

Das Magnificat, seine Spiritualität und Theologie*

Rudolf Schnackenburg, Würzburg

Das Magnificat, der Lobgesang Marias für die ihr zuteilgewordene einzigartige Würde, die Mutter des Messias zu sein, enthüllt nicht wenig von ihrem geistigen und geistlichen Profil und ist uns im Rahmen der lukanischen Kindheitsgeschichte zugleich ein Zeugnis des jungen Christentums für seine Einschätzung der Gottesmutter. Denn bei aller Wahrscheinlichkeit, daß die Gedanken Marias zuverlässig ausgedrückt sind, müssen wir bedenken, daß der Hymnus keine wörtliche Wiedergabe des aus der Jungfrau hervorbrechenden Jubels sein muß, sondern nach der damaligen Art sinngemäß die Gedanken Marias festhält, überlegt in die Darstellung eingefügt ist und so auch die theologische Anschauung des Verfassers der Kindheitsgeschichte beleuchtet¹. Deswegen wollen wir beides betrachten: die Spiritualität, die in den Worten des Magnificat selbst liegt, und die Theologie, die mit dem Magnificat als Bestandteil der Kindheitsgeschichte verbunden ist.

Bei der seit dem Ausgang des vorigen Jahrhunderts bis heute immer wieder verfochtenen Ansicht, das Magnificat sei ursprünglich gar nicht ein Loblied Marias, sondern Elisabeths², halten wir uns nicht auf, da gute Gründe für die Zuweisung an die Jungfrau von Nazareth sprechen³. Wohl

* Nach einem Vortrag; für den Druck überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

¹ Früher nahm man bisweilen an (vgl. A. Harnack, nächste Anm.), daß nach den erkennbaren Stilmerkmalen Lukas selbst das Magnificat gestaltet habe; doch da das Lied fast nur eine Zusammenstellung von Schriftstellen ist (gut zu überschauen bei E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, Tübingen ²1929, 18 f.) bleibt es genauso gut möglich, daß Lukas es schon aus seiner Quelle übernommen hat, und dies ist jetzt die herrschende Ansicht. Aber auch dann handelt es sich nur um eine sinngetreue, zeitig in der Urkirche geprägte Wiedergabe.

² Die Ansicht wurde schon vereinzelt in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts vertreten, erlangte aber besondere Zugkraft durch den Akademievortrag A. Harnacks, *Das Magnificat Elisabet (Luk 1, 46–55) nebst einigen Bemerkungen zu Luk 1 und 2:* Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 27 (1900), 538–556, abgedruckt in: *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der alten Kirche I*, Berlin und Leipzig 1931, 62–85. In der kritischen Forschung weithin angenommen, wird sie z. B. in den Kommentaren von E. Klostermann (oben Anm. 1) und J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, London 1930 u. ö., 22 f., festgehalten, zuletzt von J. G. Davies, *The ascription of the Magnificat to Mary: Journal of Theol. Studies* 15 (1964), 307 f. Doch rücken die neueren prot. Kommentare immer mehr von ihr ab, vgl. N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, London/Edinburg 1950 u. ö., 87 f.; K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (NT Deutsch 3), Göttingen ²1962, 31 f.; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961 (²1963), 63 f.

³ Die Gründe für die in fast allen Handschriften (außer einigen altlateinischen und bei

aber ist nach literarkritischen Gründen, der schlechten Einpassung in den jetzigen Zusammenhang⁴, zu erwägen, ob der Hymnus ursprünglich nicht für sich überliefert worden war und erst durch den Verfasser der (ursprünglich hebräischen?) Kindheitsgeschichte, also schon vor Lukas, an der heutigen Stelle eingeschoben wurde⁵. Paul Gaechter vermutet nach dem literarischen Typus, nach anderen Liedern von Müttern nach ihrer ersten Geburt, daß Maria erst nach der Geburt ihres Sohnes dieses Danklied sang, etwa anlässlich eines zweiten Besuchs bei ihrer Verwandten Elisabeth⁶. Auch diese Annahme ist weder nötig noch naheliegend; genug, daß wir der alten Überlieferung, Maria habe einmal einen solchen Lobgesang in der dankbaren Freude ihres Herzens angestimmt, trauen dürfen. Wie häufig in der Überlieferung der Evangelien zu beobachten ist, kam es der Urkirche nicht auf die Situation, sondern auf die Worte selbst an.

Man hat auch die fehlende Originalität des Magnificat bemängelt, da es nur eine Anhäufung verschiedener Schriftstellen, eine Aneinanderreihung alttestamentlicher Gedanken sei. Aber diese mosaikartige Zusammenfassung von Schriftworten ergibt doch ein originelles Ganzes, da es ein einzigartiges Geschehen, die Erwählung Marias zur Mutter des Messias, preist und harmonisch darauf abgestellt ist. Es ist nichts Auffälliges, wenn ein frommes jüdisches Mädchen, das tief in den religiösen Vorstellungen ihres Volkes verwurzelt ist, ihrem Dank mit Worten der Schrift Ausdruck verleiht. Wichtiger als kritische Skepsis gegenüber dem Lied der Jungfrau von Nazareth ist es, nach dem Aufbau und Sinngehalt des Magnificat zu fragen. Für den Aufbau ist eine Strophengliederung, wie sie etwa F. Zorell und nach ihm P. Gaechter versucht haben⁷, möglich, aber

einigen Kirchenvätern) bezeugte Zuweisung des Magnificat an Maria siehe u. a. bei P. Ladeuze, *De l'origine du Magnificat et son attribution dans le troisième Evangile à Marie ou à Elisabeth*: Rev. d'Historie ecclés. 4 (1903), 623–644; Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas*, Leipzig 1913, 745–751; Wirtz, *Das Magnificat unter exegetischen, textkritischen, dogmatischen und ästhetischen Gesichtspunkten*: Pastor bonus 29 (1917), 289–301; 345 bis 353; L. Pirot in Dict. de la Bible, Suppl. II, 1269–1273; J. Schmid, *Das Evangelium nach Lukas*, Regensburg ²1955, 53 f.

⁴ Auffällig ist vor allem V. 56, wo es heißt, daß „Maria“ bei „ihr“ blieb, obwohl man nach dem Lied im Munde Marias erwarten müßte „sie blieb bei Elisabeth“; vgl. dazu aber J. Schmid z. St.

⁵ Ähnliches gilt für den zweiten Hymnus, das „Benedictus“ (Lk 1, 68–79), wie überhaupt beide Lieder formkritisch und traditionsgeschichtlich im Zusammenhang zu sehen sind. Zum Benedictus vgl. J. Gnilka, *Der Hymnus des Zacharias*: Bibl. Zeitschr. 6 (1962), 215 bis 238 (mit Lit.). Unwahrscheinlich ist die Annahme P. Winters, daß beide Lieder ursprünglich „makkabäische Psalmen“ waren: Bull. of J. Ryland's Library 37 (1954), 328 bis 347; sie dürften von vornherein christlichen Ursprungs sein, wenn auch von Gläubigen geprägt, die in Berührung mit bestimmten jüdischen Kreisen standen.

