

Dimensionen der Verheißung

Psalmen als theologische Referenz im lukanischen Doppelwerk

Thomas Söding

The voice of the psalms is of essential importance to the proclamation of the Gospel in Luke-Acts. In Luke we find Jesus himself listening to the Word of God as expressed in the words of the psalms, praying the psalms in the course of his mission, reading and interpreting the psalms when challenged to explain the truth of the Gospel. Acts presents the psalms as inspiring sources of faith; they open the eyes of the Apostles to recognize both the saving truth of the resurrection of Jesus and the universal saving will of God, who fills the hearts and souls of the faithful. So, in the narration and theology of Luke, the psalms help the first Christian mission to find its topoi, its power, and its truth.

1. Interpretatio Christiana: Hermeneutische Horizonte

Lukas erzählt in seinem ersten Buch die Geschichte Jesu (Lk 1,1–4; Apg 1,1–2) und in seinem zweiten die Geschichte der österlichen Evangeliumsverkündigung, die in Jerusalem und Judäa beginnt und über Samaria bis ans Ende der Welt führt (Apg 1,8).¹ Eine Theologie des Weges zeigt die Dynamik wie die Konsequenz der Entwicklung, die in der Israelmission Jesu wurzelt und zur Weltmission der Jünger Jesu führt.² Der Heilige Geist³ stiftet den Zusammenhang, indem er die Vergangenheit vergegenwärtigt und die Zukunft antizipiert, um so die Gegenwart für den Heilswillen Gottes aufzuschließen.

Lukas arbeitet den engen Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche heraus. Mit der Berufung der ersten Jünger am See Gennesaret (Lk 5,1–11) beginnt im Evangelium bereits die Geschichte der Nachfolge, die am Ostertag neu beginnen wird; in den Worten und Werken der urchristlichen

1 Zugänge zur Forschung verschaffen *Denaux*, *Studies* (2010); *Frey*, *Apostelgeschichte* (2009).

2 Vgl. *Marguerat*, *Luc-Actes* (1999), 57–82.

3 Vgl. *Gunkel*, *Geist* (2015).

Mission und Gemeindegarbeit, die in der Apostelgeschichte thematisiert werden, lebt die Erinnerung an die Verkündigung, den Dienst, die Person Jesu auf, der von den Toten auferweckt worden ist und den Jüngern im Heiligen Geist nahe ist. Die Beziehung ist alles andere als harmonisch; sie ist voller Spannungen und Brüche – aber sie wird, so Lukas, nach Gottes Willen und in Gottes Kraft so mit Leben erfüllt, dass die Tür zum Haus des christlichen Glaubens offenbleibt und immer wieder Menschen eintreten können.

Den historischen und theologischen Zusammenhang zwischen der Sendung Jesu und der Apostel sowie vieler weiterer Zeuginnen und Zeugen baut Lukas dadurch auf, dass er den Blick derer, die sein Buch lesen und seine Worte hören, für die Heilsgeschichte Israels dadurch weitert, dass er sie mit den Augen Jesu und der Urgemeinde die Verheißungen, die Umbrüche und Aufbrüche des Gottesvolkes schauen lässt. Sein Doppelwerk ist von roten Fäden durchzogen, die aus Worten der Bibel Israels gebildet werden.

Die christliche Exegese hat die neutestamentlichen Zitate – auch bei Lukas – lange Zeit meist so gelesen, dass durch die *Interpretatio Christiana* endlich die Wahrheit ans Licht komme. Die Hermeneutik der Bibel selbst, auch die der lukanischen Erzählungen, ist eine andere:⁴ Die Geschichte Jesu wie der frühen Kirche wird in den Horizont der Geschichte Israels eingezeichnet, im Zeichen der Verheißung für alle Völker, die an Abraham geknüpft ist. In der Verkündigung, im Leiden und im Sterben, schon in der Geburt Jesu ergeben sich für Lukas neue Zugänge zum Glaubenszeugnis Israels, die in der erzählten Welt häufig kontrovers diskutiert werden, aber der Konzentration auf das Wort Gottes dienen. Diese Konzentration baut das theologische Kräfte-reservoir der Urkirche auf, die sich berufen weiß, in Wort und Tat Zeugnis von Jesus als Zeugnis von Gottes Heilswillen abzulegen. Die Person und die Mission Jesu können nach Lukas nur dann richtig gesehen und beschrieben werden, wenn er – so sagt es der Auferstandene selbst – von dem her betrachtet wird, was „im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen“ geschrieben steht (Lk 24,44; vgl. 24,27).⁵ In den Worten der ersten Zeugen, die von der Apostelgeschichte eingefangen werden, in den Gebeten und Deutungen der Urgemeinde kommt diese Hermeneutik zum Ausdruck – nicht in der unumstößlichen Gewissheit derer,

4 Jenseits seiner hermeneutischen Schwächen hat das Konzept der Intertextualität die Aufmerksamkeit für die reziproken Beziehungen gestärkt; vgl. *Litwak*, *Echoes* (2005).

5 Die Debatte über diese programmatischen Wendungen ist intensiv. Sie verfolgt verschiedene Richtungen. Die Notwendigkeit und Praxis theologischer Hermeneutik sieht angelegt *Levin*, *Öffnen* (2014); eine kanongeschichtliche Perspektive öffnet *Venard*, *Approche* (2008).

die bereits alles durchschaut haben, aber in der tapferen Demut derer, die von Jesus überzeugt sind.

Die Exegese der Heiligen Schriften, die in der lukanischen Erzählung diesem Zeugnis eingeschrieben wird, ist dialogisch. Sie vereinnahmt die Bibel Israels so wenig, wie sie die Originalität Jesu und der Auferstehungspredigt relativiert. Sie löst Kontroversen, Fragen, Skepsis, aber auch Neugier, Zustimmung und Glauben aus. Die Exegese dieser lukanischen Exegese muss die Spannungsbögen philologisch rekonstruieren, hermeneutisch reflektieren und theologisch interpretieren, die im Text angelegt sind und die Rezeption steuern sollen.

Die Psalmen bilden den stärksten Resonanzraum. Sie werden im lukanischen Doppelwerk nicht nur am häufigsten zitiert. Sie sind auch in signifikant unterschiedlichen Formen präsent: als Gotteswort im Ohr, im Herzen und im Mund des Messias, als Wechselgesang, der Arme zum Gotteslob ermuntert, als Zeugnisse eines Gottesglaubens, der alle Welt angeht.

2. Gotteswort: Psalmen im Ohr, im Herzen und im Mund des Messias

Jesus bewegt sich nach Lukas im Resonanzraum der Bibel Israels. Er hört auf sie und liest sie vor; er deutet sie, und er deutet sich mit ihr; er betet mit ihren Worten. Seine öffentliche Verkündigung beginnt er mit einer programmatischen Exegese des Propheten Jesaja (Jes 61,1–2), deren Pointe das messianische *Aggiornamento* ist (Lk 4,16–21).⁶ Zuvor hat er drei Mal mit dem Deuteronomium die Versuchungen Satans zurückgewiesen, sich die Mühen des Menschseins zu sparen und die Privilegien seiner Gottessohnschaft auszukosten (Lk 4,1–13).⁷ Die Psalmen führen hinter diesen Anfang zurück, durch die Sendung Jesu hindurch und über die Mission der Kirche hinaus.⁸ Die zitierten Psalmen werden David zugeschrieben (Lk 20,42 par. Mk 12,36). Er gilt als inspirierter Autor (Apg 4,25; vgl. Mk 12,36), als „Prophet“ (Apg 2,30), als „unser Vater“ und als „Knecht“ Gottes (Apg 4,25) – wie im Frühjudentum.⁹ Diese kanonische Verfasserschaft sichert den Psalmen ihre theologische Bedeutung und erschließt ihr hermeneuti-

6 Vgl. *Kühsehelm*, Antrittsrede (2007).

7 Eine Beziehung zur apotropäischen Rezeption (im Sinn von CD A 16) sieht *Morris*, Deuteronomy (2016). Die theologische Hermeneutik reicht aber bis zum Gehorsam gegen Gottes Wort, das stärkt, zur anthropologischen Dimension der Christologie und zur Theozentrik Jesu; vgl. *Weidemann*, Versuchung (2019).

8 Einen Überblick gibt *Doble*, Psalms (2004).

9 Vgl. *Dietrich*, David (2006), 88–97.

sches Potential: Sie werden in der Geschichte Israels mit Gott verankert; sie weisen über den Tag hinaus, weil sie von Gott stammen und zu ihm führen; sie verdichten den Glauben des Gottesvolkes, der aus dem Hören auf Gottes Wort kommt, und sie führen in eine Zukunft der Verheißung, die in Gottes Hand liegt.

2.1 Ein Wort aus dem Himmel – Ps 2,7

Bevor er sich auf seinen Weg macht, wird Jesus bei Lukas von einer Himmelsstimme angesprochen, die viele Menschen hören: nach der Taufe im Jordan (Lk 3,21–22). Diese Stimme ist im ersten Teil ein erweitertes Psalmwort (Ps 2,7).¹⁰ Es wird (wie in der markinischen Vorlage) nicht als solches ausgewiesen, sondern ist integraler Bestandteil der Erzählung, die sich nicht nur explizit, sondern auch implizit und integrativ auf die Schrift bezieht. Der Evangelist rekurriert hier allerdings nicht auf das geschriebene, sondern auf das gesprochene Wort und nicht auf einen menschlichen Verfasser, sondern auf die Stimme Gottes selbst.

Ein Gotteswort ist es auch im Psalter; genau so wird es von Lukas aufgeführt. Die überlieferte Verfasserschaft Davids wird an dieser Stelle nicht eingespielt; das Psalmwort wird vielmehr direkt in die Evangelien-erzählung integriert. Dass durch Davids Mund Gottes Wort laut wird, ist aber kein Widerspruch, sondern eine tiefe Entsprechung; denn zum einen passt die menschliche Vermittlung zur biblischen Inspirationstheologie im Frühjudentum¹¹ und zum anderen ist in der frühjüdischen Hermeneutik die Unterscheidung verschiedener Redeformen geläufig, mit dem (überlieferten) Sprechen Gottes selbst auf der höchsten Ebene.¹² Im Psalm wird die kommunikative Mittlerfunktion Davids von ihm, dem idealen Autor selbst, transparent gemacht: „Kundtun will ich die Setzung des Herrn. Der Herr sprach zu mir: [...]“ (Ps 2,7).¹³ Lukas setzt diese Klärung voraus.

10 Vgl. *Kahl*, Psalm 2 (2004).

11 Eine besondere Nähe entsteht zum (in etwa zeitgleichen) Inspirationskonzept des Flavius Josephus. Von der Tora ist er überzeugt, dass Mose sie nach Gottes Diktat und Lehre geschrieben habe (*Antiquitates Judaicae* 17,159; vgl. 4,183), aber nicht auf einmal, sondern in Etappen (4,196–197), so dass sie – bis in die Komposition hinein – der „Weisheit unseres Gesetzgebers Mose“ verdankt werde (1,18.21).

12 Vgl. Philon von Alexandrien, *De vita Mosis* II 188: „Die Worte (der Tora) wurden teils von Gott selbst durch Übersetzung des göttlichen Propheten gesagt, teils in Form von Frage und Antwort als Gottes Wille verkündet, teils von Moses selbst, da er inspiriert und innerlich ergriffen war.“

13 Zur Exegese vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 1–50 (1993), 49–54 (Zenger). In der Septuaginta steht *πρόσταγμα*, weniger Vorschrift denn Vorplanung.

Die Stimme aus dem geöffneten Himmel über dem Jordan ist im Evangelium das Wort Gottes selbst. Während nach der markinischen Vorlage nur Jesus adressiert ist (Mk 1,11: „Du bist [...]“) und nach der matthäischen Variante die Gottessohnschaft Jesu der anwesenden Öffentlichkeit offenbart wird (Mt 3,17: „Dieser ist [...]“), bleibt Lukas beim „Du“ der persönlichen Ansprache, die aber nicht geheim ist, sondern öffentlich wird: „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden“ (Lk 3,22). Der zweite Teil des Wortes geht auf die Berufung des prophetischen Gottesknechtes zurück, der – nicht nur Israel, sondern – den Völkern das Recht bringen soll (Jes 42,1).¹⁴ Dieser universale Horizont passt zum Auftakt von Ps 2; er steht auch im Fokus der lukanischen Psalmrezeption, wie es spätestens aus dem Gebet der Urgemeinde ersichtlich wird (Apg 4,23–31), aber der ganzen Reich-Gottes-Sendung Jesu innewohnt.

Das erste Wort, das Jesus nach dem Lukasevangelium als Erwachsener hört, ist Gottes Wort im Psalmwort, verbunden mit einem Gotteswort der Prophetie. Psalm 2 qualifiziert die Beziehung des Vaters zum Sohn; bei Lukas ist sie noch, wie bei Markus, durch das Attribut „geliebter“ verstärkt, das ein Echo im Gleichnis von den bösen Winzern findet (Lk 20,9–19 par. Mk 12,1–12), bei Lukas wie bei Markus ein parabolisches Portrait Jesu und seiner Sendung nach Israel, konzentriert im Entschluss des Weinbergbesitzers, den „geliebten Sohn“ als letzten Boten zu senden, um die Pacht einzutreiben, die ihm rechtmäßig zusteht (Lk 20,13 par. Mk 12,6). Die Stichwortbrücke unterstützt den Sinn, der in der Kombination mit dem zweiten Satzteil (aus Jes 42,1) angelegt ist: Der Sohn wird gesendet; seine Sendung spielt sich in Israel ab und zielt auf die Völker.

