

Leben aus der präsentischen Ermutigung Gottes

Überlegungen zu Simeons Gebet (Lk 2,25–35)

BARBARA SCHMITZ

In der liturgischen Tradition der Kirche steht das *Nunc Dimittis* an herausragender Stelle als ein zentraler Text der Komplet: Mit dem Lobgesang Simeons wird der Tag vor und mit Gott beendet. Nach dieser alten Tradition, deren Spuren sich bis in das 5. Jh. zurückverfolgen lassen,¹ wird Abend für Abend ein Text aus dem Lukasevangelium gebetet. Dort schließt dieser nicht nur einen kleinen Zyklus von vier herausragenden Texten, dem *Magnificat* (Lk 1,46–55), dem *Benedictus* (Lk 1,68–79), dem *Gloria* (Lk 2,14) und dem *Nunc Dimittis* (Lk 2,29–32), ab, sondern steht zudem am Ende der Kindheitsgeschichten von Johannes und Jesus und leitet zu deren öffentlichen Wirken über.²

Die beiden Kindheitsgeschichten von Johannes und Jesus (Lk 1–2)³ sind jeweils in sich stehende Erzähllinien, die abschnittsweise vom jeweiligen Geschehen berichten:⁴ Die Ankündigung der Schwangerschaft, die

¹ Vgl. Apost. Constit. VII 48; VIII 35 (MG 1, 1057). Von Origenes gibt es vier Predigten zu dieser Perikope (hom. Luc. XIV–XVII). Ende des 4. Jh. berichtet Egeria von einem Fest in Jerusalem vierzig Tage nach Epiphanie (Itinerarium 26). Hesychius von Jerusalem hat zur Darstellung des Herrn zwei Homilien geschrieben; vgl. MICHEL AUBINEAU, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem I*, Brüssel 1978, 1–75. Die bildnerische Gestaltung dieser Szene ist durch Berichte von Dionysius von Furna überliefert (DENYS DE FOURNA, *Manuel d'iconographie chrétienne*, hg.v. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, St. Petersburg 1909, 87).

² Für viele Hinweise, Einwände und kritische Diskussionen danke ich Dr. Judith Gärtner, Dr. Johannes Klein und Prof. Dr. Tobias Nicklas.

³ Nebeneinander wird von Johannes und Jesus erzählt. Daher sollte man auch nicht von *der* Kindheitsgeschichte, sondern vielmehr von *den* Kindheitsgeschichten sprechen. Zur Gliederung des Lukasevangeliums vgl. DIETRICH RUSAM, *Das Lukasevangelium*, in: M. EBNER/S. SCHREIBER (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 6, Stuttgart 2008, 184–207, 186.

⁴ So auch KARL LÖNING, *Das Geschichtswerk des Lukas. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, 58–59; KARL A. KUHN, *The point of the step-parallelism in Luke 1–2*, NTS 47 (2001) 38–49; PHILIP L. SHULER, *The rhe-*

Schwangerschaft selbst, die Geburt sowie die Riten nach der Geburt ergeben eigene Erzählminiaturen. In diesen beiden Erzähllinien nehmen die Reden und Gebete eine besondere Stellung ein, die unterschiedlichen Figuren in den Mund gelegt werden. Das *Magnificat*, das Maria spricht, als sie Elisabeth besucht, während beide Frauen schwanger sind, verbindet die beiden Erzähllinien miteinander. Das *Benedictus* und das *Nunc Dimittis* sind jeweils einer der beiden Erzähllinien zugeordnet: Zacharias, der Vater von Johannes, spricht das *Benedictus* nach dessen Geburt, Namensgebung und Beschneidung. Bei Jesus hingegen hält der fremde und unbekannte Mann Simeon eine markante, doppelte Rede.⁵ Der erste Teil dieser Rede ist das *Nunc Dimittis*, auf den ein zweiter Teil folgt (Lk 2,34b–35), der mitunter auch als „dunkler Schatten“⁶ bezeichnet wird.