⁶ *Maria im Erdenleben*, Innsbruck ²1954, 133.

⁷ F. X. Zorell, *Das Magnificat ein Kunstwerk hebräischer oder aramäischer Poesie?*: Zeitschr. für Kath. Theologie 29 (1905), 754–758; ders., *Magnificat: Verbum Domini* 2 (1922), 194–198; P. Gaechter, a. a. O., 128 f., (nimmt nach der Einleitung V. 46 f. drei

auch wieder nicht nötig. Der Gedankenaufbau ist klar: Nach dem Lobpreis Gottes des Erretters nennt Maria den Grund ihres jubelnden Dankes, ihre Erhebung aus der Niedrigkeit und ihre Auszeichnung vor allen Frauen (1. Strophe), preist dann Gottes überwältigendes und unbegreifliches Heils-handeln (2. Strophe) und wendet schließlich den Blick auf die Heilsgeschichte, die nun ihren Höhepunkt, die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißenungen erreicht (3. Strophe). Schauen wir näher zu und betrachten wir dabei Marias geistige und religiöse Haltung!

I. Die Spiritualität des Magnificat

„Hoch preist meine Seele den Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Retter“, so lautet der Eingang des Liedes. Das persönliche Dankgebet gehört zur alten Tradition israelitischer Frömmigkeit und zu den festen Formen unter den Gattungen der Psalmen⁸. Das Lied der Anna, der Mutter Samuels, das die größte Ähnlichkeit mit dem Magnificat aufweist und vielleicht sein unmittelbares Vorbild war, beginnt ähnlich: „Auf-jubelt mein Herz im Herrn, über groß ist im Herrn mein Glück“ (1 Sam 2, 1). Ein typisches Danklied für die Rettung aus Todesnot ist etwa Ps 30: „Ich will dich preisen, Herr, denn du hast mir herausgeholfen und meinen Feinden nicht gestattet, sich über mich zu freuen“. Dann schildert der Sänger seine Not, sein Ruf zu Gott und seine Errettung und schließt: „Singen soll dir meine Seele und nicht schweigen; Herr, mein Gott, ich will dir ewig danken“. Und noch ein Beispiel aus den Hodajoth, den Lobliedern von Qumran, die in der gleichen Tradition stehen: „Gepriesen seist du, Herr! Denn du hast nicht verlassen die Waise und den Geringen nicht verachtet. Denn deine Macht ist unerforschlich und deine Herrlichkeit ohne Maß . . .“ (1 QH 5, 20). Es ist die tiefe Erfahrung und Überzeugung eines gläubigen und frommen Herzens, daß alles Glück und Heil, alle Bergung und Rettung von Gott kommen und ihm daher alles Lob und alle Ehre gebühren; es ist die theozentrische Haltung des gottsuchenden und mit Gott verbundenen Menschen.

Darum verbindet sich der Jubel über die erfahrene Erwählung und Be-glückung mit tiefer Demut. Im Folgenden (1. Strophe) gibt Maria beidem beredten Ausdruck. „Denn er hat angesehen die Niedrigkeit seiner Magd. Denn siehe, von nun an werden mich seligpreisen alle Geschlechter. Großes hat an mir getan der Mächtige, und heilig ist sein Name. Sein Erbarmen

Strophen von ungleicher Länge an: V. 48–50; V. 51–53; V. 54–55; vgl. die Auslegung 142–154.

⁸ Vgl. H. Gunkel (zu Ende geführt v. J. Begrich), *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933, 265–292; zu neueren Arbeiten vgl. J. J. Stamm, in: Theol. Rundschau 23 (1955), 35–40.

waltet von Geschlecht zu Geschlecht für jene, die ihn fürchten“. In einem Danklied wird auch stets der Anlaß zum Gottespreis angegeben, sei es die Rettung aus Krankheit und Todesnot, sei es die Befreiung von Feinden, Lästerern und Verfolgern oder der Erweis der Unschuld bei falscher Verdächtigung. So auch hier bei Maria. Gerade diese Strophe spricht stärkstens dafür, das Lied der Jungfrau von Nazareth und niemand anders zuzuschreiben. Denn auch gegenüber dem Verkündigungsendel bezeichnet sich Maria als die „Magd des Herrn“ (Lk 1,38)⁹, und der Grund dafür, daß sie alle Geschlechter seligpreisen werden, muß eine ganz besondere auszeichnende Tatsache sein. Wir wissen es: es ist ihre Berufung zur Mutter des Messias, zur Gottesmutter. Bezeichnenderweise findet sich gerade zu diesem Satz keine wirkliche Parallelie im Alten Testament; entfernt kann man an Gen 30,13 erinnern, wo Lea spricht, nachdem ihre Magd Silpa dem Jakob einen Sohn geboren hat: „O ich Glückselige, denn die Töchter werden mich seligpreisen“. Aber „alle Geschlechter“ im Worte Marias bedeutet viel mehr: Sie wird einem Kind das Leben schenken, das ihr selbst eine einzigartige Stellung unter allen Geschlechtern zuweist. Das ist eine deutliche Anspielung auf den Messias, auf jenes wunderbare Kind, von dem ihr der Engel gesagt hatte: „Er wird groß sein und Sohn des Höchsten heißen, er wird herrschen über das Haus Jakob in Ewigkeit, und seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ (1,32 f.). Von der falschen Demut, daß sie ihre Auszeichnung nicht erwähnen dürfte, ist Maria frei; all ihr Ruhm fällt ja Gott zu, und als Tochter ihres Volkes weiß sie sich zum Höchsten berufen, was sich ein Mädchen in Israel erhoffen konnte.

Der Ausdruck ταπείωσις („Niedrigkeit“) verlangt noch besondere Aufmerksamkeit; er ist die Übersetzung des hebräischen ḥonī = Elend, Leid, Knechtschaft, bezeichnet also eine konkrete Notlage. Darum meint P. Gaechter, Maria sei durch die Geburt ihres Kindes wirklich aus einer äußeren drückenden Lage befreit worden, und er vermutet, Maria habe von den Klatschbasen in Nazareth, etwa am Wasserbrunnen, viel zu leiden gehabt. Ihre Zurückhaltung habe deren Vorwürfe herausgefordert, und man habe ihrem stillen Wesen üble Motive unterschoben; sie dünke sich als Davididin etwas Besseres denn die anderen, wähne wohl gar, Messiasmutter zu werden, und ähnliches¹⁰. Das ist etwas viel Phantasie und Psychologie. Gewiß wird man die „Niedrigkeit“ der Magd des Herrn nicht