Auf dem Berg der Verklärung¹⁵ wird diese Liebe Gottes, des Vaters, den auserwählten drei Jüngern Petrus, Johannes und Jakobus offenbart (Lk 9,28–36); sie werden direkt angesprochen – und zwar mit einer Variante des Psalms und einer Fortsetzung, die Dtn 18,15 einspielt (vgl. Apg 3,22–23), die mosaische Prophetie, dass einer wie er aus der Mitte des Volkes aufstehen und Gottes Wort so verkünden wird, dass es gehört wird: „Dies ist mein erwählter Sohn; hört auf ihn“ (Lk 9,35). Die Perspektive ist klar: Die Sendung Jesu geht weiter, in der Mission seiner Jünger. Sie müssen auf Jesus hören, weil sie sonst nichts zu sagen haben. Sie sind vom Erwählten erwählt, um als Apostel zu dienen (Lk 6,12–16; 9,1–6).

Jesus selbst nimmt das „Du“ Gottes auf – und beantwortet es. Eine bei Lukas besonders stark betonte Antwort ist das Gebet.¹⁶ Jesus betet vor der

14 Vgl. *Berges*, Jesaja (2008), 223–233.

15 Zur biblisch-theologischen Bedeutung in einer Hermeneutik der Erinnerung vgl. *Puig i Tarrech*, Glory (2012).

16 Zur christologischen Dimension vgl. *Meynet*, Prière (2011).

Taufe (Lk 3,21), so dass er im Gebet hört, was Gott ihm sagt; er betet während seiner galiläischen Missionsreise (Lk 5,16), so dass der Zusammenhang mit seiner Sendung klar wird; er betet vor der Einsetzung des Zwölferkreises (Lk 6,12), so dass die Sendung der Apostel als Wirkung seiner im Gebet ausgedrückten Gottesbindung erscheint; er betet vor dem Messiasbekenntnis des Petrus (Lk 9,18) und bei der Verklärung (Lk 9,29), so dass die christologische Dimension seiner Theozentrik erhellt; er betet vor der Lehre des Vaterunsers (Lk 11,1–4), so dass der Jünger Beten als Anteil am Gebet Jesu Christi eingeführt wird. Psalm 2 hat diesen Raum geöffnet und füllt ihn, indem er auf die Liebe des Vaters zum Sohn verweist, die seiner Sendung Kraft und Orientierung gibt.

2.2 Ein Wort im Streit – Ps 91

Während Ps 2 sowohl im Evangelium als auch in der Apostelgeschichte als Gotteswort eine schlechterdings entscheidende, unzweideutig positive Orientierung gibt, steht Ps 91¹⁷ im Streit. Der Psalm ist beliebt, nicht nur heute, sondern auch damals. Er gilt als Schutzgebet – bis hin zu Amuletten, die mit Psalmworten beschrieben werden, aber vor allem mit seinem Gesamtduktus geprüften Vertrauens und begründeter Zuversicht.

Ausgerechnet diesen Psalm sucht sich Satan in der Versuchungsgeschichte aus, um den Raum zu schließen, in dem Jesus sich bewegt. Nach Lk 4,10 führt er auf der Zinne des Tempels von Jerusalem eine Vertrauensbekundung an, die große Zuversicht ausstrahlt (Ps 91,11–12): Gott werde seine Boten behüten und schützen – so dass Jesus sich doch herabstürzen könne, ohne dass ihm etwas geschehe. Die Versuchungsgeschichte polemisiert nicht gegen Volksfrömmigkeit und Gebetsmagie; sie setzt tiefer an. Sie deckt ein Paradox auf.¹⁸ Die Versuchung besteht darin, dass einerseits genau dies passieren würde, weil Gottes Verheißung, die der Psalm memoriert, gilt, und dass andererseits exakt dies ein Ausdruck dafür wäre, dass Jesus seiner Sendung untreu würde, „zu suchen und zu retten, die verloren sind“ (Lk 19,10), weil er sich dazu der Not und der Sünde aussetzen muss, bis zum Tod, den er nicht sucht, aber annimmt (Lk 23,46 – Ps 31,6).¹⁹ Würde also Jesus sich stürzen, würde Gott ihn auffangen; dass Jesus dem Satan widersteht, zeigt die Freiheit, in der er die Bedingungen des Menschseins

17 Zum Psalm und seiner lukanischen resp. matthäischen Deutung vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 616–626 (Zenger).

18 Von einer Paradoxie im genauen Sinn des Wortes spricht in seiner Exegese *Peterson*, Lukasevangelium (2005), 137–138.

19 Anders deutet *Radl*, Lukas (2003), 236: Satan wolle Zweifel in Jesu Herz säen.

in seiner messianischen Sendung annimmt. Indem er den Versucher abweist, bringt er zugleich den wahren Sinn des Psalmwortes zum Ausdruck: nicht etwa Gott auf die Probe zu stellen, so dass er nicht anders könnte, als seine Engel zu senden, sondern im Gegenteil sich Gott anzuvertrauen, so dass er das Leben derer beschützt, die auf ihn setzen.

Die positive Variante entwickelt Jesus in seiner Deutung der Jüngersendung, als die Zweiundsiebzig, die er ausgesandt hatte (Lk 10,1–16), zurückkommen und voller Begeisterung von ihren Erfolgen erzählen (Lk 10,17–20). Daran, dass sie Dämonen austreiben konnten, ohne von ihnen überwältigt zu werden, sollen sie die Größe der Macht erkennen, die ihnen zugesprochen worden ist: „Siehe, ich gebe euch die Macht, auf Schlangen und Skorpione zu treten und über alle Macht des Feindes, und nichts wird euch schaden“ (Lk 10,19).²⁰ Die nächste Sachparallele ist die Zusage Jesu nach Matthäus, dass die „Pforten der Unterwelt“ die Kirche nicht überwältigen werden (Mt 16,19). Die Tiermetaphern der Lukastradition verweisen zum einen auf Dtn 8,15, eine Heilszusage an das Volk Israel beim Exodus, aber auch auf Ps 91,13,²¹ also die unmittelbare Fortsetzung der Passage, die zu satanischen Versen werden sollten, um Jesus in Versuchung zu führen (Lk 4,10–11). Die Weiterführung ist kein Zitat, sondern eine Anspielung; durch sie sichert Jesus die wahre Bedeutung der Vertrauensaussagen: Sie sind keine Lizenz, Gott auf die Probe zu stellen (Lk 4,12 mit Dtn 6,16), sondern eine Einladung, Gott zu vertrauen, und eine Zusage, die gilt. Den Jüngern macht Jesus mit dem Psalm diese Zusage, weil sie Gottes Schutz brauchen, um den Menschen zu helfen, zu denen sie gesandt sind. Die Dämonen sind eine satanische Todesschwadron, die als gefährlichste Gegner der Menschen galten. Die Exorzismen werden eigens hervorgehoben, weil sie als hoch riskant und diffizil eingeschätzt worden sind – aber gerade deshalb die Effektivität der Heilszusage Jesu offenbaren. Die Jünger bedürfen des Schutzes Gottes, um andere zu befreien; sie erhalten ihn, damit Besessene aufatmen können. Beides gehört nach Lukas zur Sendung der Kirche, die in der Sendung Jesu begründet ist – und von ihm mit Ps 91 unter Gottes Verheißung gestellt wird.

2.3 Ein Wort zur Zukunft – Ps 118

Das Beten Jesu prägt seine Sendung, bis zum Schluss. Die Psalmen liefern ihm die Worte, wenn er sich mit seinem Leiden auseinandersetzt. Auf dem Weg nach Jerusalem vergegenwärtigt er sich sein Bemühen um die Stadt –

20 Vgl. Viviano, Return (2007).

21 Skeptisch ist freilich Schürmann, Lukasevangelium (1994), 92.

und die Ablehnung, die ihm widerfährt, wie vorher den Propheten (Lk 13,34–35).²² Er muss die Strafe Gottes ankündigen, die Zerstörung des Tempels, aber er blickt über die Katastrophe hinaus, so wie er bei seinem messianischen Einzug die Zerstörung der Stadt vor seinem inneren Auge gesehen hat, aber nicht etwa triumphierte, weil er mit seiner Prognose Recht bekommen würde, sondern weinte, weil er Mitleid mit den Bewohnern Jerusalems hat (Lk 19,41–44; vgl. 23,28–31).²³ Diesen Horizont jenseits des Untergangs öffnet ihm Ps 118,26: „Ihr seht mich nicht, bis ihr sprecht: ‚Gelobt sei, der kommt im Namen des Herrn‘“ (Lk 13,35).²⁴

Die Parallele in Mt 23,37–39 ist ein Indiz dafür, dass der Wortsinn nicht nur bis zum messianischen Einzug Jesu in Jerusalem reicht, sondern darüber hinaus bis zur Parusie. Auch in der lukanischen Erzählung wird diese Perspektive geöffnet. Denn erstens wird mit dem Psalmwort ein Ereignis jenseits dessen markiert, dass Gott sein Haus verlässt und es denen überlässt, die es besser hätten hüten sollen. Zweitens spricht der Psalm, der zitiert wird, vom Einzug ins Heiligtum. Drittens wird in der Einzugs-geschichte das Psalmwort in einen eschatologischen Kontext gestellt, jenseits der erzählten Zeit (Lk 19,28–40).²⁵ Denn bei Lukas sind es die Jünger Jesu, die den Psalm im Munde führen und damit die Reich-Gottes-Botschaft aktualisieren, die ihnen vom Auferstandenen allerdings in den vierzig Tagen bis zur Himmelfahrt auch noch zurechtgerückt werden muss, damit sie sich nicht Machtphantasien hingeben (Apg 1,5–8). Jesus wird laut Lukas von „einigen Pharisäern“ angegangen, dass er seine Jünger zum Schweigen bringen soll, und antwortet darauf: „Wenn diese schweigen, werden die Steine schreien“ (Lk 19,40). Im Licht des Referenzverses Hab 2,11 wird deutlich, dass weder Jubel²⁶ angesagt ist noch Anklage,²⁷ sondern Klage: Die Zerstörung der Stadt wird angesprochen, die auch die nächste Perikope beherrscht (Lk 19,41–44) – in der Perspektive der Trauer und des Mitleids.

Diese Haltung ermöglicht es, das Leid der Gegenwart zu ertragen, das Jesus am eigenen Leibe erfahren wird, ohne in Rachegelüsten zu versinken, und über die Ablehnung, über die Krise, über den Tod hinaus zu denken – in einer Zukunft, die von der Versöhnung im vollendeten Reich Gottes ge-

22 Den Topos untersucht, mit Blick auf Markus, *Weihls*, *Jesus* (2003), 15–33.

23 Im Stile eines Generals, der rituelle Tränen vergisst, bevor er das Kommando zur Vernichtung gibt, sieht Jesus hingegen weinen *Matthews*, *Jesus* (2013).

24 Üblicherweise wird in der Exegese einseitig das Gericht betont; vgl. *Müller*, *Gerichtsankündigung* (2018).

25 Zum synoptischen Vergleich und theologischen Sinn vgl. *März*, *Einzug* (2009).

26 So aber, schöpfungstheologisch orientiert, *Horrell/Coat*, *Stones* (2011); ebenso, soteriologisch, *Kinman*, *Stones* (1994).

27 So *Fitzmyer*, *Luke* (1985), 1252.

prägt sein wird und deshalb auch den Streit über den Messias verwindet, von dem Lukas glaubt, dass er kein anderer als Jesus sei.

Psalm 118 wird aber von Jesus nach dem Lukasevangelium noch an einer anderen Stelle zitiert, mit dem Eckstein-Wort, das eine große neutestamentliche Resonanz gefunden hat, letztlich mit Blick auf Jesu Tod und Auferstehung (vgl. Apg 4,11; 1 Petr 2,7), besonders im Kontext des Winzergleichnisses (Mk 12,10–12 parr.), woher es auch Lukas übernimmt (Lk 20,17; Ps 118,22). Dort untermauert es – besonders bei Lukas (vgl. V. 18) – das Gericht, das über die bösen Winzer kommt und darin besteht, dass ihnen, in denen sich die Hohepriester, Schriftgelehrten und Ältesten (nach Lk 20,1) wiederfinden sollen, die Verfügungsgewalt über den Weinberg – ein Bild für Israel nach Jes 5 – genommen werden wird. Allerdings dient das Gericht seinerseits dem Heil; denn der Eckstein trägt ja den Bau des Gotteshauses, das Jesus durch die Vertreibung der Händler (Lk 19,45–48) für das Reich Gottes geöffnet hat, das er dort verkündet.

Beide Referenzen werden durch den Psalm zusammengehalten, den Lukas von Jesus aufgreifen lässt.²⁸ Er besteht – in einem liturgischen Rahmen – aus zwei Teilen. Zuerst wird erzählt, wie ein Verfolgter gerettet wird (Ps 118,15–18), dann wird ein Dankfest im Tempel beschrieben (Ps 118,19–28). Beide lukanischen Referenzen stammen aus dem zweiten Teil – was zu ihrem Kontext bestens passt. Der Duktus des Psalms begründet die Asymmetrie von Unheil und Heil: Der Tod wird ins Leben verwandelt. Das passt genau zur Theologie des Lukas, die mit seiner Schrifthermeneutik korreliert. Nach der Apostelgeschichte greift Petrus vor dem Hohen Rat dieses Wort auf, um den Anklägern vor Augen zu führen, was sie zu tun meinten, aber – aus Unkenntnis – tatsächlich getan haben, als sie Jesus haben hinrichten lassen (Apg 4,11). Dadurch bleibt Petrus kritisch – öffnet aber den Raum für Umkehr und für eine Begegnung mit dem, von dem er glaubt, dass Gott ihn als Retter der Welt gesandt hat (Apg 4,12).