Die folgenden Analysen werden sich auf die Szene um Simeon konzentrieren (Lk 2,25–35). Nach methodischen und hermeneutischen Vorüberlegungen geht es um eine Analyse der Simeonperikope und die Frage nach ihrer Vernetzung und Funktion in den Schriften Israels⁷ einerseits und im lukanischen Doppelwerk andererseits.

torical character of Luke 1–2, in: *Literary Studies in Luke-Acts. Essays in honour of Joseph B. Tyson*, hg.v. R. P. THOMPSON, Macon 1998, 173–189. Anders HEINZ SCHÜR-MANN, *Lukasevangelium*. Bd. I, HThK III/1, Freiburg u.a. 1990, 25; EDUARD SCHWEIZER, *Zum Aufbau von Lukas 1 und 2*, in: DERS., *Neues Testament und Christologie im Werden*. Aufsätze, Göttingen 1982, 11–32; AUGUSTIN GEORGE, *Le parallèle entre Jean-Baptiste et Jésus en Luc 1–2*, in: *Mélanges Bibliques en hommage au R.P. Béda Rugaux*, Gembloux 1970, 147–171. Zur Einordnung der lukanischen Kindheitsgeschichten in hellenistische Biographieschreibung vgl. L. C. MACGAUGHY, *Infancy Narratives and Hellenistic Lives*. Luke 1–2, *Forum* 2 (1999) 25–39.

⁵ Dass die Simeon-Szene durch zwei Reden gegliedert ist, zwischen denen die Reaktion der Zuhörenden geschildert wird, entspricht strukturell dem Bericht von der Erscheinung des Engels Gabriel bei Zacharias und bei Maria (Lk 1,13–17.18.19–20 und Lk 30–33.34.35–37), die ähnlich aufgebaut sind.

⁶ GÜNTHER WASSERBERG, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, BZNW 92, Berlin 1998, 134. Radl bezeichnet den Text als „dunkle Weissagung“ vgl. WALTER RADL, *Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte*. Dargestellt an Lk 2,22–39, in: J. VERHEYDEN (Hg.), *The Unity of Luke-Acts*, BETHL 142, Leuven 1999, 297–312, 303.

⁷ Mit Busse ist davon auszugehen, dass „Lukas eine Leserschaft voraus[setzt], die seine Anspielungen auf biblische Traditionen [...] ähnlich kreativ wie er selbst umsetzen.“ Zudem „war es für den Evangelisten nur konsequent, die für ihn wahren theologischen Beweggründe der geschilderten geschichtlichen Ereignisse vorweg unter hermeneutischer Verwendung biblischer Motive und Anspielungen sowie in gekonnter sprachlicher LXX-Mimesis in seiner Vorgeschichte eingehend zu thematisieren“, ULRICH BUSSE, *Das „Evangelium“ des Lukas. Die Funktion der Vorgeschichte im lukanischen Doppelwerk*, in: *Der Treue Gottes trauen* (FS G. Schneider), hg.v. C. BUSSMANN, Freiburg 1991, 161–177, 176.177.

1. Methodische und hermeneutische Vorüberlegungen

Auch wenn diskutiert wird, ob die Reden aus Lk 1–2 bereits vorgelegen haben und von ‚Lukas‘ in seine Jesus-Darstellung integriert wurden, oder ob sie als originäre Schöpfung von ‚Lukas‘ für genau diesen Kontext konzipiert worden sind,⁸ sind sie im Kontext des Lukasevangeliums überliefert. Als wörtliche Reden sind sie in den Erzähltext eingebettet und liegen auf einer anderen Ebene als der Erzähltext selbst.

Um den Charakter eingebetteter Reden⁹ zu profilieren, ist zwischen der Ebene des Erzähltextes, in dem die Erzählstimme¹⁰ die Handlung beschreibt, und der Ebene, auf der die Figuren¹¹ sprechen, zu differenzieren. Dabei gehören sowohl die Figuren als auch die Erzählstimme der Textwelt an. Als Elemente der Textwelt sind sie von dem textexternen ‚Autor‘, der den Text real verfasst hat, zu unterscheiden. Daher sei die Bezeichnung ‚Lukas‘ dem textexternen Verfasser vorbehalten, während die textinterne Erzählinstanz als ‚Erzählstimme‘ bezeichnet wird. Die Erzählstimme selbst ist die oberste Instanz innerhalb der Textwelt und lässt die Figuren sprechen, handeln. Dabei lässt die Erzählstimme über die Figuren unterschiedliche, mit ihr nicht identische Positionen und Ansichten auftreten. In der Analyse ist daher zwischen dem, was auf der Ebene der Erzählstimme liegt, und dem, was von einzelnen Figuren geäußert wird, zu unterscheiden. Diese Differenzierung führt nicht nur zu einer feineren Charakterisie-