⁹ Man kann schwerlich mit J. G. Davies, a. a. O. (siehe Anm. 2), so argumentieren, daß das ursprünglich Elisabeth zugehörige Lied auf Grund der Selbstbezeichnung Marias in Lk 1,38 dann dieser in den Mund gelegt wurde. Treffend bemerkt K. H. Rengstorff, a. a. O. (Anm. 2), 31: „Insofern ist das Magnificat an seinem Orte nichts anderes als eine nähere Ausführung über Marias Bekenntnis ‚Siehe, ich bin die Magd des Herrn‘ (1,38) durch sie selbst, und insofern ist es auch nur in ihrem Munde überhaupt möglich.“

¹⁰ A. a. O., 145 f.

einfach als „Demut“ verstehen dürfen, sondern die äußere Lage mitberücksichtigen müssen. Den besten Kommentar erhalten wir aber durch Maria selbst im weiteren Verlauf ihres Dankliedes; denn die gleiche Vokabel, nur als Adjektiv, steht dann in dem Vers: „Mächtige stürzt er vom Thron und erhöht Niedrige“. Maria gehörte zu den unteren Volkschichten, zu den Niedrigen und Einflußlosen, auch wenn sie mit einem Davididen verlobt war und vielleicht selbst aus dem königlichen Geschlecht stammte. Gott aber schaut nicht auf das Äußere, sondern auf das Herz, und er hat sich diese einfache Jungfrau zu dem höchsten Beruf erwählt, der Welt den Retter zu schenken. Eben dies, das gnädig-gütige Herabblitzen und Erwählen Gottes preist Maria, und sie zeigt damit, daß sie zu bestimmten Kreisen im Volke gehörte, die arm und fromm, in heißer messianischer Erwartung, im völligen Vertrauen zu Gott und seiner Barmherzigkeit lebten. Wir können kurz sagen: sie gehörte zu denen, bei denen eine innerliche „Armenfrömmigkeit“ gepflegt wurde.

Auf diese Geisteshaltung der „Armen in Israel“ ist man durch die Entdeckung der Qumrantexte erneut und stärker aufmerksam geworden. Dahinter steht eine ganze Geschichte einer besonderen Schätzung der „Armut“: diese bezieht sich nicht zuerst auf die ökonomischen Verhältnisse, die sich wandelten, sondern drückt eher die menschliche Hilflosigkeit aus¹¹. Aber in der irdischen Not vertrauten diese „Armen“ um so stärker auf Gottes Macht und Hilfe, ja ihre Haltung wurde ein Typus für das gläubige Verhalten des Menschen in seiner Existenz vor Gott. Von sich selbst kann der Mensch nichts erwarten, aber alles von Gott und seiner Gnade.

Die wechselreiche Geschichte der „Armen in Israel“ und ihrer Frömmigkeit ist wiederholt nachgezeichnet worden¹². Nicht auf die konkreten Gruppen kommt es an, die sich jeweils dazu zählten, sondern auf die ihnen gemeinsame Haltung, daß sie all ihr Recht und Heil von Gott erwarteten. Die letzte Antwort brachte diesen Menschen mit ihrer Erlösungssehnsucht Jesus, der gerade solche Menschen in den „Seligpreisungen“ angesprochen haben dürfte¹³. Die Qumran-Essener verstanden sich als die „Armen“

¹¹ Das Hebräische hat mehrere Ausdrücke für „arm“; die hier in Frage kommenden Äquivalente 'anî und 'anāw stehen im Alten Testament primär nicht im Gegensatz zu „reich“, sondern zu „höherstehend“; vgl. E. Bammel im Theol. Wörterbuch zum NT VI, 888. Der „Arme“ wurde oft von den Gewalthabern bedrückt und suchte sein Recht bei Gott.

¹² Vgl. u. a. H. Birkeland, *'Anî und 'Anāw in den Psalmen*, Oslo 1933; J. van der Ploeg, *Les pauvres d'Israël et leur piété*: Oudt. Stud. 7 (1950), 236–270; A. Gelin, *Die Armen – sein Volk*, Mainz 1957; E. Bammel, in: ThWNT VI, 889–899; J. G. Gourbillon, *Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament*, Düsseldorf 1961; E. Neuhausler, *Anspruch und Antwort Gottes*, Düsseldorf 1962, 147–156.

¹³ Vgl. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg ²1956, 75–84; J. Dupont, *Les Béatitudes I*, Brügge/Löwen ²1958, bes. 209–217; 291–298; E. Neuhausler, a. a. O., 141–169.

und „Demütigen“, bedrängt, zeitweilig verfolgt, und doch als das wahre Israel, der heilige Rest, den Gott zum Werkzeug seiner Heilspläne berufen hat. In der Kriegsrolle heißt es: „Du hast verkündigt die Zeiten der Kriege deiner Hände... die Scharen Belials zu fällen, die sieben nichtigen Völker durch die Armen deiner Erlösung“ (1 QM 11,8). In einer Auslegung von Ps 37 heißt es zu V. 11 („Aber die Demütigen werden das Land gewinnen“): „Seine Deutung bezieht sich auf die Gemeinde der Armen, die die Zeit der Entzagung angenommen haben, und die gerettet werden aus allen Fallen Belials“ (4 QpPs 37: II, 9 ff.); ähnlich V. 22: („Denn [seine] Gesegneten [werden] das Land besitzen“): „Seine Deutung geht auf die Gemeinde der Armen“ (ebd. III, 9 f.). Wenn auch die Unterschiede in der Einstellung und den Motiven der Qumranleute gegenüber der Haltung Jesu nicht zu übersehen sind, so hat doch Jesus in den Seligpreisungen ebenfalls solche „Armen“ und „Demütigen“, Gedrückten und Trauernden angeredet, und in Mt 5,5 wird sogar der gleiche Psalmvers Ps 37,11 zitiert. Gewiß war die Erlösung, die er ankündigte und brachte, anders, als sie sich die Gemeinde von Qumran dachte, universal und ohne Rache gedanken; aber eine ähnliche Erlösungssehnsucht setzte auch er voraus. In einfachen, sich ihrer menschlichen Niedrigkeit und Hilflosigkeit bewußten, doch um so mehr nach Gott und seinem Heil verlangenden, für seinen Anruf geöffneten Menschen sah Jesus diejenigen, denen Gott sein Reich schenken wollte. Auch Maria gehörte offenbar zu solchen, das messianische Heil erwartenden „Armen“, und das Magnificat ist ein Ausdruck der in jenen Kreisen lebendigen Frömmigkeit. Nicht eingeengt und abgesondert wie die Qumranleute, lebten diese Menschen in heißer Sehnsucht nach dem Messias, in lauterer Gesinnung und Empfänglichkeit für Gottes eschatologisches Heil. Einige von ihnen spielen in der lukanischen Kindheitsgeschichte eine Rolle: Zacharias (vgl. seinen Lobgesang Lk 1,68–79) und Elisabeth, der greise Simeon (vgl. 2,29–32), die „Prophetin“ Anna (2,36 ff.), und der Verfasser der Kindheitsgeschichte, vielleicht selbst jenen Kreisen nahestehend, wird ihre Gedanken zutreffend wiedergegeben haben.