2.4 Ein Wort von Gott – Ps 110

Psalm 110²⁹ wird im Neuen Testament immer wieder zitiert, um die Erhöhung Jesu, die im Zuge seiner Auferstehung erfolgt, in der Schrift zu begründen. Lukas greift die Markustradition auf, dass Jesus selbst diesen Psalm exegesierte hat, um die Christologie zu reflektieren (Lk 20,41–44). Jesus geht danach vom genauen Wortlaut aus. Er reflektiert die Davidsohn-

28 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 101–150 (2008), 309–336 (Zenger).

29 Vgl. ebd., 195–216 (Zenger). Zur neutestamentlichen Rezeption vgl. *Feldmeier*, *Auslegung* (2018); *Bormann*, Ps 110 (2003).

schaft, die traditionell zum Messias gehört, von der Verheißung Nathans an Samuel her (nach 2 Sam 7,12–16).³⁰ Er problematisiert sie aber mit einem überlieferten Davidswort, indem er eine genealogische Deutung abweist, die auf eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater hinausliefe, und eine hierarchische Interpretation einführt, die er auf die Kyrios-Würde des Messias, seine gottgleiche Stellung, appliziert.

In der neutestamentlichen Exegese wird die überlieferte Psalmexegese Jesu häufig als Distanzierung vom jüdischen Messiasverständnis gedeutet, das durch die Davidssohnschaft codiert sei.³¹ Das ist eine Fehldeutung. Zum einen hat die Weihnachtsgeschichte unmissverständlich die Bedeutung des Davidischen in der lukanischen Christologie hervorgehoben, mit der Verkündigung an Maria, dass ihr Kind den „Thron seines Vaters David“ erben werde (Lk 1,22), und mit Bethlehem, der „Stadt Davids“ (Lk 2,4.11), in der er das Licht der Welt erblicken wird (Lk 2,1–20); überdies weist Jesus den blinden Bartimäus nicht ab, der ihn als Davidssohn anruft, um Erbarmen zu finden (Lk 18,38–40 par. Mk 10,47–48). Zum anderen ist die Formulierung, die Lukas mit Markus wählt, nicht auf eine Distanzierung, sondern auf eine Explikation aus. Zweimal steht das Wort: „wie“ (πῶς): „Wie sagen die Schriftgelehrten, dass Christus Davidssohn sei?“ (Lk 20,41) – „Wie ist er sein Sohn?“ (Lk 22,44) Die Antwort des Lukasevangeliums lautet: als Sohn Gottes, als Kind der Jungfrau Maria (Lk 1,26–38).³²

Was Jesus nach Lukas (wie nach Markus) zitiert, ist der Auftakt des Psalms. Er wird ganz wörtlich genommen und entwickelt dadurch ein messianisches Potential. David, der überlieferte Verfasser, zitiert, was er hört: dass Gott, der Herr (Kyrios), zu seinem, Davids, Herrn (Kyrios) spricht: „Setz dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde als Schemel unter deine Füße lege“ (Lk 20,43–44; Ps 110,1). Es ist ein Wort, das für Lukas auf den Oster- oder den Himmelfahrtstag hinweist. Gott ruft seinen Sohn zu sich; zur Rechten Gottes soll er Platz nehmen und deshalb in der Kraft Gottes aus dem Geheimnis Gottes heraus wirken können. Das Herrschaftsmotiv verbindet Ps 110 mit Ps 2; das semantische Netz einer Psalmen-Christologie kosmischer Dimensionen ist im Lukasevangelium eng geknüpft.

In seiner Pfingstpredigt, die Lukas in der Apostelgeschichte gestaltet, greift Petrus diese Christologie auf, indem er zum Schluss Ps 110,1 zitiert, um im Zeugnis Davids, der eine Schlüsselrolle in der Explikation des Geschehens einnimmt, die Auferstehungsbotschaft zu platzieren (Apg 2,34–

30 Eine Rekonstruktion der Genese unternimmt *Levin, Messias* (2003).

31 So, sehr einflussreich, *Bultmann, Geschichte* (1995), 145–147. Diese Linie geht bis auf den Barnabasbrief zurück (Barn 12,10–11).

32 Vgl. *Bovon, Lukas IV* (2009), 137–139.

35).³³ Petrus wird so wie ein verständiger Schüler Jesu gezeigt. Wie sein Meister, weiß er die Sprecherrolle genau zu bestimmen und für eine christologische Hermeneutik zu nutzen: David habe nicht von sich selbst gesprochen, sondern ein Gotteswort an den messianischen Kyrios mitgeteilt – der Jesus Christus sei. Vorher hatte Petrus bereits in diesem Sinne „David“ zitiert – mit Ps 16 und der Aussicht, dass Gottes Frommer die „Verwesung“ nicht schauen wird, was wahr sein müsse, weil es David sagt, aber nicht auf ihn selbst bezogen werden könne, weil sein Grab ja gezeigt werde (Apg 2,25–31 – mit Ps 16,8–11).

Psalm 110 wird im lukanischen Doppelwerk nicht christologisch vereinnahmt; im Gegenteil wird die Christologie psalmentheologisch aufgeschlossen: rückbezogen auf David, der über sich selbst hinaus in eine messianische Zukunft weist, wie dies im Frühjudentum häufiger gedacht worden ist, wenngleich nicht in Bezug auf Jesus, und über David eingepflanzt in das lebendige Wort Gottes selbst, der stets seine Zukunft vergegenwärtigt und öffnet.

2.5 Ein Wort am Kreuz – Ps 31

Während Jesus nach Markus und Matthäus mit dem Klageruf des leidenden Gerechten stirbt, der von Gott verlassen ist (Mk 15,34; Mt 27,46 – Ps 22,2), stirbt Jesus nach Lukas mit dem Vertrauensbekenntnis eines Verfolgten, der sich mit seinem Tod, so ungerecht und qualvoll er ist, versöhnt hat und deshalb auch vom Kreuz aus zu versöhnen vermag:³⁴ „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“ (Lk 23,46).³⁵

Psalm 31³⁶ beschreibt wie Ps 22 den Weg eines leidenden Gerechten, der unschuldig verfolgt wird. Seine spirituelle Erschütterung kommt ebenso zum Ausdruck wie sein Gottvertrauen. Allerdings ist der Fokus von der Klage, die paradoxal das gute Ende vorwegnimmt, auf die Bitte verschoben, die Zuversicht hat, erhört zu werden. Daraus erklärt sich der Vers, den Jesus nach Lukas im Munde führt (Ps 31,6). Er ist anthropologisch wie christologisch bedeutsam. Es redet der Sohn zum Vater, wie in Getsemani (Lk 22,42 par. Mk 14,46). Er redet nicht im Widerstand, sondern in der Ergebung, die auf Einsicht beruht. Er spricht von seinem „Geist“ (πνεῦμά μου), d. h. von

33 Vgl. *Blumenthal*, Pfingstpredigt (2018).

34 Vgl. *Söding*, Soteriologie (2007).

35 Vgl. *Dochhorn*, Kreuzeswort (2011). Der Artikel zeigt, dass Ps 31 im Judentum zur Zeit Jesu nicht als Abendgebet, sondern als Ruf eines Märtyrers gelesen worden ist.

36 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 1–50 (1993), 194–199 (Hossfeld).

seinem Leben, wie er es als Mensch Gott verdankt und ihm öffnet. So heißt es direkt im Anschluss (Lk 23,46b), dass er den Geist aushauchte (ἐξέπνευσεν). Dieser Geist Jesu ist vom Geist Gottes erfüllt. Ihm verdankt er sein Leben (Lk 1,35); er ist auf ihn bei der Taufe sichtbar herabgekommen (Lk 3,21–22); in ihm besteht er die Versuchung (Lk 4,1); in ihm beginnt er die Verkündigung (Lk 4,14), der auf ihm ist, dem Gesalbten (Lk 4,18 – Jes 61,1). Indem Jesus seinen Geist und damit sich selbst Gott übergibt, schneidet er sich nicht vom Geist Gottes ab, sondern öffnet sich ihm bis zum letzten Atemzug.

Das Aushauchen ist im Licht des Psalmwortes ein bewusster Akt. Jesus „befiehlt“ (Luther-Bibel, der Vulgata gemäß: *commendo*) oder „legt“ (Zürcher; Einheitsübersetzung) oder „übergibt“ (Elberfelder) Gott, dem Vater, seinen Geist. Das Verb *παρατίθεμι* kann im Aktiv und Passiv einen alltäglichen Sinn haben, das Vorsetzen von Speis und Trank (Lk 9,16; 10,8; 11,6; Apg 16,34). Das Medium (*παρατίθεμαι*), das in Ps 31(30),6 vorgegeben ist und in Lk 23,46 vorliegt, ist differenzierter. Lukas verwendet es anderenorts für die Darlegung des Evangeliums, das Menschen vorgelegt wird, indem es sich die Prediger selbst vorlegen (Apg 17,3). Zweimal bezieht es sich in der Apostelgeschichte auf ekklesiale Prozesse, jeweils auf Gott bezogen und mit dem Dativ konstruiert: Wer einen Dienst übernehmen soll, wird Gott vorgestellt, der sich seiner annehmen soll; wer diese Vorstellung vornimmt, stellt sich in diesem Vorgang selbst vor Gott, dem die Person, aber auch der Dienst und die ganze Kirche anvertraut sind (Apg 14,23; 20,23). Im lukanischen Sterbewort Jesu ist das Medium hingegen wie im Septuaginta-Psalter mit der Präposition *εἰς* und dem Akkusativ verbunden: Das Verb beschreibt eine Bewegung; Gottes Hände sind das Ziel. Der Beter, Jesus, der leidende Gerechte, ist Subjekt und Objekt zugleich. Das Verb ist das Gegenstück zum Überliefern (*παραδίδωμι*), das in der urchristlichen Bekenntnissprache, aus jüdischer Tradition, prominent ist. Ist dort das Geben, so hier das Stellen, das Setzen oder Legen die Grundbedeutung, geht es dort um die Selbsthingabe Jesu in den Tod (Gal 2,20), so hier um die Selbstvorstellung im Sterben: Jesus übereignet sich Gott, indem er sich ihm anvertraut; er begibt sich in seine Hand – im Vertrauen darauf, dass Gottes Hände ihn halten. Die Septuaginta setzt das Futur, Lukas moduliert es ins Präsens des eschatologischen Kairos, des „Heute“ (Lk 23,43).

2.6 Humane Christologie – Psalmen als Gebete Jesu

Im Sterbegebet antwortet Jesus bei Lukas dem Vater auf die Berufung zum Sohn Gottes, die ihm nach der Jordantaufer mit der Verleihung des Geistes Gottes zuteil geworden ist (Lk 3,21–22) und sein gesamtes Leben, sein Wir-

ken wie sein Leiden, prägt. Der Rekurs auf Ps 31 passt zur lukanischen Christologie des gehorsamen Messias, der sein Menschsein von Gott empfängt und ihm übereignet, um seine Sendung zu erfüllen. Die Psalmen erfüllen sein Ohr, sein Herz und seinen Mund, weil sie die Beziehung zwischen Gott und besonderen Menschen, seinen Erwählten, seinen Frommen und Gerechten, zum Ausdruck bringen, in menschlichen Worten, die inspiriert sind. In der Personalisierung ist die Universalität angelegt, weil die Psalmen zwar nur beten kann, wer an Gott glaubt, aber dieser Glaube von allen geteilt werden kann, die sich mit Israel identifizieren. In der Personalisierung ist auch eine messianische Deutung angelegt, die nicht zwingend, aber möglich ist.

Im Ohr, im Herzen und im Mund des Messias gewinnen die Psalmworte neue Bedeutung: weil sie auf die eschatologische Heilssendung bezogen werden, die rettende Nähe der Gottesherrschaft, die Lebenshingabe Jesu zur Erlösung der Menschen und die Auferweckung Jesu als Erhöhung zur Rechten des Vaters. Ohne den Rekurs auf den ursprünglichen und kanonisch kodifizierten Sinn in der Gebetssprache des Volkes Israel hätte die christologische Perspektive keinen Anhalt; ohne die christologische Deutung würde nicht klar, dass die Psalmen die Betenden in die Nachfolge Jesu führen können, zu Jesus als Messias, in seinen Tod und seine Auferstehung hinein und dadurch in die Völkermission, die der gebeteten Universalität der Psalmen eine geschichtliche Form gibt.

Lukas, der Jesus Psalmen hören, beherzigen und beten lässt, bringt durch diese Darstellung die Spiritualität der Sendung Jesu zum Ausdruck, ihre Verwurzelung im Glauben des Gottesvolkes Israel und ihre Öffnung für die Sendung seiner Jünger. Vom betenden Jesus lernen sie nicht nur mit dem Vaterunser das eigene Beten (Lk 11,1–4), sondern auch die Psalmen Israels so kennen, dass sie ihrerseits mit ihren und mit eigenen Worten beten können.