⁸ Diese enge Einbettung spricht dafür, dass Simeons Rede(n) just für diesen Kontext geschaffen wurden und daher als „lukanische“ Schöpfung gelten dürfen, so auch MICHAEL WOLTER, *Lukasevangelium*, HNT V, Tübingen 2008, 136; PIERRE GRELOT, *Le cantique de Siméon* (Luc II, 29–32), RB 93 (1986) 481–509; WALTER RADL, *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2*, HBS 7, Freiburg/Basel 1996, 224–225. Dagegen votieren u.a. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Garden City/New York 1979, 446.454–456; STEPHAN C. FARRIS, *The Hymns of Luke’s infancy Narratives*, JSNT.S 9, Sheffield 1985, 146; bei dieser Position sind jedoch immer literarkritische Operationen notwendig. Vgl. zur Diskussion um die Entstehung von Lk 1–2, B. J. KOET, *Simeons Worte* (Lk 2,29–32.34c–35) und *Israels Geschick*, in: *The Four Gospels*. 2. Bd. (FS Frans Neirynck), hg.v. F. VAN SEGBROECK u.a., BETHL 146, Leuven 1992, 1549–1569, 1549.

⁹ Unter dem Terminus ‚Rede‘ wird jede Form der wörtlichen Rede einer Figur verstanden unabhängig von der Frage nach der Gattung dieser Rede.

¹⁰ Zum dem Terminus ‚Erzählstimme‘ vgl. BARBARA SCHMITZ, *Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königbüchern*, FAT 60, Tübingen 2008, 21–42.

¹¹ Im Folgenden wird durchgehend von „Figuren“ die Rede sein, wenn es sich um Gestalten aus der erzählten Textwelt handelt, um deutlich zwischen der im Text von der Erzählstimme inszenierten und geschaffenen Figur (z.B. die Figur „Johannes“) und der historischen Person (Johannes) unterscheiden zu können. Hier geht es nicht um die historische Person, sondern um die Frage, wie im Lukasevangelium die Figur „Johannes“ geschildert und konstruiert ist.

rung der Figuren, sondern ermöglicht auch eine genauere Konturierung der Erzählintention(en).

Darüber hinaus sind die Einführung in die Rede und der narrative Kontext für die Analyse der Rede zentral, weil sich der Sinn einer Rede durch ihre erzählerische Einbettung verändern kann. Die Bedeutung des narrativen Kontextes macht deutlich, dass Gebete in Erzählungen *erzählte* Reden bzw. *erzählte* Gebete und keine ‚echten‘ Gebete sind – auch wenn sie in der Rezeption zu solchen werden können. Ein weiteres Spezifikum der Redetexte, die in Erzählungen eingebettet sind, ist, dass sie (meist) an bestimmte Figuren der Textwelt adressiert sind. Damit stehen sie in einem in der Textwelt inszenierten Kommunikationszusammenhang, dessen Analyse zur Interpretation des Redetextes zentral ist. Des Weiteren ist die Ebene der Leserinnen und Leser in die Textinterpretation mit einzubeziehen. Durch sie werden die Pluralität und das Perspektivspektrum eigens erweitert. Während innerhalb der Erzählung die Figuren Zuhörerinnen und Zuhörer der Reden sind, hören die Lesenden die Reden der Figuren, aber auch den Erzähltext der Erzählstimme. Damit verfügen die Leserinnen und Leser über die gesamten Textinformationen und sind daher gegenüber den textinternen Figuren privilegiert. Auf diese Weise ergibt sich eine Differenz zwischen dem Informationsgrad der Figuren auf der einen und der Leserinnen und Leser auf der anderen Seite, die für die erzählerische Dynamik von Erzählungen häufig von großer Bedeutung ist. Im Fall des Lukasevangeliums ist die Bedeutung der Leserinnen und Leser besonders evident, weil die Erzählstimme in ihrem Prolog explizit Theophilus anspricht (Lk 1,3).