„Großes hat an mir getan der Mächtige, und heilig ist sein Name.“ Jetzt wird es noch deutlicher, daß Maria an ein besonderes Geschehen denkt, etwas Großes, das Gott an ihr gewirkt hat. Freilich nennt sie Empfängnis und Geburt des göttlichen Kindes nicht unmittelbar; es ist wie eine Scheu, vom heiligen Geheimnis noch deutlicher zu sprechen. Aber wieder erinnert der Ausdruck „der Mächtige“ an das Gespräch Marias mit dem Engel. Auf ihre Frage hatte er geantwortet: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich“, und darin steckt im Griechischen die gleiche Wurzel wie in „der Mächtige“. Gott vermag auch das menschlich Unmögliche und Unbegreifliche zu voll-

bringen. Diesen Glauben hatte Maria schon durch ihre Zustimmung und ihren Gehorsam gegenüber dem göttlichen Auftrag bekundet, und ihm verleiht sie auch jetzt Ausdruck. „Heilig ist sein Name“, fügt sie hinzu, gleichsam erschauernd vor Gottes Andersartigkeit und Größe. Sie ist einer der Menschen, die ganz aus heiliger Furcht und Ehrfurcht vor Gott leben. Solche Menschen gab es in ihrem Volk durch alle Geschlechter, und sie hatten alle auch die Barmherzigkeit Gottes erfahren. „Seine Barmherzigkeit waltet von Geschlecht zu Geschlecht für die, die ihn fürchten“.

So sind wir auf die nächste Strophe vorbereitet, in der jener Glaube an Gottes allem menschlichen Trachten und Sinnen überlegene und unbegreifliche Handeln in eindrucksvollen Sätzen hervorbricht: „Er übt Macht mit seinem Arme, zerstreut, die hochfahrend sind in ihres Herzens Sinnen. Die Mächtigen stürzt er vom Throne und erhöht die Niedrigen. Hungernde erfüllt er mit Gütern, und Reiche läßt er leer ausgehen“. Diese Sätze haben wieder ihre nächste Parallele im Gesang Annas, die Gott von der Not und Schande ihrer Unfruchtbarkeit erlöst und mit dem heiß-ersehnten Sohn beschenkt hatte¹⁴. „Zerbrochen wird der Bogen der Starken, doch mit Kraft gürten sich die Schwachen. Satte müssen sich um Brot verdingen, Hungernde werden gesättigt . . . Der Herr ist es, der tötet und wieder ins Leben ruft, der ins Totenreich führt und wieder heraufbringt. Der Herr läßt verarmen und macht reich, er erniedrigt und erhöht. Er hebt den Schwachen aus dem Staube, aus dem Schmutz erhebt er den Armen, neben Fürsten läßt er ihn sitzen und weist ihm den Ehrenplatz an“ (1 Sam 2, 4–8). Die gleiche Erfahrung klingt immer wieder in den alttestamentlichen und jüdischen Dankliedern an. Gott ist mächtiger als der Mensch, Er ist der allzeit Größere und Weisere. Von dieser Urerfahrung lebt der religiöse Glaube. Auch Jesus fordert einen „bergeversetzenden“ Glauben, der das menschlich Unmögliche durch Gottes Macht für erreichbar hält (Mk 11, 22 f.; vgl. Mt 17, 20; 21, 21; Lk 17, 6). Paulus führt das Beispiel Abrahams an, der wider alle Hoffnung und doch auf Grund von Hoffnung, nämlich alleinigen Vertrauens auf Gott glaubt, daß ihm Gott trotz seines hohen Alters noch den verheißenen Segenserben schenken werde. Denn Gott ist es, der „die Toten lebendig macht und das Nichtseiende zum Sein ruft“ (Röm 4, 17). Gleicher Art ist für ihn der Christusglaube, da er ja auf der Überzeugung steht, daß Gott den gekreuzigten Jesus von den Toten auferweckt hat (Röm 4, 24). Nichts anderes aber bekundet auch Maria in ihrem Preis des paradoxen Handelns Gottes, der die Hochmüti-

¹⁴ Das ist aber kein Grund (wie immer wieder behauptet wird), das Magnificat Elisabeth zuzusprechen, die sich in einer ähnlichen Lage wie die Mutter Samuels befand. Anna hat ihre konkrete Situation überschritten und preist das paradoxe, die menschlichen Verhältnisse umkehrende Handeln Gottes. Solche Gedanken klingen in der biblischen Frömmigkeit öfter an, z. B. auch im Lobgesang des Moses (Dt 32, 39) und des Tobias (Tob 13, 1 f.).

gen demütigt und die Niedrigen erhöht, die Hungernden sättigt und die Reichen und Satten leer ausgehen läßt. Zugleich ist das wieder ein Ausdruck jener Armenfrömmigkeit, die wir schon betrachtet haben. Die drei in Kontrasten geschilderten Bilder von den hochfahrenden Großen, den Mächtigen und Reichen, denen Gott seine überlegene Macht beweist, erwachsen bei Maria nicht aus einem menschlichen Ressentiment, sondern aus dem gläubigen Begreifen und Bewundern der Größe Gottes. So erstaunlich, so ganz anders, als man es erwarten sollte, handelt Gott immer wieder; darin erkennt der gottesfürchtige Mensch den Arm Gottes und erfährt er sein Eingreifen zum Schutz der Niedrigen und Armen. Das ist der gerechte und treue Gott Israels, der seine Bundesverheißenungen wahr macht und zum Anwalt der Bedrückten und Schwachen wird.