3. *Cantica*: Psalmen in der Welt der Armen

Die Psalmen machen sprachfähig. Sie lassen Menschen Worte finden, die ihr Leben vor Gott stellen, aber nicht aus ihnen selbst kommen, sondern von Gott inspiriert sind, vermittelt durch die Gebete Israels. Im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte sind es – wie oft in der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur³⁷ – die Armen, die Verfolgten und Bedrängten, die durch die Psalmen zu Wort kommen: weil sie in ihnen eine Stimme

37 Den Rezeptionshorizont zeichnet Böhm, *Rezeption* (2017).

haben³⁸ und durch sie eine Stimme erlangen. An drei Stellen konkretisiert Lukas diese Sprachvermittlung: in den Gebeten der Kindheitsgeschichte (Lk 1–2), die in die Liturgie der Kirche eingeflossen sind, im Gebet des Zöllners in der Beispielgeschichte mit dem Pharisäer, das auf den klassischen Bußpsalm 51 zurückgeht (Lk 18,9–14), und im Gebet der Urgemeinde, die einer Verfolgung entronnen ist (Apg 4,23–31). An allen drei Stellen werden die Psalmen unterschiedlich eingespielt: als Resonanzraum eigener Kreativität in den Cantica aus Nazareth und Judäa, als Stoßgebet eines notorischen Sünders im Tempel und als Gesang mit überlieferten Psalmworten in Jerusalem. Die Breite der Rezeptionsformen zeigt paradigmatisch die Sprachkraft der Psalmen – in der Kraft Gottes, die sie beschreiben.

3.1 Gebete der Frommen – in der Hoffnung auf den Messias

Das sog. Kindheitsevangelium des Lukas verbindet zwei Aufbauprinzipien. Das eine Prinzip ist das der parallelen Steigerungen. Regelmäßig wird zuerst vom Täufer Johannes, dann von Jesus erzählt, zuerst die Ankündigung der Geburt (Lk 1,5–25 – 1,26–38), dann die Geburt selbst (Lk 1,57–80 – 2,1–20). Verbunden sind beide Reihen durch die Erzählung vom Gang Marias von Nazareth nach Judäa, wo sie ihre Tante Elisabet aufsucht, von der ihr der Engel erzählt hatte, dass sie im hohen Alter doch noch schwanger geworden sei (Lk 1,39–56). Das zweite Prinzip ist das des steten Wechsels von Erzählungen und Besprechungen, genauer: Deutungen des Geschehens in Form von Gebeten.³⁹ Das erste dieser Gebete wird Maria zugeschrieben, das *Magnificat* (Lk 1,46–55),⁴⁰ das zweite Zacharias, dem Vater des Täufers Johannes, das *Benedictus* (Lk 1,67–79),⁴¹ das dritte dem greisen Simeon, das *Nunc dimittis* (Lk 2,29–32).⁴² Weitere Gesänge treten hinzu: das *Ave Maria* Elisabets (Lk 1,42–44), das den Gruß des Engels (Lk 1,28) weiterführt, und das *Gloria* der Engel über dem Hirtenfeld von Bethlehem (Lk 2,14).⁴³

Keines dieser Lieder ist ein direktes Psalmzitat, jedes bezieht sich auf den Psalter: seine Sprache, seinen Stil, seine Theologie.⁴⁴ Besonders die Cantica Marias und Zacharias' sind durchwoben von Motiven und Phrasen

38 Den Facettenreichtum der Armenfrömmigkeit untersucht *Scheffler, Poor* (2015).

39 Die Gebete sind literarkritisch umstritten. Mit judenchristlichen Traditionen rechnet *Brown, Birth* (1979). Mit einer lukanischen Prägung rechnet *Kampling, Theozentrik* (1996), 163–165.

40 Vgl. *Lohfink, Lobgesänge* (1990).

41 Vgl. *Grادل, Miniatur* (2006).

42 Vgl. *Söding, Zeichen* (2019).

43 Vgl. *Gerber, Hymnes* (2003).

44 Vgl. *Lohfink, Psalmen* (2005).

aus den Psalmen. Teils wirken die beiden Gebete wie Collagen aus dem Psalter. Dadurch bilden sie ein neues Original. Es ist nie ein einziger, es ist immer ein ganzer Chor von Psalmen, der auf Resonanz stößt. Diese kreative Psalmenrezeption ist kein Einzelfall, sondern typisch für die Literatur des frühen Judentums, wie die (aramäischen) Hymnen aus Qumran⁴⁵ oder die (griechischen) Psalmen Salomos⁴⁶ unter Beweis stellen. Der Psalter hat nicht nur als Gebetbuch, sondern auch als Vorlage gewirkt. Die neuen Gebete verdrängen den Psalter nicht etwa, sondern setzen ihn voraus, zeigen seine grundlegende Bedeutung und lassen sich von ihm anregen, ohne ihn nur zu kopieren.

Zwei Gebetsgattungen stechen hervor: das Gotteslob, das der Ehre Gottes nichts hinzufügt, aber Ausdruck verleiht (Lk 1,46–55.68–78), und der Dank an Gott, der nicht mit Gegenleistung rechnet, sondern das Staunen über ein unverhofftes Geschenk mit der Freude über seinen Empfang verbindet (Lk 2,29–32). Zum Klagen gibt es keinen Anlass; Bitten sind erhört worden; Grund zu Dankbarkeit und Freude gibt es mehr als genug. Die Geburt des Täufers und die Geburt Jesu stehen im Zentrum. Aber die Gattung der Psalmen weitet den Blick: Der Dank und das Lob Gottes verbinden die Geschichte Jesu mit der Geschichte Israels, die ihrerseits eine Verheißung für Gottes Zukunft ist, weit über jeden Tag hinaus. Das *Magnificat* macht an der Person der Beterin, Maria, die eschatologische Wende fest, die Gottes Barmherzigkeit all denen verheißt, die ihn fürchten (Lk 1,50 – Ps 103,13.17);⁴⁷ Zacharias ordnet diese Wende bundestheologisch ein und führt sie so auf Gottes Verheißungstreue zurück (Lk 1,72 – Ps 106,45 und Ps 105,8⁴⁸); das *Nunc dimittis* (Lk 2,29–32) spielt eher die jesajanische Prophetie ein (Jes 40,5; 49,6; 52,10 usw.), aber in einer Sprache, die mit den neutestamentlichen Cantica wie mit den alttestamentlichen Psalmen korrespondiert.

Charakteristisch sind die Menschen, die nach der lukanischen Erzählung die Gebete sprechen. Der Bogen reicht von Maria, der jungen Frau, die

45 Edition: *Stegemann/Schuller*, 1QHodayot a (2009).

46 Edition: *Psalmi Salomonis* (2018).

47 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 100–150 (2008), 52–64 (Hossfeld), hier 60: „Die Vergänglichkeit wird umgeschrieben, wie in den klassischen Stellen des zweiten Schöpfungsberichts.“

48 Psalm 105 stellt eine Geschichtstheologie in der Konzentration auf Gottes lebendige Erinnerung vor Augen; vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 100–150 (2008), 92–115 (Hossfeld). Psalm 106 ist das Pendant, vom Standpunkt eines gläubigen Beters im Volk Gottes aus entwickelt; vgl. ebd., 115–137 (Hossfeld). Zacharias setzt bei diesem Gebet hier an, macht sich also als Priester das Halleluja Israels zu eigen (Ps 106,1) und bezieht sich in dieser Perspektive auf das, wovon er im Glauben Israels überzeugt ist: dass Gott die Geschicke seines Volkes zum Guten lenkt.

dem Wort des Engels Glauben schenkt (Lk 1,38), bis zum Priester Zacharias, der nicht glauben konnte, was ihm verheißen wurde (Lk 1,20), und dennoch zusammen mit seiner Frau geschenkt bekommt, was er sich von Herzen wünscht, so dass sich seine Zunge löst und er zum Dichter wird (Lk 1,57–64). Im Zentrum steht das Gespräch zweier Frauen, Elisabets und Marias, beide Prophetinnen, beide in freudiger Erwartung, beide vom Heiligen Geist erfüllt (Lk 1,39–56). Im Tempel von Jerusalem treten zusammen mit der Familie Jesu zwei Menschen hervor: der gerechte Simeon⁴⁹ und die Prophetin Hanna,⁵⁰ die bei Lukas zwar keine Sprechrolle erhält, aber die Hoffnungen Israels verinnerlicht hat und angesichts Jesu zu äußern versteht (Lk 2,36–38). Das *Gloria* wird den Hirten gesungen, die am Ort Davids den Beruf Davids ausüben und deshalb, ungeachtet ihrer niedrigen sozialen Schicht und ihres geringen gesellschaftlichen Ansehens, als Empfänger der Gottesbotschaft und Zeugen des Geschehens gewürdigt werden.⁵¹

Im *Ave Maria*, im *Magnificat* und im *Nunc dimittis* findet sich ein theologisches Selbstportrait der Betenden. Elisabet, die ihr Kind unter dem Herzen trägt, weiß, wer sie ist und wer zu ihr kommt (Lk 1,41–43). Sie weiß im Heiligen Geist, dass Maria die Mutter des Messias wird, dessen Vorläufer Johannes werden soll, aber zu ihr kommt, so wie Jesus zeit seines Lebens nicht wartet, bis die Menschen zu ihm kommen, sondern selbst auf die Menschen zugeht, um sie zu suchen und zu finden (Lk 19,10). Indem sie Maria als Begnadete seligpreist, stellt sie sich ihrerseits als eine Frau dar, die des Segens Gottes bedarf und ihn vom ungeborenen Sohn Marias erhofft. Maria ihrerseits nennt sich in ihrem Gebet „Magd“ (δοῦλη), so wie sie auch dem Engel gegenüber gesprochen hatte: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn. Mir geschehe nach deinem Wort“ (Lk 1,38 – 1,48⁵²). Elisabet hatte sie als „Mutter meines Herrn“ angeredet (Lk 1,43), als Mutter des Christus. Diese Hoheitsaussage steht nicht im Widerspruch zur erzählten Selbstcharakterisierung Marias. Maria ist nicht bescheiden, sondern demütig: Sie charakterisiert exakt ihre Rolle im Heilsplan Gottes, als Jungfrau und Mutter, als Hörerin des Wortes und Gottesfürchtige (Lk 1,50 – Ps 103,13.17). Da sie Gottes Magd ist, ist sie niemand anderem untertan; diese Freiheit, die durch den Glauben entsteht, bestimmt ihr Leben und auch ihr Beten. Das

49 Vgl. Porter, Simeon (1992).

50 Vgl. Serrano, Characterization (2014). Ihm zufolge wird Hanna so charakterisiert, dass sie in den Spuren deuterojesajanischer Theologie Israel personifiziert – was erklären könne, dass Lukas sie nicht reden lasse, weil sie die „Schrift“ als Ganze mit sich bringt.

51 Eine Erklärung in der Tradition antiker Bukolik sucht dagegen Greßmann, Weihnachtsevangelium (1914).

52 Ausgerechnet diesen Teilvers sieht Radl, Lukas (2003), 74 nicht auf Maria beziehbar.

Magnificat besingt den eschatologischen Rollentausch zwischen Hoch und Niedrig (Lk 1,51–52; vgl. Ps 138,6;⁵³ 147,6⁵⁴), ohne den es keine Auferstehung der Toten gäbe, keine Erlösung der Sünder und keine Geburt des Messias. In diesem Wechsel findet Maria ihren Platz und sich selbst. Der neutestamentliche Psalm, der diese Gewissheit ausdrückt, spiegelt nicht nur ihre eigene Biographie, sondern macht deutlich, dass sie zum Typ der Gläubigen wird. Simeon schließlich charakterisiert sich im *Nunc dimittis* als „Knecht“ (δοῦλος) Gottes, des „Herrn“ (δέσποτα), und schreibt sich damit eine ähnliche Rolle zu, wie Maria sie wahrnimmt: als Hörer des Wortes, der vom Geist Gottes ein Wort des Gebets sagen kann, das von Gott kommt und zu ihm führt.

3.2 Bekenntnis des Sünders – in der Hoffnung auf Vergebung

In der bekannten Beispielgeschichte vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9–18),⁵⁵ die leider Gottes vielfach antijüdisch ausgeschlachtet worden ist, spricht der Zöllner, der von Berufs wegen ein notorischer Sünder gewesen ist, ein einziges Wort: „Gott, sei mir Sünder gnädig“ (Lk 18,13). Diese Bitte ist der Auftakt von Ps 51, dem klassischen Bußpsalm in der jüdischen wie der christlichen Tradition.⁵⁶ Dort spricht dem kanonischen Rahmen zufolge David, nachdem ihm Nathan das Unrecht seines Ehebruchs mit Bathseba vor Augen geführt hat (2 Sam 11). Er spielt die Rolle eines Sünders, der sein Leben verwirkt hat und weder sich selbst helfen noch Hilfe von anderen Menschen erwarten kann, angesichts der Schwere seiner Schuld und der Tiefe seiner Not. Er weiß, dass er allein auf Gottes Barmherzigkeit setzen kann. Er weiß auch, dass Erlösung nur in den Dimensionen einer neuen Schöpfung gedacht werden kann, wenn sie nachhaltig sein soll. Nicht etwas muss vergeben, das Herz des Menschen muss erneuert werden (Ps 51,12–14).