Ein weiteres Merkmal, das für Reden, die in Erzähltexte eingebettet sind, spezifisch ist, ist ihre hohe Intra- und Intertextualität. Unter Intratextualität werden jene inhaltlichen, lexematischen, motivlichen Bezüge verstanden, die sich innerhalb des Erzählzusammenhangs aufzeigen lassen. Dies meint in diesem Fall nicht nur das Lukasevangelium, sondern vielmehr das lukanische Doppelwerk. Unter Intertextualität¹² werden alle jene

¹² Vgl. hierzu auch SUSANNE HOLTHUIS, Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Stauffenburg Colloquium 28, Tübingen 1993; GÉRARD GENETTE, Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt a.M. 1993; RENATE LACHMANN, Ebenen des Intertextualitätsbegriff, in: K. STIERLE/R. WARNING (Hg.), Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik 11, München 1984, 133–138; K. STIERLE, Werk und Intertextualität, in: STIERLE/WARNING, Das Gespräch (s.o. Anm.), 139–150; GRAHAM ALLAN, Intertextuality, London/New York 2000; PETER STOCKER, Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien, Paderborn 1998; RALPH OLSEN/HANS-BERNHARD PETERMANN/JUTTA RYMARZYK (Hg.), Intertextualität und Bildung – didaktische und fachliche Perspektiven, Frankfurt a.M. 2006; MANFRED PFISTER, Intertextualität, in: D. BORCHMEYER/V. ŽMEGAČ (Hg.), Moderne Literatur in Grundbegriffen, Tübingen 1994, 215–218.

Bezüge verstanden, die sich zu den Texten außerhalb des von ‚Lukas‘ geschaffenen Doppelwerks aufzeigen lassen. Gerade Redetexte weisen eine hohe Dichte an intra- und intertextuellen Bezügen auf.¹³ Offensichtlich bieten sie eine besonders gute Möglichkeit zu Äußerungen, die mehrfach kodiert sind, die auf verschiedenen Ebenen und Perspektiven gelesen und in unterschiedlichen Kontexten verortet werden können. Auf diese Weise entsteht ein komplexes Beziehungsgeflecht: im unmittelbaren narrativen Kontext, in einem Teilabschnitt der Erzählung, im Gesamt des Werkes, in Bezug zu anderen Schriften. Darin wird der hohe Grad der Vernetztheit sichtbar, der potentiell auf jeden literarischen Text zutrifft, der sich aber in besonderem Maße in Redetexten aufzeigen lässt. Bei intra- wie intertextuellen Bezügen ist zunächst die Art der Anwesenheit des eingespielten Textes zu untersuchen (Zitat, Allusion, etc.); anschließend ist nach der Funktion der Einspielungen zu fragen, um den Mehrwert, den der eingespielte Text für den Bedeutungsaufbau des Erzähl- oder Redezusammenhangs hat, aufzuzeigen. Zudem ist zu untersuchen, was aus dem eingespielten Text weggelassen wird und wie sich dies auf den Primärtext auswirkt.

Alle Reden, die in Erzählungen eingebettet sind, unterbrechen notwendigerweise den Gang der Handlung. Weil die Handlung pausiert, eröffnen sie einen Raum zur Reflexion, was v.a. für die Redetexte gilt, die für den Fortgang der Handlung nicht zwingend notwendig sind.¹⁴ Als Reflexionseinheiten haben sie eine Funktion, die über den unmittelbaren narrativen Zusammenhang hinausreicht. Häufig bereiten sie das in der Erzählung noch Kommende prospektiv vor oder deuten bereits Erzähltes retrospektiv.¹⁵ Als Reflexionseinheiten haben sie eine programmatische Funktion

¹³ Vgl. speziell zum Lukasevangelium DIETRICH RUSAM, Das Alte Testament bei Lukas, BZNW 112, Berlin/New York 2003, 30–39, der auch auf die besondere Dichte von intertextuellen Bezügen bei Redetexten im lukanischen Doppelwerk aufmerksam macht, vgl. hierzu 30–32.

¹⁴ Vgl. für Lk 1–2 FARRIS, The Hymns of Luke's infancy Narratives (s.o. Anm. 8), 145.