So stellt Maria schließlich in der letzten Strophe das unbegreifliche und beglückende Handeln Gottes, das sie erfahren hat, in die Linie der Heilsgeschichte. Sie weiß sich als Glied des Heilsvolkes Israel, das im Buch Isaia als Gottes erwählter „Knecht“ angesprochen wird: „Du aber, Israel, mein Knecht, du, Jakob, den ich erkoren, Sprößling Abrahams, meines Freundes, du, den ich holte von den Enden der Erde, den ich rief aus ihrem äußersten Winkel. Ich sagte zu dir: ‚Du bist mein Knecht, dich hab ich erwählt und niemals verworfen‘...“ (Is 41, 8 f.). Diese Trost- und Heilspredigt sieht Maria jetzt bestätigt und erfüllt: „Er hat sich angenommen Israels, seines Knechtes, eingedenk seines Erbarmens, wie er gesprochen hat zu Abraham und seiner Nachkommenschaft auf ewig“. Das „Sprechen“ Gottes zu Abraham war ein Versprechen göttlichen Heils und Segens, die Grundlage des Gottesbundes mit Israel. Das Volk hat zwar diesen Bund immer wieder gebrochen, aber Gott hat sich seiner in großem Erbarmen wieder angenommen, wie es bei Deutero-Isaias wiederholt anklingt: „Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir. Schau nicht angstvoll umher, denn ich bin dein Gott“ (Is 41, 10). „Ich verließ dich nur eine kurze Zeit, doch mit großem Erbarmen führ ich dich heim...“ (Is 54, 7). Die Verheißenungen Gottes aber sollten sich schließlich in der Sendung seines Messias erfüllen. So bricht auch in dieser Strophe die Überzeugung Marias durch, daß sie der Welt den Erlöser schenken soll. Aber ganz in der Denkungsart ihres Volkes sieht sie den Messias als die Erfüllung der göttlichen Verheißenungen an, als den Höhepunkt der Heilsgeschichte. Wenn sie selbst Gottes erlesenes Werkzeug dafür geworden ist, so ist das nur ein Grund für sie, den treuen Gott Israels, den Herrn der Geschichte, der Gedanken des Heiles sinnt und zur rechten Zeit verwirklicht, zu rühmen. Auch diese letzte Strophe wird so zu einem herrlichen Preis Gottes, vollendet den Dank, mit dem das Lied begonnen hatte, im Blick auf Gottes ganzes Wirken in der Geschichte und schließt so den Hymnus würdig ab.

Im ganzen erkennen wir, wie stark Maria in der Frömmigkeit ihres Volkes, in den Gedanken der Heiligen Schrift verwurzelt ist und wie sie diese Gedankenwelt in sich aufgenommen und zu einem persönlichen Besitz für sich gemacht hat. Sie ist ein Kind ihres Volkes, des Gottesvolkes, edelste Vertreterin biblischer Frömmigkeit, die auf der geschichtlichen, persönlichen Offenbarung Gottes beruht. Dieser einfache, stille und meditative Mensch hat den Kern der alttestamentlichen Gottesoffenbarung erfaßt und ist nun von der Tatsache überwältigt, daß sie, die niedrige, demütige Magd des Herrn zum Größten erwählt ist, was Gott einem Menschen gewähren kann. Gewiß hat sie noch nicht die Tragweite ihrer Erwählung erfaßt, fehlen doch in ihrem Danklied noch alle tieferen christlichen Überlegungen über die Größe und Würde des Messias, des Gottessohnes. Aber gerade in der Bindung an die Denkungsart ihres Volkes wirkt das Magnificat der Jungfrau von Nazareth echt und überzeugend. Nach ihrem Fassungsvermögen bedenkt und begreift sie die Wege Gottes und formt in einer Stunde, da ihr die Größe ihrer Berufung bewußt wird, ihre Gedanken mit biblischen Worten zu einem herrlichen Lobpreis Gottes. Mag der Verfasser der Kindheitsgeschichte das Lied mitgeformt haben, dann doch aus guter Kenntnis der Spiritualität jener Kreise, zu denen Maria gehörte. Zugleich aber wollte er mit jener Seligpreisung der Messiasmutter beginnen, von der Maria selbst in ihrem Danklied gesprochen hatte.

II. Theologie des Magnificat

Mit der Aufnahme des Magnificat in die Kindheitsgeschichte und seiner Einfügung an die jetzige Stelle hat der Verfasser oder Bearbeiter auch bestimmte theologische Gedanken zum Ausdruck gebracht, die von der Urkirche akzeptiert wurden und somit älteste marianische Theologie darstellen. Erst in neuerer Zeit hat man sich mit dieser durch die Rahmenerzählung gegebenen Theologie stärker beschäftigt; auf katholischer Seite besitzen wir dazu das anregende, wenn auch in manchem diskutabile Werk von R. Laurentin¹⁵. Wir wollen versuchen, nach dem Kontext, seiner Anordnung und seinen Grundgedanken, jenen Intentionen des Verfassers nachzugehen, dabei aber das Sichere von bloßen Vermutungen zu scheiden.

1. Die Begegnung der beiden Mütter

Es ist schon lange erkannt, daß die lukanische Kindheitsgeschichte in einem bemerkenswerten parallelen und verschrankten Aufbau die Vorgeschichte Johannes' des Täufers und die Jesu miteinander verbindet. Manche For-

¹⁵ *Structure et Théologie de Luc I-II*, Paris 1957.

scher vermuten als erste Quelle Überlieferungen über die Jugend des Täufers, die aus täuferischen Kreisen stammten, also von Anhängern des Johannes, die ihren Meister und nicht Jesus als den Messias verehrten¹⁶. Jene Traditionen seien von christlichen Kreisen aufgenommen, christlich interpretiert und in den Dienst der Jesusüberlieferung gestellt worden. Ohne auf dieses Problem einzugehen, brauchen wir nicht daran zu zweifeln, daß für die Vorgeschichte Jesu auch zuverlässige Informationen über die Ankündigung seiner Geburt, über seine Mutter und die Ereignisse bei und nach der Geburt zur Verfügung standen. Tatsache aber ist, daß der Verfasser der Kindheitsgeschichte die ähnlichen, vergleichbaren Ereignisse vor und bei der Geburt des späteren großen Täufers zum Ausgangspunkt und zur Folie seiner Darstellung der Frühgeschichte Jesu genommen hat.

Rufen wir uns den klaren Aufbau in Erinnerung: Ankündigung der Geburt Johannes' des Täufers (1, 5–25), Ankündigung der Geburt Jesu (1, 26 bis 38), Besuch Marias bei Elisabeth (1, 39–56), die Geburt des Johannes 1, 57–80), die Geburt Jesu (2, 1–20), schließlich zwei bedeutsame Geschichten aus der Kindheit Jesu: Beschneidung und Darstellung im Tempel (2, 21–40) sowie der zwölfjährige Jesus im Heiligtum von Jerusalem (2, 41–52). Deutlich erkennen wir die jeweilige Steigerung in der Darstellung von Johannes zu Jesus hin. Bedeutsam ist auch, daß der Bericht im Tempel beginnt und mit einer vielsagenden Szene im Tempel endet. Die oben charakterisierten Kreise, die von der „Armenfrömmigkeit“ besetzt und von starker messianischer Erwartung ergriffen waren, fühlten sich auch dem Tempel in Jerusalem verbunden und pflegten – im Unterschied zur Qumrangemeinde – auch eine „Tempelfrömmigkeit“, wie sie im damaligen Judentum in Blüte stand¹⁷. Der Zachariassohn wuchs in einer priesterlichen Familie auf, die dem offiziellen Tempelkult in Jerusalem verpflichtet war und ihm nicht ablehnend wie die sadokitischen Priester von Qumran gegenüberstand¹⁸. Maria war den Eltern des späteren Täu-

¹⁶ Nach einigen Vorgängern u. a. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* 4 f.; G. Erdmann, *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge*, Göttingen 1932, 7–53, bes. 10 f., 34–42; M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippekind*, in: *Botschaft und Geschichte I*, Tübingen 1961, 120 f.; P. Winter, *The Proto-Source of Luke I: Novum Testamentum* 1 (1956), 184–199; Ph. Vielhauer, *Das Benediktus des Zacharias: Zeitschr. für Theol. und Kirche* 49 (1952), 255–272, näherhin 256. – Dagegen P. Benoit, *L'enfance de Jean Baptiste selon Luc I: New Testament Studies* 3 (1956/57), 169–194 (gegen Quellen überhaupt, nur Werk des Lukas); J. Gnilka, a. a. O. (Anm. 5).