Lukas lässt den Beter nicht den gesamten Psalm sprechen. Aber der Anfang setzt den Ton. Aus dem Kommentarwort Jesu, dass der Zöllner „gerechtfertigt“ nach Hause ging, anders als der Pharisäer (Lk 18,14),⁵⁷ ergibt sich, dass die Grundfrage der Soteriologie, das Verhältnis von Barm-

53 Den Unterschied zwischen dem masoretischen Text und der Septuaginta, der sich das *Magnificat* annähert, analysiert *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 101–150 (2008), 703–713 (Hossfeld), 709.

54 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 101–150 (2008), 824–837 (Zenger), bes. 832.

55 Vgl. *Giesen*, Gleichnis (2016). Er verweist neben Ps 51,3 auch auf Ps 77,38 und Ps 79,9.

56 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 38–59 (Zenger).

57 Vgl. *Eckstein*, Pharisäer (2003).

herzigkeit und Gerechtigkeit vor Augen steht: Gott schafft Recht, indem er Unrecht beendet; er rechtfertigt den Sünder, indem er ihn zu einem neuen Menschen macht. Die Schuld wird nicht quantifiziert; sie ist eine negative Qualität, so klar sie sich im prekären Beruf⁵⁸ manifestiert hat, zum Schaden anderer, und so deutlich der Mann sie bekennt. Dem entsprechend ist auch die Rechtfertigung nicht nur ein Urteil über den Sünder, der es im Kern bleibt, sondern der Hinweis auf eine grundlegende Erneuerung dieses Menschen, für die sein Bekenntnis die Richtung weist. Nur Gottes Gnade kann ihm helfen. Aber Gott erhört ihn auch und macht ihn zu einem neuen Menschen. In der Fortsetzung wird die Dialektik von Erniedrigung und Erhöhung als Deutung angeboten, wie in Lk 14,11, wo es um die Tischordnung in der Jüngerschaft geht.⁵⁹ Die Erniedrigung des Zöllners besteht in seinem Bekenntnis, in dem er sich nicht künstlich kleinmacht, sondern seine reale Situation vor Gott ausspricht – in der berechtigten Hoffnung, von Gott erhört und erhöht zu werden.

Der Pharisäer hingegen ist im Gleichnis nur dann richtig gesehen, wenn er die Wahrheit sagt, also tatsächlich sowohl im Gebet als auch in der Armenfürsorge weit über das erforderliche Maß hinaus sich engagiert (Lk 18,11–12). Er ist sogar insofern aufrichtig fromm, als er sein Handeln nicht sich selbst zuschreibt, sondern Gott dafür dankt, der zu sein, der er ist. Sein Problem besteht darin, dass er meint, nicht der Vergebung bedürftig zu sein, weil er so viel Gutes tut und sich von der großen Masse durch seine Vorbildlichkeit abzuheben meint, zumal von dem Zöllner, der mit ihm betet. Darin hat er sich selbst erhöht – und muss sich selbst erniedrigen, um seinerseits erhöht und gerechtfertigt zu werden. Zugespitzt: Erst wenn auch er Ps 51 betet, als sein Gebet, ist er der Gnade Gottes gewärtig und gewiss.

3.3 Stimme der Bedrängten – in der Hoffnung auf Gottes Heil

Nachdem Petrus und Johannes einem Redeverbot des Hohen Rates (Apg 4,18) widersprochen haben (Apg 4,19–20), ohne dass der seine Drohung zurückgezogen hätte (Apg 4,21), erzählt Lukas von einer Zusammenkunft der Urgemeinde (Apg 4,23–31), die von der Präsenz des Heiligen Geistes erfüllt ist (Apg 4,31). Die Gläubigen versammeln sich – zum Gebet, in der Sprache der Psalmen. Sie beginnen mit Ps 146,6, einer Anrufung Gottes als Schöpfer (Apg 4,24), und setzen mit einem – eigens markierten – Gebet Davids, nämlich Ps 2, fort, und zwar mit dem Auftakt, vor der Anrede des

58 Vgl. *Badian*, Zöllner (1997).

59 Dort passt das Wort angeblich besser, so *Bovon*, Lukas III (2001), 215.

Sohnes, der auf den Thron gehoben wird (Apg 4,25–27 – Ps 2,1–2).⁶⁰ Das Gebet dringt tief in den aktuellen Konflikt ein, indem es weit über ihn hinausführt. Die Szene spielt in Jerusalem – der Horizont ist universal: „Was toben die Völker?“ (Apg 4,25 – Ps 2,1) Die Opponenten sind die Mitglieder des Hohen Rates – sie agieren als politische Herrscher, so wie sie es beim Prozess gegen Jesus im Zusammenspiel mit den Römern getan haben (Lk 23,1–5): „Die Könige der Erde treten zusammen und die Anführer (οἱ ἄρχοντες) versammeln sich“ (Apg 4,26 – Ps 2,2). Unter Druck gerät die Jüngergemeinde – die Attacke richtet sich aber gegen Gott selbst und seinen Messias, Jesus: „[...] gegen den Kyrios und gegen seinen Christus“ (Apg 4,26 – Ps 2,2). Lukas ist nicht so sehr am geschriebenen wie am gesprochenen Wort interessiert. Im Gebet der Urgemeinde wird die Stimme Davids laut – und David verleiht den Verfolgten seine Stimme.

Das Gebet deutet die Lage, stellt sie in die entscheidenden Zusammenhänge und entwickelt einen Impuls für die Zukunft. Nach dem Zitat folgt der Kommentar, immer noch als Gebet der Urgemeinde, die nun mit ihren eigenen Worten spricht. Der Psalm ruft die Erinnerung an die Passion, aber auch an den Anfang der Verkündigung Jesu (Lk 4,16–21 – Jes 61,1–2) wach und lenkt schon dadurch den Blick von der Bewältigung der Verfolgung zur Möglichkeit der Verkündigung: „Versammelt haben sich wahrhaftig in dieser Stadt gegen deinen heiligen Knecht (παῦς) Jesus, den du gesalbt hast, Herodes und Pontius Pilatus mit Völkern und Volksscharen Israels“ (Apg 4,27). Der „Knecht“, als παῦς bezeichnet (vgl. Apg 4,30),⁶¹ ist nahe beim Sohn (υἱός) von Ps 2,7 (vgl. Lk 3,22; 9,35).⁶² Seine Heiligkeit entspricht seiner Salbung (Lk 4,18 – Jes 61,1–2); sie ist von der Liebe des Vaters geprägt (Lk 3,22), die seine Erwählung (Lk 9,35) motiviert und charakterisiert. Durch die Reflexion ihrer eigenen Irritationen und Inspirationen in der Passion und bei der Auferstehung Jesu ist den Betenden nun gewiss, dass Gottes Vorsehung das Böse, das Jesus angetan worden ist, zum Guten gewendet hat (Apg 4,28); Ps 2 öffnet ihnen diese Aussicht auf die Unterwerfung der Völker und ihrer Herrscher unter die Herrschaft Gottes und seines Gesandten. Aus dieser Einsicht folgt im Umkehrschluss die Ermutigung zum Zeugnis (Apg 4,29), das in Jerusalem beginnt, aber alle Welt erreichen soll (Apg 1,8). Diejenigen, die beten und sich im Gebet zum Zeugnis bestärkt wissen, nennen sich „Knechte“ (δούλοι), die Gott, den Herrn, bitten, ihnen die Freiheit (παρρησία) des Wortes zu schenken (Apg 4,30) und „durch den Namen“ Jesu „Zeichen und Wunder“ zu wirken (Apg 4,31). Ge-

60 Die Spiritualität des Vertrauens arbeitet heraus *Gradl*, Hand (2006).

61 Vgl. als traditionsgeschichtliche Studie *Kränkli*, Jesus (1972).

62 „Israel verraten“ haben laut Lukas die Synhedristen in der Deutung von *Jervell*, Apostelgeschichte (1998), 187. Im Text steht das nicht.

nau so hat die Sequenz der Apostelgeschichte begonnen: mit der Heilung des Lahmen an der Schönen Pforte des Tempels „im Namen Jesu“ (Apg 3,6); genau so ist die Erzählung fortgeführt worden: mit der Erklärung Petri vor dem Hohen Rat, „im Namen Jesu“ dem schwachen Menschen dadurch eine Wohlthat erwiesen zu haben, dass er ihn geheilt hat (Apg 4,9–10).

Im Beten und Deuten entdecken die Mitglieder der Urgemeinde den Raum, in den Gott sie stellt, nämlich die ganze Welt. Sie nehmen die Widerstände wahr, die sie überwinden müssen, nämlich eine politische Theologie, die Gott nicht die Ehre gibt, sondern als Herrschaftsfaktor vereinnahmt. Sie gewinnen vor allem die Zuversicht, mit Gottes Kraft diese Widerstände überwinden und Freiräume des Denkens gewinnen zu können, so dass sie im Namen Jesu die Frohe Botschaft in Wort und Tat verbreiten können: immer vor Ort beginnend, in Zuwendung zu den Menschen, im Verweis weg von sich hin auf den lebendigen Gott und seinen Gesalbten, von dem sie glauben, ihm in Jesus begegnet zu sein.

3.4 Gelöste Zungen – Psalmen als Lieder des Gottesvolkes

Wer in den neutestamentlichen Psalmen, die mit den alttestamentlichen im Gespräch stehen, zum Beten ermutigt wird, ist signifikant; die Psalterrezeption wird ekklesial im lukanischen Doppelwerk qualifiziert. Die Kindheitsgeschichte setzt den Ton: Es sind die Frommen im Lande, die mit Gott im Bunde sind, den Tempel besuchen, die Opfer darbringen und darin ihrer Hoffnung auf Erlösung Ausdruck verleihen; genau dieser Typ Beter wird von den Psalmen selbst gezeichnet. Stark sind die Frauenrollen besetzt: Maria und Elisabet, auch Hanna. Im Psalter selbst bleibt sie implizit. Aber im Siegeslied am Schilfmeer, das die Prophetin Mirjam zusammen mit allen Frauen anstimmt (Ex 15,20–21),⁶³ und im Danklied Hannas (1 Sam 2), mit dem das *Magnificat* verschwistert ist, wird sie laut. Die neutestamentliche Betonung der Frauengebete steht im Wirkungskreis der Psalmen Israels.

Der Blick ins Evangelium zeigt weitere Resonanzen. Ein Sünder kann beten – wie David (Lk 18,13 – Ps 51,3). Das Vaterunser (Lk 11,1–4) ist ein Gebet Jesu im Geist und im Stil des Psalters, besonders eng verwandt mit Ps 103. Die Urgemeinde findet eine gemeinsame Sprache: im Psalmengebet und seiner Deutung, die ihrerseits zum Gebet wird. Die Ermächtigung zum Gebet, die sich gerade diejenigen zunutze machen, die von anderen mundtot gemacht werden sollen, geht vom Psalter aus, der als Gebetbuch der Armen gelesen werden kann; die universalen Dimensionen, die er

63 Zur Exegese vgl. *Dohmen*, Exodus 1–18 (2015), 355–358.366–367.

schöpfungs-, geschichts- und erlösungstheologisch aufreißt, werden personal gefüllt. Beides gehört zusammen. In der Nachfolge Jesu, so Lukas, wird es realisiert.

4. Predigten: Psalmen im Aufbruch der Kirche

In der Apostelgeschichte wird der Faden der Psalmenrezeption fortgesponnen, zum einen im Gebet der Kirche selbst (Apg 4,23–31), zum anderen auch in der öffentlichen Rede, die der Bezeugung des Evangeliums und damit der weltweiten Mission dient.⁶⁴ Die Protagonisten sind Petrus und Paulus, verbunden mit anderen Zeugen wie Stephanus und Barnabas, Johannes und Philippus. Im Vergleich mit dem Evangelium zeigt sich, dass Petrus und Paulus auf die Psalmen dort zurückgehen, wo sie – in kritischen Situationen – das grundstürzend Neue beschreiben, das mit der Sendung Jesu, seinem Tod und seiner Auferweckung verbunden ist. Sie gehen oft auf dieselben Psalmen zurück wie jene, die schon, dem Evangelium zufolge, von Jesus selbst angehört und eingeführt worden sind. Die Psalmen spielen eine wesentliche Rolle in der innerjüdischen Kommunikation; aber auch im Dialog mit der paganen Kultur fließen sie ein – nicht als Autorität, auf die man sich stützen könnte, aber als Korrelat derjenigen Schöpfungstheologie und Anthropologie, die interkulturell kommuniziert werden kann. Stephanus greift in seiner erzählten Rede (Apg 7), seinem Thema gemäß, intensiv auf die Tora und abschließend auch auf Jesaja zurück, aber nicht auf die Psalmen. Von Philippus ist keine Predigt überliefert.

Petrus und Paulus stimmen nach Lukas theologisch weitestgehend überein. Auch in ihrer Psalmenrezeption lässt sich diese Kohärenz nachweisen. Beide reden adressiert, mit derselben Hermeneutik einer christologischen Psalmendeutung, die ihrerseits auf eine Christologie verweist, die *secundum scripturas* entwickelt wird. Bei Petrus sticht wegen der Differenziertheit ihrer Argumentation die Pfingstpredigt ins Auge, bei Paulus ragt zum einen die Synagogenpredigt im pisidischen Antiochia, zum anderen die Areopagrede heraus.