¹⁵ Zur narrativen Funktionsbestimmung von eingebetteten Texten vgl. NORBERT LOHFINK, Psalmen im Neuen Testament. Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: Neue Wege der Psalmenforschung (FS Beyerlin), hg.v. K. SEYBOLD, HBS 1, 1994, 105–125, 106–111; DANIEL GERBER, Le *Magnificat*, le *Benedictus*, le *Gloria* et le *Nuns dimittis*: Quatre Hymnes en réseau pour une introduction en surplomb à Luc-Actes, in: D. MARGUERAT (Hg.), La Bible en récit, L'Exégèse bibliques à l'heure du lecteur, MoBi 48, Paris 2003, 353–367; ROBERT C. TANNEHILL, The Narrative Unity of the Luke-Acts. A Literary Interpretation 1: The Gospel according to Luke, Philadelphia 1986, 2; vgl. auch BARBARA SCHMITZ, Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit, HBS 40, Freiburg 2004.

und keineswegs nur „schmückenden“¹⁶ Charakter. Daher können sie sich als „Goldader“ für die Analyse der konzeptionellen und theologischen Aussage von Erzählungen erweisen.

2. Der Erzählkontext der Rede Simeons (Lk 2,22–24)

Vor dem Auftritt Simeons wird von der Beschneidung und Namensgebung Jesu acht Tage nach seiner Geburt (Lk 2,1–20) berichtet (Lk 2,21).¹⁷ Während sich dieser Hinweis auch in der erzählten Biographie von Johannes (Lk 1,57–61) findet, wird im Erzählstrang um Jesus eine Erzählung angefügt, die häufig als „Darstellungsgeschichte“ bezeichnet wird. Diesen Titel hat die Erzähleinheit durch das in Lk 2,22 gebrauchte Verb *παρίστημι* erhalten. Dabei erzählt Lk 2,22–24 nicht nur von der sogenannten „Darstellung“ Jesu, sondern auch von der „Reinigung“ Marias. Die auf Maria bezogenen Angaben (Lk 2,22a.24) rahmen dabei die auf Jesus bezogenen Informationen (Lk 2,22b–23); beide werden jeweils unter Hinweis auf das Gesetz des Mose (Lk 2,22) bzw. das Gesetz des Herrn (Lk 2,23) erzählt.¹⁸ Das Gesetz wird zum Chronometer¹⁹ der Darstellung: Aus dem Hinweis „und als sich erfüllten die Tage ihrer Reinigung“ (*καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν*, Lk 2,22) ist zu schließen, dass die Eltern Jesu 40 Tage nach der Geburt Jesu aufbrechen, wie durch den Rekurs von Lk 2,24 auf Lev 12,1–4 (vgl. Jub 3,8–14) deutlich wird.²⁰ Die Angaben zur Reinigung der Mutter in Lk 2,24 rekurrieren durch die Nennung der Opfertiere²¹ „zwei Turteltauben oder zwei Junge von Tauben“ (*δύο*

¹⁶ HERMANN GUNKEL, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag dargebracht (FS A. von Harnack), Tübingen 1921, 43–60, 60.

¹⁷ Zur Gliederung vgl. ROLAND MEYNET, L'évangile selon saint Luc, Paris 2005, 129; vgl. auch LÖNING, Geschichtswerk des Lukas (s.o. Anm. 4), 119–120.

¹⁸ Das Substantiv „Nomos“ (*νόμος*) findet sich ihm Lukasevangelium insgesamt neunmal, davon fünfmal in dieser Perikope (Lk 2,22.23.24.27.39; sonst Lk 10,26; 16,16.17; 24,22), die damit die dichteste Verwendung von „Nomos“ (*νόμος*) im Lukasevangelium aufweist. Vgl. KALERVO SALO, Luke's Treatment of the Law, AASF.DHL 57, Helsinki 1991, 52–55.

¹⁹ LÖNING, Geschichtswerk des Lukas (s.o. Anm. 4), 121.

²⁰ Obwohl keine Ortsangabe gemacht wird, liegt es von den bisherigen Ortsangaben nahe, dass sie wahrscheinlich von Bethlehem aufbrechen, um nach Nazareth zu gelangen (Lk 2,39).

²¹ Die Formulierung *τοῦ δοῦναι θυσίαν* ist weder in der LXX noch im NT belegt, was angesichts des expliziten Verweises auf das Gesetz besonders auffällt; vgl. hierzu auch MICHI MIYOSHI, Jesu Darstellung oder Reinigung im Tempel unter Berücksichtigung von „Nunc Dimittis“ Lk II 22–38, AJBI 4 (1978) 85–115, 86.89.