¹⁷ Vgl. R. Schnackenburg, Art. *Tempelfrömmigkeit*: Lexikon für Theologie und Kirche ²IX, 1358 f.

¹⁸ Daß der Priester Zacharias zum Essenerkum neigte und seinen Sohn Johannes frühzeitig nach Qumran schickte, bleibt reine Spekulation; das betont mit Recht K. H. Rengstorff, *Eu nach Lk 35*. Die Frage geistiger Beziehungen zwischen dem späteren Täuffer und der Qumrangemeinde stellt freilich noch vor weitere Probleme.

fers verwandschaftlich verbunden und ebenfalls eine fromme Tempelpilgerin (vgl. Lk 2, 41).

Die vom Heiligen Geist eingegebenen Verheißungsworte über den Täufer und die Engelsworte über Jesus stehen sich im Sinne einer gewaltigen Klimax gegenüber: Johannes ist der Vorläufer und Prophet, Jesus aber der erwartete Heilbringer, der Messias aus königlichem Geschlecht, der Erlöser seines Volkes und das Licht für alle Völker (vgl. 2, 31 f.). Im Wort des zwölfjährigen Jesus zu seinen Eltern (2, 49) leuchtet seine einzigartige Nähe zu Gott, seinem Vater, auf, am Ende der Darstellung sicher ein angestrebter Höhepunkt. Innerhalb der Darstellung üben aber auch die Eltern der beiden Kinder eine wichtige Funktion aus. An ihrem Verhalten und in ihren Worten werden das Verhältnis und die Bedeutung der beiden Verheißungskinder noch deutlicher. Der Besuch Marias bei ihrer Verwandten Elisabeth nun stellt das Verbindungsstück, die Klammer zwischen den beiden parallelen Erzählungssträngen dar, und in ihm muß darum auch das Verhältnis zwischen Johannes und Jesus im Spiegel der beiden Mütter klar hervortreten.

So verstehen wir die Rahmenerzählung für das Magnificat: Maria, die gehorsame und demütige Magd des Herrn, macht sich, vom Engel auf die Mutterschaft ihrer betagten Base aufmerksam gemacht, in das Gebirge Juda zum Haus ihrer Verwandten auf, um bei den Vorbereitungen zur Geburt behilflich zu sein. Bei der Begegnung der beiden Frauen aber ereignet sich ein Doppeltes: Das Kind im Mutterschoß Elisabeths regt sich, „hüpft auf“, und Elisabeth erkennt im Heiligen Geist, daß ihr ungeborenes Kind, um das selbst das Geheimnis göttlicher Berufung schwebt, den Größeren grüßt, den Maria in ihrem Leibe trägt (1, 43 f.)¹⁹. Und sogleich grüßt auch sie, die Ältere, ihre viel jüngere Verwandte mit einem Wort, das Maria um ihres Sohnes willen über alle Frauen emporhebt: „Gepriesen bist du unter den Frauen, und gepriesen ist die Frucht deines Leibes“ (1, 42). Die semitische Parataxe steht sinngemäß für eine Hypotaxe: „Gepriesen, ausgezeichnet bist du unter allen Frauen, weil die Frucht deines Leibes höchst preiswürdig ist“. Elisabeth bezeichnet Maria als „die Mutter meines Herrn“ und preist sie dann noch persönlich selig, weil sie dem Wort des Herrn geglaubt hat (1, 45), in deutlichem Kontrast zu Zacharias, der den Worten des Engels zunächst keinen Glauben geschenkt hatte (1, 20).

In dieser kurzen Darstellung wird der Grund aller späteren Mariologie gelegt. Die Große Marias wurzelt in ihrer einzigartigen gnadenhaften Würde, zur Mutter des Messias berufen zu sein. Ihr persönlicher mensch-

¹⁹ Wenn Elisabeth sagt „Mutter *meines* Herrn“, so ist damit wahrscheinlich der Messias gemeint (vgl. auch Ps 110, 1); siehe die Kommentare.

licher Beitrag (wenn man es so nennen darf) aber ist ihr Glaube, ihr gläubiger Gehorsam, ihr gehorsames Dienen. Der jubelnde Lobgesang, den die stille Jungfrau, von Gottes Güte überwältigt, anstimmt, bestätigt genau das, was Elisabeth soeben aussprach: Alle kommenden Geschlechter werden sie seligpreisen, nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen des Großen, das Gott an ihr vollbracht hat, und darum gebührt Gott allein die Ehre, wie es Maria in ihrem Danklied ausdrückt, den Gedanken so gleich vollziehend. Sie selbst aber begreift sich auch hier wieder als die niedrige Magd des Herrn und bestätigt so auch die persönliche Preisung Elisabeths: Sie glaubt an das Wunder, das Gott an ihr wirkte, und an das Heil, das er durch sie der Welt schenken will. Sie glaubt an Gottes Verheißungen und ihre Erfüllung in dieser Gnadenstunde, die sie selbst mit der Geburt des Messias herbeiführen darf.

Wenn man die Darstellung unter diesem theologischen Aspekt begreift, dann wird man nicht mehr über die Anstöße stolpern, die scharfe kritische Augen in ihr finden wollen: Es sei seltsam, ja taktlos, daß Maria in ihrer Antwort Elisabeth und deren Kind mit keinem Worte erwähnte; sie scheine den Zweck ihres Besuches, Elisabeth zu ihrem Kinde zu beglückwünschen, ganz vergessen zu haben, sie spreche nur von sich selbst. Auch P. Gaechter urteilt: „Das macht das Magnificat als Antwort Marias auf die Worte, die Elisabeth bei dieser Gelegenheit sprach, schlechterdings unmöglich“²⁰. Aber von einer historisierenden Neigung, den Besuch Marias und die Begrüßungsszene genau zu rekonstruieren, war die Urkirche weit entfernt. Ihr kam es auf den Offenbarungs- und Verkündigungswert der Szene an, und unter diesem Gesichtspunkt verdeutlicht das Magnificat in poetischer Form das, was Elisabeth mit kurzen prosaischen Worten ausgesprochen hatte. Großartiger kann das Offenbarungs- und Heilsgeschehen, um das es hier geht, gar nicht beleuchtet werden als in diesem Gott preisenden Hymnus aus dem Mund derjenigen, die zuerst davon betroffen ist: Gottes wunderbares, barmherziges, seine Verheißungen erfüllendes Handeln, das allen Geschlechtern zum Heil und Segen wird. Wenn uns auch das darin eingeschlossene urchristliche Glaubenszeugnis noch nicht alle Tiefen des Mariengeheimnisses eröffnet, vor allem noch nicht ihre mütterlich-fürbittende und fürbittend-mittlerische Rolle als Verherrlichte an der Seite ihres erhöhten Sohnes, so lehrt es uns doch den Blick auf das Wesentliche: Gottes Heilshandeln bei der Sendung seines Messias und näherhin seine unerforschliche Weisheit, Macht und Güte, daß er ihn uns auf diesem Weg, durch die Erwählung der Jungfrau von Nazareth zur Mutter seines Sohnes, schenken wollte. In dieser theozentrisch-heils-

²⁰ *Maria im Erdenleben* 41.

geschichtlichen Sicht hat Maria genau ihren Platz: ihre menschlich-unglaubliche Berufung durch Gott und ihre beispielhafte gläubige Antwort als Mensch.