64 Vgl. zum Überblick: Söding, Gott (2020).

4.1 Petrus zu Pfingsten in Jerusalem – David als Wegweiser zum Messias

Petrus beginnt die Pfingstpredigt, die er nach Lukas vor zahlreichen in Jerusalem versammelten Juden aus aller Welt hält, um das Geistphänomen zu deuten (Apg 2,1–12), indem er ausdrücklich mit dem Propheten Joël und dessen Verheißung einer eschatologischen Inspiration des ganzen Volkes Israel einsetzt (Apg 2,16–21 – Joël 3,1–5). Er greift dessen Vorhersage auf, dass gerettet wird, wer den „Namen des Herrn“ anruft (Apg 2,21 – Joël 3,5), und verkündet, seiner Glaubensüberzeugung folgend, ohne für sie den Propheten zu vereinnahmen, Jesus als diesen Kyrios (Apg 2,22–24). Wo der Redner explizit zur Christologie übergeht, führt er David und Psalmen an: mit Namen, mit reflektierter Sprechrolle und mehrfach.

Zuerst zitiert Petrus bei Lukas ausführlich Ps 16 (Apg 2,25–28 – Ps 16,8–11).⁶⁵ Er bildet jenen Ausschnitt, der den zweiten Teil des Psalms prägt: die Erhörung der Bitte, die äußern darf, wer sich im Vertrauen ganz Gott anheimgibt (Ps 16,1–7). Dieser Gott wird dem Beter gegenwärtig, diesseits des Todes so unbedingt, dass es ein Jenseits gibt, in das der „Pfad des Lebens“ führt (Ps 16,8–11).⁶⁶ Der Psalmbeter, den Petrus vor Augen führt, setzt so unbedingt auf Gott, dass ihn Gott „die Verwesung nicht schauen“ lässt, weil er ihn „der Unterwelt“ nicht preisgibt (Apg 2,27.31 – Ps 16,10).

Um die messianische Deutung zu sichern, muss der predigende Petrus bei Lukas zwei Nachweise führen. Erstens habe David nicht von sich selbst gesprochen; denn sein Grabmal⁶⁷ sei „bei uns bis auf den heutigen Tag“ (Apg 2,29). Zweitens sei David ein „Prophet“, der sich hinsichtlich seines eigenen Geschicks nicht irre, sondern von Gott – durch den Propheten Nathan (2 Sam 7,12–16) – die eidesstattliche Versicherung erhalten habe, „einer seiner Nachkommen werde auf seinem Thron sitzen“ (Apg 2,30). Deshalb sei Ps 16 messianisch zu deuten (Apg 2,31). Genauer: Wie Petrus es in der Apostelgeschichte wahrnimmt, spricht David in Ps 16 so, dass er den Messias reden lässt: der also seinerseits den Psalm Davids betet und sich mit seinen Worten an Gott, den Vater, wendet; das entspricht dem narrativen Jesusportrait des Evangeliums sehr gut. Der Beter setzt in der Gottesgegenwart vollendeter Freude an (Apg 2,25 – Ps 16,8) und blickt auf seine irdische Existenz zurück (Apg 2,26–28 – Ps 16,9–11), in der ihn Gottes

65 Grundlegende hermeneutische Fragen erörtert *Fenske, Aspekte* (2002). Auf die Begründung einer schriftgemäßen Notwendigkeit der Auferstehung konzentriert den Rezeptionssinn *Cuany, Necessity* (2020).

66 Vgl. zur Auslegung des Psalms, allerdings mit einer Gliederung, die nicht der Lesart des lukanischen Paulus entspricht, *Hossfeld/Zenger, Psalmen 1–50* (1993), 108–113 (Zenger).

67 Vgl. *Küchler, Jerusalem* (2014), 634–636.

Weisung so umfassend bestimmt hat, dass er zwar gestorben ist, von Gott aber nicht im Grab gelassen, sondern auferweckt worden ist.

Auf dieser Basis geht Petrus in der erzählten Predigt einen großen Schritt in Richtung Auferstehungstheologie weiter, indem er nicht nur die Rettung vor der Verwesung, sondern die Erhöhung und damit die Wirksamkeit des auferweckten Christus verkündet. Auf diese Präsenz in der Sphäre Gottes selbst weist in der petrinischen Lektüre, die Lukas gestaltet, bereits der Eingangsvers des zitierten Davidpsalms hin: „Ich habe den Herrn beständig vor Augen, denn er steht mir zur Rechten, dass ich nicht wanke“ (Apg 2,25 – Ps 16,8). Die Begründung leistet in der Predigt Ps 110, wie nach der überlieferten Exegese Jesu über die Gottessohnschaft des Davidsohnes (Lk 20,41–44). Petrus argumentiert, wie Jesus, philologisch: David spreche nicht von sich selbst, sondern von seinem Herrn. Hier führt der Prediger vorbereitend aus, dass David ja schließlich nicht in den Himmel aufgestiegen sei (Apg 2,34). Jesus aber, zur Rechten des Vaters erhöht, sei der Christus, der von Gott her den Heiligen Geist ausgieße, was die gegenwärtige Lage deutet und auch das Joël-Zitat einer christologischen Deutung öffnet – mit der Wirkung, dass sich das Geistgeschehen, dem sich nach Lukas die Kirche verdankt, in der Hoffnungsgeschichte Israels verwurzelt weiß.

Petrus argumentiert in den Bahnen schriftgelehrter Hermeneutik seiner Zeit: Schrift legt Schrift aus. Psalm 110 erhellt Ps 16 und umgekehrt. Da beide Psalmen als Davidpsalmen überliefert werden, ist die Nähe im kanonischen Psalter unübersehbar. Psalm 110 ist aus der Exegese Jesu selbst bekannt; Ps 16 taucht neu in der lukanischen Erzählung auf, aber als Gegenstück zu Ps 110 und deshalb als rhetorisch weit offenstehendes Eingangstor für eine Christuspredigt, die im Kern Psalmenexegese ist.

4.2 Paulus in der Synagoge von Antiochia Pisidia – Jesus als davidischer Messias

In der Synagoge des pisidischen Antiochien spricht Paulus auf die Einladung der Vorsteher hin, ein „Wort des Trostes“ an das Volk zu richten. Nach der Lesung aus dem Gesetz und den Propheten hält er eine Predigt (Apg 13,14–52).⁶⁸ Die gesamte Rede ist von Schriftverweisen durchzogen. Im ersten Teil rekapituliert Paulus die Exodusgeschichte (Apg 13,17–22); hier verweist er sukzessive auf die Tora und die Geschichtsbücher Israels. Nach einem kurzen Zwischenstück über den Täufer Johannes (Apg 13,23–25), das ohne Schriftreurse auskommt, folgt eine knappe Zusammenfassung der Passionsgeschichte samt Auferstehungsbotschaft (Apg 13,26–31).

⁶⁸ Vgl. Pichler, Paulusrezeption (1997).

Aus ihr folgert Paulus, weshalb er in Antiochia spricht: Auferstehung führt zur Erscheinung, Erscheinung zur Sendung, Sendung zum Zeugnis (Apg 13,32): Es sind basale Dynamiken des Ostergeschehens, die in der paulinischen Predigt das Dort und Damals der Passion Jesu mit dem Hier und Jetzt der Predigt verbinden – und dies im Horizont der Geschichte des Gottesvolkes, die durch den Exodus eröffnet wird.

An diesem Punkt setzt der Paulus der lukanischen Erzählung mit einer expliziten Schriftreflexion ein, und zwar unter Verweis auf David, der bereits in der geschichtstheologischen Rekapitulation eine Schlüsselrolle eingenommen hat, ist er doch, in der Perspektive der Predigt, jener von Gott erwählte König, aus dessen „Samen“ Gott, „der Verheißung gemäß“, Jesus als Retter nach Israel geführt hat (Apg 13,23). Diese Schlüsselposition hatte „Paulus“ bereits mit dem einzigen Psalmzitat dieses Redeteils qualifiziert (Apg 13,22), nämlich als Wort Gottes, das der Esrachiter Etan memoriert: „Ich habe David gefunden, den Sohn Jesses, einen Mann nach meinem Herzen, der all meinen Willen tun wird“ (Ps 89,21). Der Psalm⁶⁹ gibt einen Überblick über die Geschichte Israels und passt deshalb zum Duktus der Pauluspredigt.

Im Portrait der Predigt erfüllt David den Willen Gottes weder durch seine Kriege noch durch den Aufbau Jerusalems, sondern durch sein Sensorium für den Messias. Die explizite Christusverkündigung macht Paulus an der Auferweckung Jesu fest. Zuerst zitiert er den „zweiten Psalm“ mit dem Gotteswort: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ (Ps 2,7 – in Apg 13,33). Durch dieses Wort wird Jesus als Messias ausgewiesen – mit der Taufgeschichte (Lk 3,21–22) als Referenz. Das Zitat wird mit dem Zeugungsmotiv weitergeführt (wie in Hebr 1,5 und 5,5), so dass die Adoption als Analogie aufscheint (ohne dass der Adoptianismus befeuert würde, der die Adoption als Realität betrachtet): Jesus wird nicht zum Sohn Gottes, aber als Sohn Gottes in seine Aufgabe als König von Israel eingesetzt. Diese Installation bezieht sich auf sein Wirken, das mit der Taufe beginnt und in die Auferweckung führt, ebenso wie auf seine Auferweckung, in der sein Wirken vergegenwärtigt wird. Das Gotteswort, das David im Gebet hört und das Paulus als Gehörtes weitergibt, verschränkt die Zeiten, vergegenwärtigt die Geschichte und bestimmt die Zukunft.

Der explizite Bezug zur Auferstehung wird im Anschluss (Apg 13,34) durch den Rekurs auf Jes 55,3 (nach der Septuaginta) eingeführt, gleichfalls ein Gotteswort über David: „Geben werde ich euch das Heilige Davids, das Treue“ (Jes 55,3).⁷⁰ Das Heilige und Treue ist die Verheißung resp. der verheißene Messias selbst. Die Gabe liegt auf derselben Ebene wie die Zeu-

69 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 576–601 (Hossfeld).

70 Vgl. *Fischer*, *Schriftausleger* (2000).

gung und die Sendung (Apg 13,33 – mit Ps 2,7). Dass die Auferstehung mitgemeint ist, ergibt sich aus der rhetorischen Kombination mit einem weiteren Gotteswort aus dem Psalter, diesmal einem Davidswort selbst, der freilich, in der Deutung nicht nur des Paulus, sondern zuvor auch des Petrus der Apostelgeschichte (Apg 2,27), den Messias adressiert, der nach Gottes erklärtem Willen „die Verwesung nicht schauen“ wird (Apg 13,35 mit Ps 16,10). Ebenso wie Petrus am Pfingstfest (Apg 2,29) weist Paulus in der antiochenischen Synagoge darauf hin, dass David aber gestorben sei, so dass sich das Wort nicht auf ihn beziehen könne (Apg 13,36) – anders als auf Jesus, der von den Toten auferstanden sei (Apg 13,37). Psalm 16 wird also nicht als Schriftbeweis für die Auferstehung Jesu eingeführt, ebenso wenig wie von Petrus in der Pfingstpredigt; sondern im Gegenteil wird die Auferstehung Jesu als Grund angeführt, das Psalmwort auf ihn zu beziehen.

4.3 Paulus auf dem Areopag von Athen – die Philosophie der Psalmen

Auf dem Areopag von Athen (Apg 17,16–34) hat Paulus eine ganz andere hermeneutische Herausforderung zu bestehen als in der Synagoge von Antiochia Pisidia. Dort sieht er es als seine Aufgabe an, den Gott Israels, den alle bekennen, als den Vater Jesu Christi zu verkünden, dessen Auferweckung die Mission unter den Völkern begründet; um dieses Predigtziel zu erreichen, muss er explizit mit Psalmen argumentieren und sich in deren Deutung kontrovers einschalten, weil die Davidssohnschaft des Messias als theologischer Topos gesetzt ist und die tiefe Irritation ausgeräumt werden soll, dass ausgerechnet der gekreuzigte Jesus von Nazareth dieser davidische Messias sein soll. Auf dem Areopag hingegen kann Paulus mit der Autorität der Schrift nichts anfangen, weil er sich in einem Disput mit Philosophen befindet. Gemeinsam mit ihnen treibt er Religionskritik, aber anders als sie – Stoiker und Epikureer werden genannt – will er zu einer positiven Theologie gelangen, die Glauben verlangt und Verehrung ermöglicht.⁷¹ Die Areopagrede ist weniger eine Missionspredigt als ein *protreptikos*:⁷² in diesem Fall eine Hinführung zur Theologie.

Die Rede, wie Lukas sie gestaltet,⁷³ hat drei Teile. Der erste, eine hintergründige *captatio benevolentiae*, greift das Argument zeitgenössischer Philosophie auf, im Polytheismus verberge sich ein Monotheismus, und

71 Vgl. zu diesem idealtypischen Kommunikationsort und seinen hermeneutischen Perspektiven Vollenweider, *Areopag* (2012).

72 Vgl. Van der Meeren, *Protrepétique* (2002).

73 Vgl. Söding, *Einheit* (2008), 172–178.

macht es am Altar mit der Aufschrift ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ fest, der bezeuge, dass die „frommen“ Athener wüssten, dass sie nicht wüssten: nämlich, dass sie inmitten ihrer vielen Kulte Gott selbst verehrten, indem sie bekennen, ihn nicht zu kennen (Apg 17,22–23).