τρυγόνας ἢ δύο νεοσσούς περιστερῶν)²² ruft Lev 12,8 auf,²³ wo die in der Tora vorgesehene Reinigung der Mutter nach einer Geburt erläutert wird. Die sich auf Maria beziehenden Angaben (Lk 2,22a.24) entsprechen der Praxis im antiken Judentum.²⁴

Anders verhält es sich hingegen bei der sog. ‚Darstellung‘ Jesu. Die ‚Darstellung‘ Jesu wird mit dem ‚Gesetz des Herrn‘ (*καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου*, Lk 2,23) begründet. Ein solcher Brauch findet sich aber in der biblischen Tradition nicht. In Lk 2,23 wird jedoch in freier und verändernder Form auf Ex 13,2.12a.15b angespielt. Rusam betont, dass „die genaue Identifizierung der Schriftstelle, die Lk 2,23 zugrunde liegt, nicht möglich ist. Das eigentliche ‚Zitat‘ alludiert eigentlich nur die einschlägigen Vorschriften aus Ex 13,2.12.15.“²⁵ In Ex 13 werden die besonderen Bestimmungen für die Auslösung des erstgeborenen Sohnes genannt. Wie dieses Auslösen erfolgen soll, erläutert Ex 13 nicht, aber in der Abgabensordnung für Priester ist zu erkennen, dass der Erstgeborene gegen Geld ausgelöst werden soll (Num 18,15–17). Dies kann im ganzen Land bei jedem Priester erfolgen und ist keineswegs an den Tempel gebunden.²⁶ Diese

²² Die Formulierung „ein Paar Turteltauben oder zwei Junge von Tauben“ (*ζεύγος τρυγόνων ἢ δύο νεοσσούς περιστερῶν*, Lk 2,24) findet sich genau in der LXX nur noch in Lev 5,11. In Lev 5 geht es um die Anlässe, für die ein sog. „Sündopfer“ darzubringen sei. Diese Opferbestimmungen treten dann ein, wenn eines der vier in Lev 5,1–6 geschilderten Vergehen eingetreten ist; dabei kommen bei den genannten Fällen die Unterlassung einer Anzeige oder die Verunreinigung durch Aas ebenso wenig in Betracht wie die Nichterfüllung eines Schwurs. Allenfalls die in Lev 5,3 genannte Möglichkeit unwissentliche Verunreinigung durch den Kontakt mit menschlicher Unreinheit, die erst später bekannt wird, käme in Betracht. Allerdings ist auch dieser Fall deutlich anders gelagert als die Reinigung der Frau nach einer Schwangerschaft, die weder durch Berührung von Unreinheit, noch unwissentlich entstanden ist.

²³ Diese werden dort als Ersatzopfer für diejenigen genannt, die sich die eigentliche Opferleistung, ein Schaf als Brandopfer und eine junge Taube oder Turteltaube als sog. ‚Sündopfer‘, nicht leisten können, wie dies Lev 12,6 vorsieht. Durch diese nach Einkommen gestaffelten Opfergaben lässt sich erschließen, dass die Familie Jesu einer Einkommensklasse eher der unteren Schicht angehören dürfte. Vgl. hierzu auch CHANG-WOOK JUNG, The original language of the Lukan infancy narrative, London/New York 2004, 85–91. Das in Lev 12 geforderte sog. ‚Sündopfer‘ ist eigentlich ein Opfer, das Sühne und Vergebung für unbeabsichtigte Vergehen erreichen soll, also Vergehen, bei denen unwissentlich ein Gebot Gottes übertreten wurde. Daher ist die deutsche Übersetzung mit „Sündopfer“ problematisch, weil es sich bei unwissentlicher Übertretung nicht um eine „Sünde“ handelt und eigentlich auch nicht um eine Opfergabe für Gott, sondern eher um eine kultische Sühnehandlung zum Wohle der kultischen Gemeinschaft. Vgl. hierzu auch BERND JANOWSKI/KNUT BACKHAUS, Art. Opfer, NBL III (1997) 36–43, 39.

²⁴ Vgl. Bill. II 119–120.

²⁵ RUSAM, Lukas (s.o. Anm. 13), 57; vgl. auch MARTIN RESE, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, Gütersloh 1969, 140.

²⁶ Vgl. Bill. II 120–123; WOLFGANG WIEFEL, Das Evangelium nach Lukas, ThHK 3, Berlin 1988, 78.