2. Maria, Repräsentantin des alten Gottesvolkes

Daß Maria heilsgeschichtlich denkt, daß sie sich berufen weiß, die Israel geschenkten Verheißungen zu erfüllen, und sich so auch als Endpunkt einer langen, mit Heilserwartungen durchzogenen Geschichte versteht, erkannten wir bei der Betrachtung der letzten Strophe. In diesem Sinne ist Maria eine in Israel und für Israel höchst bedeutsame Gestalt. Manche Ausleger aber möchten darüber hinausgehen und Marias Lobgesang nicht nur als das Lied einer einfachen individuellen Frau auffassen, sondern als das der Repräsentantin Israels, so daß gleichsam das alte Gottesvolk diesen Hymnus durch den Mund Marias anstimmt. So besonders R. Laurentin²¹; er stützt sich auf drei Beobachtungen: (a) Manche von Maria aufgenommenen Schriftworte bezögen sich auf Gesamtisrael; so der Anfang auf Hab 3, 18, wo das personifizierte Gottesvolk selbst spricht: „Ich aber will frohlocken im Herrn, will jubeln über den Gott meines Heils“; oder der nächste Vers auf Dt 26, 7: „Der Herr sah auf unsere Bedrängnis (‘onjēnū) und führte uns aus Ägypten“; oder V. 48 auf Mal 3, 12: „Alle Völker werden euch glücklich preisen, weil ihr ein Land meines Wohlgefallens seid“; schließlich V. 49 auf Dt 10, 21: „Dein Gott hat an dir jene großen Taten vollbracht“. (b) Im Folgenden fasse der Gesang alle Niedrigen und Hungernden ins Auge, bleibe also nicht bei einer Einzelperson stehen und betreffe sicherlich alle Frommen und Gedemütierten in Israel. (c) Die letzte Strophe nehme ausdrücklich auf Abraham, den Stammvater Israels, Bezug, nähere so die wunderbare Empfängnis Marias der gleichfalls wunderbaren Empfängnis Saras an, lasse also Maria als Antityp zu ihr und als Repräsentantin des der Verheißung Gottes entsprungenen Volkes Israel erscheinen.

Man kann diese Gründe schwerlich für überzeugend halten. Die nächsten Schriftanklänge besitzt das Magnificat im Danklied Annas; der Blick auf Gottes Erhebung der Niedrigen zeigt nur die Verwurzelung Marias in jener Frömmigkeit, die von Gottes immer wieder erfahrbarer Gnade und Güte gerade gegenüber den Gedrückten überwältigt ist, und die letzte Strophe ist ein dem jüdischen Denken überhaupt naheliegender Rückblick auf die Heilsgeschichte. Wie Elisabeth eine individuelle Gestalt ist, so auch Maria, und es ist nicht genügend angedeutet, daß in ihr Israel selbst seine Stimme erheben soll. So ist das wohl eine zu weitgehende theologische

²¹ A. a. O., 83 ff.; vgl. 152 f.

sche Deutung. Bekannt ist, daß nicht wenige katholische Exegeten die apokalyptische Frau in Apk 12 auf das alte Gottesvolk und Maria zugleich deuten wollen²²; aber auch hier vermag nüchterner exegesischer Sinn nicht zu folgen. Jene Frau mit den zwölf Sternen um ihr Haupt ist sicher ein Symbol für das Heilsvolk des Alten Testaments, aus dem der Messias hervorging, und im Folgenden dann auch für das neue Gottesvolk, das vor den Nachstellungen Satans fliehen muß. So versagt aus mancherlei Gründen die individuelle Deutung auf Maria, wie umgekehrt die kollektive Deutung beim Magnificat fehl am Platz ist.

Dennoch kann Maria als Vertreterin ihres Volkes gelten, die zugleich seine tiefsten Hoffnungen erfüllt, aber nicht in einem kollektiven Sinn, sondern als Einzelperson, die zu einem einmaligen Dienst berufen ist. Das Repräsentative liegt in ihrer aus den besten Wurzeln alttestamentlicher Gläubigkeit genährten Spiritualität und in ihrem Selbstverständnis als Glied des Gottesvolkes. In der Art, wie sie ihr Danklied formuliert, blickt sie über ihre eigene Person hinaus und erkennt ihre Bedeutung für das Heilsvolk und seine Geschichte. Sie weiß sich nicht herausgehoben aus dem Volk, dem Gottes Verheißungen galten, nicht über es erhaben, sondern im Gegenteil in ihm „aufgehoben“ und aufbewahrt, um ihm den erhabensten Dienst zu erweisen. Darin verkörpert sich in ihr der beste Geist des alten Israels; durch die Geburt des Messias aber wird sie zugleich die Mutter des neuen Gottesvolkes, der Kirche. Wenn man einige spätere Stücke der Kindheitsgeschichte vergleicht, die Weihnachtsbotschaft des Engels auf dem Hirtenfeld (2, 10 f.)²³ und den Gesang Simeons (2, 32), dann erkennt man die Gedanken des Verfassers der Kindheitsgeschichte: Maria ist der Ruhm Israels, sie schenkt den gläubigen Gliedern ihres Volkes den Retter, der auch zum Hoffnungsstern für die Völkerwelt wird.

3. Maria, die Bundeslade

Noch einen Gedanken hat R. Laurentin im Bericht von der „Heimsuchung“ Marias, also in der Rahmenerzählung des Magnificats, entdecken wollen. Die Darstellung nehme auf die Wanderung der Bundeslade in 2 Sam

²² Vgl. besonders B. J. Le Frois, *The Woman Clothed with the Sun, Individual or Collective?*, Rom 1954 (primär auf Maria, sekundär auf Kirche zu deuten); A. Th. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kap. der Apokalypse*, Düsseldorf 1958 (primär auf das alte und neue Gottesvolk in seiner Einheit zu deuten; Maria in V. 1–5 als Mitglied des Gottesvolkes mitgemeint); A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chap. XII de l'Apocalypse*: Revue Bibl. 66 (1959), 55–86 (marianisch). – Kritisch: J. Michl, *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*: Bibl. Zeitschr. 3 (1959), 301–310.