Der zweite Teil (Apg 17,23–29), der Hauptteil der Rede, skizziert eine philosophische Theologie, die zwei Brennpunkte bildet. Der erste Brennpunkt ist eine Anthropologie der Kreatürlichkeit, die Gott als Schöpfer namhaft macht und daraus ableitet, die Menschen seien „von Gottes Art“, wofür einer der griechischen „Dichter“ ins Feld geführt wird, Aratos mit seinem *Phainomena*⁷⁴ (Apg 17,23–28). Als Schöpfer sei Gott bedürfnislos; Menschen könnten ihm nichts geben, was ihm nicht immer schon selbst gehörte (Apg 17,25). Der zweite Brennpunkt ist eine Theologie der Transzendenz, die jedes Götterbild und jeden Bilderkult negiert (Apg 17,29), so wie der Tempel auch nicht der Wohnort Gottes ist (Apg 17,23). An beiden Brennpunkten redet Paulus – in den Denkbahnen hellenistisch-jüdischer Philosophie und Theologie – so, dass Bezüge zu Psalmen entstehen, die zwar nicht als solche zu kennen braucht, wer den Gedankengang nachvollziehen will, aber einbeziehen muss, wer ihren theologischen Gehalt erforschen will. Zur Bedürfnislosigkeit des Schöpfergottes⁷⁵ lässt sich Ps 50,10–13 heranziehen, eine Selbstvorstellung Gottes im Gebet, der mit Verweis auf sein Schöpfer_tum jede Idee, man könne ihn mit Opfern bestechen oder gnädig stimmen, radikal abweist, um das Lob Gottes als wahres Opfer zu begründen, das sich im Gehorsam gegenüber der Tora zeigt (Ps 50,7–15): „Hätte ich Hunger, brauchte ich es dir nicht zu sagen, denn mir gehört der Erdkreis und was ihn erfüllt. Soll ich etwa das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken?“ (Ps 50,12–13)⁷⁶ Die Kritik der Götterbilder, die im Dekalog ausgeprägt wird, ist auch im Psalter stark, nicht nur im Zeugnis, Gott halte Gericht über alle Götter (Ps 82), und in der Selbstkritik Israels angesichts des Tanzes ums Goldene Kalb (Ps 106,19), sondern auch in einer Schöpfungstheologie, die Gottes universalen Anspruch auch dort festmacht, wo alle Götterdiener überwunden werden: „Beschämt werden alle, die Bilder anbeten und sich ihrer Idole rühmen“ (Ps 97,7).⁷⁷ Die Psalmenresonanzen sind in diesem Diskurs doppelt wichtig: Zum einen zeigen

74 Aratos von Soloi, *Phainomena*. Griechisch – Deutsch. Übersetzt u. hg. von Manfred Erren (Sammlung Tusculum), Berlin 2011, Nr. 5.

75 Einfacher ist die Aufklärung im ländlichen Lystra gestrickt. Dort setzt Paulus schöpfungstheologisch an, ohne direktes Zitat, aber mit zahlreichen Schriftbezügen, zu denen auch Ps 146,6 gehört (Apg 14,15).

76 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 1–50 (1993), 308–316 (Hossfeld). Es handelt sich um einen Asaf-Psalm; Asaf ist ein Levit, der im Auftrag Davids als Chorsänger wirkt (1 Chr 16,7); nach 2 Chr 29,30 gilt er als „Seher“, hat also eine prophetische Ader.

77 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 672–686 (Zenger), bes. 683. Psalm

sie, dass es in den Augen des Lukas und des Paulus, den er reden lässt, eine philosophisch nicht nur anschlussfähige, sondern aufgeschlossene Theologie der Psalmen gibt, die zwar ganz aus der Reflexion des Glaubens Israels geschöpft ist, aber eben deshalb Einsichten vermittelt, die einer universalen Vernunft, wie Paulus sie mit seinen philosophischen Gesprächspartnern unterstellt, einleuchten, ist Gott doch als Schöpfer derjenige, der nicht nur den Menschen denken und beten lässt, sondern auch der Welt einen Sinn gibt.⁷⁸

Der dritte Teil der Rede bildet den krönenden Abschluss und führt zur kommunikativen Krise. Konnte Paulus bislang sicher sein, keinen Widerspruch aus den Schulen der Stoa und Epikurs provozieren zu müssen, kann er aber doch nicht im Hier und „Jetzt“ ankommen, ohne positive Theologie zu treiben: nämlich von Gott als dem zu sprechen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, um der Welt das Heil zu bringen (Apg 17,30–31). An dieser Stelle spielt der Redner Paulus nicht nur auf Psalmen an, sondern lässt einen Psalmvers *expressis verbis* einfließen. Nun ist nicht mehr von aufklären, sondern von „verkündigen“ die Rede und nicht mehr nur von Erkenntnis, sondern von Umkehr (Apg 17,30). Aus diesem Grund muss Paulus theologisch argumentieren, was er tut, indem er geltend macht, dass Gott „einen Tag festgesetzt hat, an dem er den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird, durch einen Mann, den er dazu bestimmt hat; allen hat er den Glauben angeboten, indem er ihn von den Toten auferstehen ließ“ (Apg 17,31). Die entscheidende erste Phrase stammt aus Ps 98,9 (vgl. Ps 96,13). Dort ist vom Jubel der ganzen Schöpfung über Gott die Rede, weil er „kommt, um den Erdkreis in Gerechtigkeit zu richten und die Völker in Rechtschaffenheit“ (Ps 98,9).⁷⁹ Der Psalm beschreibt den universalen Horizont des eschatologischen Heilshandelns Gottes. Er steht auf der Höhe der philosophischen Theologie, die Paulus im zweiten Teil der Rede entwickelt; er nimmt mit dem Leitwort „Gerechtigkeit“ auch ein Hauptwort biblischer Theologie auf, das eine große Schnittstelle mit der Philosophie bildet.

97,7b wird in der Septuagintaversion von Hebr 1,6 angeführt, um zu zeigen, dass Gott auch die Engel zur Anbetung Christi führt.

78 Die Psalmenanklänge werden allerdings in der Exegese der Areopagrede kaum untersucht; *Jervell*, *Apostelgeschichte* (1998), 44 belässt es bei einem knappen Verweis auf Ps 50. Tatsächlich ist die Nähe etwa zu Weish 13 weit größer. Freilich ist auch dort der Einfluss der Psalmen greifbar, in der Sprache und in der Thematik.

79 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, *Psalmen 51–100* (2000), 687–691 (Hossfeld).

4.4 Große Weite – Psalmen als Grundlage der Weltmission

Im Abgleich möglicher Psalmen gibt es Leerstellen. Psalm 100⁸⁰ ist das Mustertextemplar einer universalen Öffnung des Blicks durch die Konzentration auf Gott, der von allen Völkern erkannt werden wird; es gibt aber bei Lukas keinen sichtbaren Rekurs. Im Römerbrief vergegenwärtigt Paulus sich die Universalität der Völkermission mit einer kurzen Katene, die Jesus als Sprecher vorstellt, mitten im Volk Gottes und mitten unter den Völkern. Die Kette beginnt mit Ps 18,50 (Röm 15,9: „Darum will ich dich bekennen unter den Völkern und deinen Namen lobpreisen“); sie wird mit Dtn 32,43 fortgesetzt (Röm 15,10: „Freut euch, Völker, mit seinem Volk“); sie lenkt zu Ps 117,1 (Röm 15,11: „Lobt den Herrn, alle Heiden, preist ihn, alle Völker“) und führt dann zur jesajanischen Verheißung eines Sprosses aus der Wurzel Isaais, auf den „Völker hoffen“ werden (Jes 11,1.10). Ob Lukas ein Paulusbegleiter gewesen ist, bleibt strittig; die theologische Programmatik der paulinischen Völkermission hat er erzählerisch vergegenwärtigt. In seinem Doppelwerk hat er aber das Interpretations- und Motivationsreservoir der von Paulus angeführten Schrifttexte nicht genutzt, auch der Psalmen nicht.

Er geht einen anderen Weg, die Entdeckung der Universalität auf der Landkarte der Jesusmission zu markieren. Den Startpunkt des Weges bilden in der Akolouthie des lukanischen Doppelwerkes die Cantica der Kindheitsgeschichten: Gebete, die im Resonanzraum der Psalmen stehen. Sie öffnen einen Horizont der Konzentration auf Israel inmitten der Völkerwelt. Diesen Horizont füllt und weitet Jesus durch seinen irdischen Dienst als berufener Sohn Gottes nach Ps 2,7 so, dass er in der Konsequenz seine Jünger nachösterlich zur Völkermission befähigt und beauftragt (Apg 1,8). Im Prozess der Vergegenwärtigung dieses Missionsauftrages durch die Urgemeinde, den Lukas erzählt, spielt der Psalter eine Schlüsselrolle: bei der Nachwahl des Matthias (Apg 1,15–26). Denn bei der Aufarbeitung der Judasgeschichte kombiniert Petrus zwei Psalmworte, zuerst, bezogen auf das Ende des Verräters, Ps 69,26: „Seine Behausung werde öde“, dann aber, bezogen auf die Zukunft, Ps 109,8: „Seine Aufsicht (ἐπισκοπή) erhalte ein anderer“ (Apg 1,20). Diese „Aufsicht“ ist der „Dienst“ (Apg 1,25) der zwölf „Apostel“ (Apg 1,26), der bei Lukas nicht nur die Verbindung zwischen der vorösterlichen und der nachösterlichen Mission personifiziert, sondern auch den Dienst am ganzen Volk Gottes, zu dem, der Verkündigung Jesu gemäß, die Völker hinzutreten sollen.

Dieser Klärungsprozess ist im Jüngerkreis abgeschlossen, bevor nach Pfingsten die öffentliche Evangeliumsverkündigung beginnt, und zwar durch das Auditorium sofort mit den jüdischen Wurzeln und in dem welt-

80 Vgl. *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 705–713 (Zenger).

weiten Horizont (Apg 2,1–13), das der Verheißung des Geistes entspricht. In den erzählten Reden der Apostelgeschichte wird diese Erklärung nicht neu vorgenommen; wohl aber hat sie sich die Urgemeinde nach Apg 4,23–31 vergegenwärtigt: im Beten von Ps 2, der auch für die erzählte Jesusgeschichte eine Schlüsselrolle spielt. In den Verkündigungs- und Verteidigungsreden beschreiben die Psalmen das Feld, auf dem die Weltmission sich abspielt. Es wird durch die Auferweckung Jesu von den Toten bereitet. Sie ist ein eschatologisches Handeln Gottes, wie David, im Modus der Verheißung, vorhergesehen hat. Als solches hat sie universale Dimensionen, die mit Hilfe der Psalmen sowohl kosmisch ausgeleuchtet werden, in der Perspektive der Schöpfungstheologie, als auch universalgeschichtlich, in der Perspektive der eschatologischen Offenbarung in Israel für alle Völker.

So wie Lukas die Psalmen liest, weisen sie die Missionare nicht an, wohin sie als nächstes ihre Schritte lenken sollen, sondern dass sie überall von der Auferstehung und Erhöhung, also der eschatologischen Gegenwart Jesu Christi Zeugnis ablegen sollen, der sie zur Zeugenschaft sendet, damit möglichst viele Menschen erfahren können, dass Gott sie zur Rettung bestimmt hat. Die Psalmen reden so von Gott, dass sie nicht nur dem Glauben Sprache verleihen, sondern auch zu denken geben und der theologischen Philosophie einen Ort in der Verkündigung geben, die in ihr eine Bündnispartnerin findet.

5. Universale Christologie: Theologische Perspektiven der Psalmen

Die christologische Lektüre der Psalmen, von der sowohl das Lukasevangelium als auch die Apostelgeschichte bestimmt ist, entspricht der schriftgemäßen Theologie, die das Doppelwerk geltend zu machen beansprucht. Das Recht der christologischen Auslegung wird darin begründet, dass Jesus seinerseits die Psalmen gebetet hat: Er hat mit ihnen auf Gottes Wort gehört, den Glauben Israels bejaht und den Horizont der Verheißung geöffnet; er hat es nach dem Lukasevangelium als Prophet getan, der sich als Messias gesandt wusste, von Gott selbst, als Davidsohn, der als Gottessohn die Gottesherrschaft verkündet, und als Kind Marias, das in der Armenfrömmigkeit des Gottesvolkes verwurzelt ist. In seiner Auferstehung hört er mit dem Psalmgebet nicht auf, sondern setzt es fort (Ps 16,8–11 in Apg 2,25–28; vgl. Apg 13,35). Seine Jünger haben von ihm das Beten gelernt (Lk 11,1–4), so dass sie selbst beten, auch nachösterlich (Lk 2,42; 4,23–31), mit seinen Worten, die zu einem guten Teil Psalmworte sind. In Verbindung mit dem Auferstehungsglauben reißt die Gebetsgemeinschaft mit Jesus, die eine Ge-

betsgemeinschaft mit Israel ist, in der Passion nicht ab, sondern wird durch das Todesgebet Jesu hindurch (Ps 31,6 in Lk 23,46) in die nachösterliche Zeit getragen. Ihren Missionsweg bis an die Grenzen der Erde finden die Zeuginnen und Zeugen Jesu in dem Glauben, der diese Gebete spricht und deutet.