Auslösung ist in den entsprechenden Texten aber nicht mit dem Verb *παρίστημι* verbunden. So scheint es im antiken Judentum keinen Brauch zu geben, der explizit eine ‚Darstellung‘ vorsehen würde.²⁷ Immer wieder wird auch ein Bezug auf 1Sam 1,11.21–28 vermutet.²⁸ Dieser Zusammenhang ist jedoch lexematisch nicht aufzuzeigen, die inhaltlichen Bezüge sind nur vage und die Differenzen überwiegen,²⁹ weswegen 1Sam 1 als Bezugstext für Lk 2,22–24 eher auszuschließen scheint,³⁰ ebenso wie Interpretationen, die die Darstellung Jesu im Kontext von Weihe- oder Opfervorstellungen³¹ oder Nasirvorschriften³² verstehen möchten. Auch die Deutung der Auslösung der Opferpflicht als Zuneigung zu Gott unter Verweis auf Lk 2,27 ist spekulativ.³³ Interessanterweise wird die in Lk 2,22 angekündigte „Darstellung“ Jesu in Lk 2,27 nicht explizit erwähnt.

Einen anderen Weg kann man einschlagen, wenn man die intratextuelle Spur von Lk 2,23 im Lukasevangelium verfolgt und nicht die Bedeutung im (vermeintlichen) Zitat sucht, sondern gerade auf die Differenzen zwischen Lk 2,23 und Ex 13,2.12 achtet. Der entscheidende Unterschied liegt im Gebrauch des Verbs: Während Ex 13,2.12 von „heiligen“ spricht, steht in Lk 2,23, dass etwas „dem Herrn heilig gerufen werden soll“ (*ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται*).³⁴ Diese Formulierung findet sich im Lukasevangelium nur noch ein weiteres Mal in der Ankündigung des Engels, der zu Maria sagt: „Heiliger Geist wird kommen auf dich und Kraft (des) Höchsten

²⁷ „Um welche Riten es sich dabei gehandelt hat, ist den einleitenden Hinweisen auf das Gesetz aber auch gar nicht eindeutig zu entnehmen“, WALTER RADL, *Das Evangelium nach Lukas I*, Freiburg 2003, 126; vgl. auch GERHARD SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas*. Kapitel 1–10, ÖTBK III/1, Gütersloh/Würzburg 1977, 71.

²⁸ So B. J. KOET, *Holy Place and Hannah's Prayer. A Comparison of LAB 50–51 and Luke 2:22–39 à propos 1 Samuel 1–2*, in: A. HOUTMAN (Hg.), *Sanctity of Time and Space*, Leiden 1998, 45–72; SCHÜRMAN, *Lukasevangelium* (s.o. Anm. 4), 122; WALTER SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas*, ZBK.NT III/1, Zürich 1980, 44; FRANÇOIS BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*. 1. Teilband Lk 1,1–9,50, EKK III/1, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 140; JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke (I–IX)*. Introduction, Translation, and Notes, AncB 28, New York 1981, 425; JOEL B. GREEN, *The Gospel of Luke*, NIC, Grand Rapids 1997, 149.

²⁹ Hanna ist nach Jahren der Unfruchtbarkeit und nach einem Gelübde zu Gott, in dem sie Gott versprochen hat, Gott ihren Sohn zu weihen, endlich schwanger, während Maria als Jungfrau überraschend schwanger wird und kein entsprechendes Gelübde abgelegt hat. Zudem wird Samuel erst viel später in den Tempel gebracht und bleibt dort. Jesus hingegen ist 40 Tage alt und kehrt mit seinen Eltern nach Hause zurück.

³⁰ So auch WOLTER, *Lukasevangelium* (s.o. Anm. 8), 135.

³¹ Vgl. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* (s.o. Anm. 28), 140.

³² So MIYOSHI, *Jesu Darstellung oder Reinigung im Tempel* (s.o. Anm. 21), 85–115, 103–104; vgl. JACOB KREMER, *Lukasevangelium*, NEB III, Würzburg 1988, 39.

³³ So etwa SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas* (s.o. Anm. 28), 44.