²³ In Lk 2, 10 kann mit παῦτι τῷ λαῷ nur das Volk Israel gemeint sein; doch zeigt der Engelgesang V. 14, daß das Heilsvolk nicht partikularistisch auf Israel zu beschränken ist, sondern grundsätzlich alle „Menschen (göttlichen) Wohlgefallens“ umfaßt. Es dürfte die gleiche Perspektive wie im Gesang Simeons sein: Gott hat sein Heil vor dem Angesicht aller Völker bereitet, aber ausgehend von „seinem“ Volk Israel.

6, 2–11 Bezug²⁴. Da wird erzählt, wie David die Bundeslade nach Jerusalem überführen wollte; er selbst und das ganze Haus Israel tanzten vor dem Herrn mit Gesang zum Spiel von Instrumenten. Wie nun die heilige Lade Jahwes nach Jerusalem hinaufstieg, im Hause des Obededom einkehrte und in ihm drei Monate lang verweilte, sei auch Maria in Richtung Jerusalem zu Elisabeth hinaufgegangen und habe drei Monate in ihrem Hause verweilt. Aber so schön dieser Gedanke auch ist, als Intention des Verfassers ist er schwerlich erwiesen. Man wird gewiß bei der Verkündigungsszene das Wort des Engels: „Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (1, 35) als eine Erinnerung an die Wolke, Sinnbild der Gegenwart Jahwes über dem heiligen Zelt, ansehen dürfen. Maria erscheint dann auch wie das Heiligtum, das von Gottes Herrlichkeit erfüllt ist. Aber heiliges Zelt und Bundeslade sind nicht das gleiche, und die Überführung der Bundeslade nach Jerusalem ist eine Erzählung mit recht eigenen Zügen²⁵. Vor allem will sie zum Ausdruck bringen, wie sich Jahwe Jerusalem zur heiligen Stadt, zum Ort seiner Gegenwart mitten im Volk erwählt hat. Maria aber geht gar nicht bis Jerusalem hinauf, sondern kehrt nach dem Besuch bei ihrer Verwandten im Gebirge Juda in ihr Haus zurück (Lk 1, 56), und die Geburt des Messias erfolgt in der Davidstadt Bethlehem (2, 4), führt also den Gedanken der „heiligen Wanderung“ nach Jerusalem nicht weiter. Der Zwischenaufenthalt der Lade im Hause des Ausländers Obededom hat einen ganz anderen Sinn als Marias Verweilen bei Elisabeth. David will das Verhalten Jahwes abwarten, und erst, als Jahwe das Haus Obededoms segnet, wagt er es, die Lade auf den Sion zu überführen. In den Psalmen 132 und 78, 65–69, die jene Übertragung des Heiligtums auf den Sion kulttheologisch preisen, wird die Zwischenperiode im Hause Obededoms gar nicht erwähnt, vielmehr nur die freie, gnadenvolle Erwählung des Sion zur „Wohnstätte“ Jahwes gerühmt.

So geht auch jene Deutung des lukanischen Berichts durch Laurentin zu weit. Die Zeitangabe erklärt sich viel nüchterner aus dem Hinweis des Engels, daß Elisabeth schon im sechsten Monat stehe, und aus dem Bleiben Marias bis zur Geburt des Kindes²⁶. Viel eher will der Verfasser, wie wir

²⁴ A. a. O., 79 ff.

²⁵ Vgl. dazu besonders J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königsitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament*, München 1963, 22–71, näherhin 38–46.

²⁶ Lk 1, 56 dürfte eine vom Evangelisten gebildete Abschlußbemerkung sein. Die Erzählung von der Geburt des Johannes setzt in 1, 57 neu und selbständig ein. So wird nicht klar, ob Maria bei der Geburt des Johannes noch zugegen ist. Da sie der (aus einer Quelle entnommene?) Bericht nicht erwähnt, scheint Lukas anzunehmen, daß Maria vorher heimgekehrt ist (vgl. J. Schmid z. St.), obwohl das geschichtlich nicht wahrscheinlich ist (vgl. P. Gaechter, a. a. O., 105–109). Auf jeden Fall dürfte der Evangelist die Zeitangabe in V. 56 (beachte: „ungefähr“) von sich aus erschlossen haben.

sahen, das Geschehen um Johannes und um Jesus in der Begegnung der beiden Mütter verschränken. Auch die Dienstbereitschaft der gesegneten Jungfrau ist ein wichtiger Gedanke, der bei jener symbolisch-typologischen Deutung leicht untergehen kann. So bleibt man besser bei dem vordergründig Erkennbaren; dann enthält die Komposition zwar nicht so viele schrifttheologische Anspielungen, dafür aber die wesentlichen Gedanken von Gottes mächtigem und erbarmungsreichem Handeln, von der Größe und Bedeutung des eschatologischen Retters, der heilsgeschichtlichen Rolle Marias, auch ihrer gläubig-gehorsamen, nur Gottes Ehre suchenden und den Menschen dienenden Haltung, die dem ganzen Heilsvolk voranleuchtet, dem sie den Erlöser gebar. Freilich ist das priesterliche Milieu der Kindheitsgeschichte, die kultische Sprache, die Tempelfrömmigkeit der beteiligten Personen nicht ohne theologische Bedeutung. Auch Maria ist dem Tempel verbunden und von priesterlichem Denken berührt. So lenkt die Darstellung auch den Blick auf ihre priesterlich-heilige Funktion, und Gedanken, wie sie Laurentin herauslesen will, konnten sich später leicht entfalten.

Eine neue Möglichkeit des Verständnisses aber, eine weitere Stufe, um in Geist und Tiefengehalt des Magnificat einzudringen, eröffnet sich der gläubigen Meditation. Sie kann das geschichtlich gebundene, noch im Alten Bund beheimatete und nur ahnungsvoll in den Neuen Bund vorausschauende Denken der Jungfrau und Gottesmutter überschreiten; sie kann sich auch über die Verständnisebene der Urkirche und des Verfassers der Kindheitsgeschichte erheben. Denn wir dürfen die entfalteten Gedanken der Kirche über Maria in unsere Meditation genau so hineinnehmen wie unsere eigene Lage und Berufung als Glieder der heutigen Kirche. Aber es scheint, gerade wenn wir das Danklied Marias nach seinem ursprünglichen Sinn bedenken, wird es uns eine Quelle tiefster Religiosität und reichster Beglückung werden. Denn wenn wir auch nicht die einzigartige Erfahrung der Mutter unseres Herrn teilen, können wir doch in ähnlicher Weise der Erwählung Gottes und seiner Erbarmungen auch in unserem Leben inne werden und das Magnificat im Geist Marias, von ihr lernend, mitvollziehen.