Der Psalter erscheint bei Lukas weniger als Gebetbuch denn als Resonanzkörper für gesprochene Gebete, die weitergebetet werden wollen. Prominent ist David – nicht nur deshalb, weil ihm viele Psalmen zugeschrieben werden, sondern auch deshalb, weil ihm die Verheißung eines messianischen Nachkommen gegeben worden ist, die im Urchristentum unisono auf Jesus gedeutet worden ist – der seinerseits als Messias nur aus der Davidstradition heraus zu verstehen sei. In den Psalmen werden oft Gottesworte selbst zitiert – als Gottesworte, die durch Menschenmund ausgedrückt werden. Im Beten werden nicht nur menschliche Anliegen vor Gott getragen, sondern auch Gottes Worte an die Menschen empfangen. Der Psalter ist durch diesen Dialog geprägt. Im Neuen Testament prägt er die Christologie wie die Spiritualität der Urgemeinde.

Die Weite und Tiefe des Psalters machte ihn als Schriftreferenz für ein Werk, das die Weite und Tiefe der universalen Evangeliumsverkündigung Jesu Christi durch erzählende Erinnerung vergegenwärtigt, hoch attraktiv – und trug ihrerseits dazu bei, die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in der Sendung Jesu zu erkennen und in der Jüngermission zu fördern. Im Vergleich mit anderen Schriftrezeptionen sind dem Psalter nur noch die Tora mit dem Exodus⁸¹ und Jesaja⁸² an die Seite zu stellen. Auch dort finden sich Theozentrik und Universalität, Befreiung und Gottesdienst, persönliche Frömmigkeit und soziales Gewissen verbunden. Es ist also nicht nur der Psalter allein, der zeigt, wie weit die Türen des Gotteshauses den Völkern offenstehen und wie weit sich die Gesandten Gottes auf den Weg machen müssen, um zu entdecken, wo überall Gott bereits zu finden ist; es ist vielmehr das lukanische Verständnis der Schrift insgesamt, das ihn zum Verstehen Jesu als Christus führt. Dieses Schriftverständnis wird von der Schrift selbst stimuliert, wie Lukas sie liest (keineswegs allein, sondern in einer großen neutestamentlichen Lesegemeinde). Das Spezifikum der Psalmen ist das Beten – das der Liebe zu Gott Sprache verleiht und deshalb auch die Zungen derer löst, die in der Mission das rechte Wort zur rechten Zeit finden sollen.

81 Vgl. *Schiffner*, Lukas (2008).

82 Vgl. *Poulsen*, Light (2018).

Bibliographie

- Badian, E.*, Zöllner und Sünder. Unternehmer im Dienst der römischen Republik, Darmstadt 1997.
- Berges, U.*, Jesaja 40–48 (HThKAT), Freiburg 2008.
- Blumenthal, C.*, Die Pfingstpredigt des Petrus. Ihr Beitrag zur Etablierung Jesu als Protagonisten der Apostelgeschichte und zur konzeptionellen Einheit des lukanischen Doppelwerkes, in: ZNW 109 (2018) 76–100.
- Böhm, C.*, Die Rezeption der Psalmen in den Qumranschriften, bei Philo von Alexandrien und im Corpus Paulinum (WUNT II/437), Tübingen 2017.
- Bormann, L.*, Ps 110 im Dialog mit dem Neuen Testament, in: D. Sängler (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003, 171–205.
- Bovon, F.*, Das Evangelium nach Lukas III (EKK III/3), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001.
- , Das Evangelium nach Lukas IV (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn 2009.
- Brown, R. E.*, The Birth of the Messiah, Garden City 1979 (New York 1999).
- Bultmann, R.*, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von Gerd Theißen (FRLANT 29), Göttingen 1995.
- Cuany, M.*, The Divine Necessity of the Resurrection. A Re-Assessment of the Use of Psalm 16 in Acts 2, in: NTS 66/3 (2020) 392–405.
- Denaux, A.*, Studies in the Gospel of Luke. Structure, Language and Theology (Tilburg Theological Studies 4), Berlin/Münster 2010.
- Dietrich, W.*, David. Der Herrscher mit der Harfe (Biblische Gestalten 14), Leipzig 2006.
- Doble, P.*, The Psalms in Luke-Acts, in: M. Menken/S. Moyise (Hg.), The Psalms in the New Testament (The New Testament and the scriptures of Israel), London 2004, 83–117.
- Dochhorn, J.*, „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist“. Das Kreuzeswort Jesu in Lk 23,46 und die Rezeption von Ps 31,6 im frühen Judentum und Christentum, in: Early Christianity 2 (2011) 468–491.
- Dohmen, C.*, Exodus 1–18 (HThKAT), Freiburg 2015.
- Eckstein, H.-J.*, Pharisäer und Zöllner. Jesu Zuwendung zu den Sündern nach Lukas 18,9–14, in: ders., Der aus Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 2003, 143–151.
- Feldmeier, R.*, Auslegung und Apotheose. Ps 110 und die lukanische Interpretation der Auferstehung, in: F. Wilk (Hg.), Scriptural interpretation at the interface between education and religion. In memory of Hans Conzelmann (Themes in biblical narrative 22), Leiden 2018, 112–122.
- Fenske, W.*, Aspekte Biblischer Theologie dargestellt an der Verwendung von Ps 16 in Apostelgeschichte 2 und 13, in: Biblica 83 (2002) 54–70.
- Fischer, I.*, Der Schriftausleger als Marktschreier. Jes 55,1–3a und seine innerbiblischen Bezüge, in: R. G. Kratz/K. Schmid (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300), Berlin 2000, 153–162.
- Fitzmyer, J. A.*, The Gospel according to Luke X–XXIV (AncB 28A), Garden City 1985.
- Frey, J.* (Hg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie (BZNW 162), Berlin 2009.

- Gerber, D., Le „Magnificat“, le „Benedictus“ le „Gloria“ et le „Nunc dimittis“. Quatre hymnes en réseau pour une introduction en surplomb à Luc-Actes, in: D. Marguerat (Hg.), La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque International d'Analyse Narrative des Textes de la Bible, Lausanne (mars 2002) (Le monde de la Bible 48), Genève 2003, 353–367.
- Giesen, H., Das Gleichnis vom selbstgerechten Pharisäer und vom bußfertigen Zöllner – oder das Gleichnis vom barmherzigen Gott (Lk 18,9–14), in: C. Heil/R. Hoppe (Hg.), Menschenbilder – Gottesbilder. Die Gleichnisse Jesu verstehen, Ostfildern 2016, 144–159.
- Gradl, H.-G., Alles liegt in deiner Hand. Ein Gebet der ersten Christen, in: Erbe und Auftrag 82 (2006) 436–439.
- , Eine Miniatur des Evangeliums. Der Lobgesang des Zacharias, in: Erbe und Auftrag 82 (2006) 195–198.
- Greifmann, H., Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Göttingen 1914.
- Gunkel, H., Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie (WUNT II/389), Tübingen 2015.
- Horrell, D. G./Coad, D., „The stones would cry out“ (Luke 19:40). A Lukan contribution to a hermeneutics of creation's praise, in: ScJTh 64 (2011) 29–44.
- Hossfeld, F.-L./Zenger, E., Psalmen 1–50 (NEB.AT), Würzburg 1993.
- , Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg 2000.
- , Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg 2008.
- Jervell, J., Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen 1998.
- Kahl, W., Psalm 2 und das Neue Testament. Intertextuelle Aspekte anhand ausgewählter Beispiele, in: D. Sänger (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Theologie (BThSt 67), Neukirchen-Vluyn 2004, 232–250.
- Kampling, R., „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels“. Zur Theozentrik von Lk 1–2, in: T. Söding (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 149–179.
- Kinman, B. R., „The stones will cry out“ (Luke 19,40): joy or judgment?, in: Biblica 75 (1994) 232–235.
- Kränk, E., Jesus, der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (BU 8), Regensburg 1972.
- Küchler, M., Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt, Göttingen 2014.
- Küschelm, R., „Um zu verkünden ein willkommenes Jahr des Herrn“. Jesu Antrittsrede Lk 4,16–30, in: R. Scoralick (Hg.), Damit sie das Leben haben (Joh 10,10). Festschrift für Walter Kirchschräger, Zürich 2007, 147–185.
- Levin, C., Messias und Davidsohn, in: J. Rohls/L. Mödl (Hg.), Das Wesen des Christentums, Göttingen 2003, 81–97.
- , „Und er fing an bei Mose und allen Propheten“ (Lk 24,27). Vom „Öffnen“ der Schrift, in: E. Hartlieb/C. Richter (Hg.), Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung. FS für Dietrich Korsch, Stuttgart 2014, 41–51.
- Litwak, K. D. (Hg.), Echoes of scripture in Luke-Acts. Telling the history of God's people intertextually (JStNT.SS 282), London 2005.
- Lohfink, N., Lobgesänge der Armen. Studien zum Magnifikat, den Hodajot von Qumran und einigen späten Psalmen (SBS 143), Stuttgart 1990.

- , Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: G. Braulik/N. Lohfink, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze (ÖBS 28), Frankfurt a. M. 2005, 461–480.
- März, C.-P., „Siehe, dein König kommt zu dir ...“. Der „Einzug“ in Jerusalem, in: *Communio* 38 (2009) 5–13.
- Marguerat, D., Luc-Actes: une unité à construire, in: J. Verheyden (Hg.), *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), Leuven 1999.
- Matthews, S., The weeping Jesus and the Daughters of Jerusalem. Gender and conquest in Lukan Laments, in: U. E. Eisen/C. Gerber/A. Standhartinger (Hg.), *Doing gender – doing religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT 302), Tübingen 2013, 381–403.
- Meynet, R., Prière et filiation. Le témoignage de Luc, Paris 2011.
- Morris, M. J., Deuteronomy in the Matthean and Lucan Temptation in Light of Early Jewish Antidemonic Tradition, in: *CBQ* 78 (2016) 290–301.
- Müller, U. B., Jesu Gerichtsankündigung Q 13,34, in: ders., *Studien zu Jesus und dem frühen Christentum*, hg. v. W. Kraus (BZNW 231), Berlin 2018, 55–64.
- Peterson, E., *Lukasevangelium und Synoptica*, aus dem Nachlass hg. von R. von Bendemann (Ausgewählte Schriften 5), Würzburg 2005.
- Pichler, J., *Paulusrezeption in der Apostelgeschichte. Untersuchungen zur Rede im pisidischen Antiochien* (IThS 60), Innsbruck 1997.
- Porter, S. E., Art. Simeon (Person) 3, in: *Anchor Bible Dictionary* 6 (1992) 26–28.
- Poulsen, F., A light to the gentiles. The reception of Isaiah in Luke-Acts, in: J. Høgenhaven/J. T. Nielsen/H. Omerzu (Hg.), *Rewriting and reception in and of the Bible* (WUNT 396), Tübingen 2018, 163–180.
- Psalmi Salomonis edidit *Felix Albrecht* (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum vol. XII, pars 3), Göttingen 2018.
- Puig i Tarrech, A., The glory on the mountain. The episode of the transfiguration of Jesus, in: *NTS* 58 (2012) 151–172.
- Radl, W., *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1 – 9,50*, Freiburg 2003.
- Scheffler, E., The poor in the Psalms: a variety of views, in: *Verbum et ecclesia* 36 (2015) 1–9.
- Schiffner, K., Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schrift-Lektüre (BWANT 172), Stuttgart 2008.
- Schürmann, H., *Das Lukasevangelium II/1* (HThKNT III), Freiburg 1994.
- Serrano, A. G., Anna's characterization in Luke 2:36–38. A case of conceptual allusion?, in: *CBQ* 76 (2014) 464–480.
- Söding, T., „Als sie sahen, was geschehen war ...“ (Lk 23,49). Zur narrativen Soteriologie des lukanischen Kreuzigungsberichts, in: *ZThK* 104 (2007) 381–403.
- , Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211), Freiburg 2008.
- , Das Zeichen des Widerspruchs. Die Prophetie des Simeon (Lk 2,34) und die lukanischen Deutungen des Todes Jesu, in: *BZ* 63 (2019) 49–70.
- , Ein Gott für alle. Der Aufbruch zur Völkermission in der Apostelgeschichte, Freiburg 2020.
- Stegemann, H./Schuller, E. M., 1QHodayot a. With incorporation of 1QHodayot b and 4QHodayot a – f. (DJD 40), Oxford 2009.

- van der Meeren, S.*, Le protreptique en philosophie. Essai de définition d'un genre, in: *Revue des Études grecques* 115 (2002) 591–621.
- Venard, O.-T.*, „Dans toutes les Écritures ce qui le concernait“ (Lc 24,27). Une approche historico-christique du canon biblique (première partie), in: *RB* 115 (2008) 396–420 (première partie), 515–546 (deuxième partie).
- Viviano, B. T.*, The return of the seventy (Lk 10,17–20), in: A. Chiu/J. Enrique (Hg.), „Il verbo di Dio è vivo“. Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I (AnBib 165), Roma 2007, 219–223.
- Vollenweider, S.*, „Mitten auf dem Areopag“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, in: *Early Christianity* 3 (2012) 296–320.
- Weidemann, H.-U.*, Versuchung und Erprobung. Skizzen zum neutestamentlichen Umgang mit einem beunruhigenden Thema, in: *Communio* 48 (2019) 15–27.
- Weih, A.*, Jesus und das Schicksal der Propheten. Das Winzergleichnis (Mk 12,1–2) im Horizont des Markusevangeliums (BThSt 61), Neukirchen-Vluyn 2003.