³⁴ Vgl. auch Ex 12,16; Jes 4,3; 35,8; Josephus, *Bell.* 5,195.219; *Ant.* 3,125; im Passiv wird das Verb zur Statusverleihung verwendet.

wird dich überschatten; deshalb wird auch das Gezeugte heilig gerufen werden, Sohn Gottes“ (*τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ*, Lk 1,35).³⁵ Die Ankündigung des unbekanntenen Boten, dass der Gezeugte *heilig gerufen* und „Sohn Gottes“ genannt wird, wird in Lk 2,23 in einer Anspielung auf Ex 13 aufgegriffen. Damit ist weder Ex 13 noch Num 18 der eigentliche Fluchtpunkt, sondern durch den intertextuellen Bezug wird den Lesenden die Möglichkeit eröffnet, die Ankündigung des Engels von Lk 1,35 zu aktualisieren. Dieser Verweis wird mit dem Hinweis auf das „Gesetz des Herrn“ kombiniert (Lk 2,23; gesteigert gegenüber dem „Gesetz des Mose“ Lk 2,22). Damit wird die Ankündigung des Engels in den Kontext des Gesetzes Gottes (!) gestellt und im Schatten des Jerusalemer Tempels bestätigt: Der vom Engel Maria angekündigte Erstgeborene ist tatsächlich der, der heilig gerufen wird!

So legt sich der Schluss nahe, dass die „Darstellung“ lukanischer Sprachgebrauch ist, der wohl auf keinen festen jüdischen Brauch zurückzugehen scheint.³⁶ Lk 2,22–24 ist eine Erzählung über Maria, die zur Reinigung in den Jerusalemer Tempel geht, was mit dem Verweis auf Lev 12 richtigerweise begründet wird. Dabei ist die Reinigung Marias der Grund zum Besuch des Tempels; dieser wird dann zum Anlass, bei dem Simeon Jesus begegnet. Die Verbindung von Reinigung und Darstellung entspringt daher nicht der Unkenntnis des Lukas,³⁷ sondern ist eine bewusste Konzeption, um die Figur Simeon in den Erzählablauf einzubinden. Zugleich wird die Ankündigung des Engels in Lk 1,35 über das verfremdete Zitat aus Ex 13 erneut ins Gedächtnis gerufen, um die folgende Szene um Simeon theologisch vorzubereiten: Simeon trifft auf das 40 Tage alte Kind, das der Engel als den Heilig-Gerufenen und Sohn Gottes (vgl. Lk 1,35) bereits angekündigt hat.

3. Simeon (Lk 2,25–35)

Die Erzählung um Simeon findet während des Tempelbesuchs der Eltern von Jesus statt, der durch die Begegnung mit Simeon unterbrochen und anschließend zu Ende geführt wird (Lk 2,39). Mit der ‚biblisch‘ klingenden Eröffnung „und siehe“ (*καὶ ἰδοὺ*), der Ortsangabe Jerusalem und der

³⁵ Vgl. den Hinweis von RUSAM, *Lukas* (s.o. Anm. 13), 58 auf Lk 1,35.

³⁶ Vgl. auch RICHARD J. DILLON, *Simeon as a Lucan Spokesman (Lk 2,29–35)*, in: *Il verbo di Dio è vivo (FS A. Vanhoye)*, hg.v. J. E. AGUILAR CHIU, *AnBib* 165, Rom 2007, 191–192.

³⁷ So KREMER, *Lukasevangelium* (s.o. Anm. 32), 40.

neuen Figur Simeon beginnt eine eigene Erzählminiatur innerhalb der Kindheitsgeschichten im Lukasevangelium (Lk 2,25).³⁸

Der Erzählabschnitt um Simeon gliedert sich in zwei Teile: Im ersten wird Simeon vorgestellt (Lk 2,25–26), im zweiten wird die Begegnung von Simeon mit Jesus und seinen Eltern geschildert (Lk 2,27–35), die im Tempel von Jerusalem stattfindet. Simeon ist der zentrale Handlungsträger; von ihm gehen alle Aktionen aus, die übrigen Figuren sind Statisten. Der zweite Teil der Szene gliedert sich seinerseits in zwei Sequenzen, die parallel aufgebaut sind (Lk 2,27–32.33–35): Nach einer szenischen Einleitung (Lk 2,27–28 bzw. 2,33–34a) wird eine Rede von Simeon wiedergegeben (Lk 2,29–32 bzw. 2,34b–35).³⁹

3.1 Die Charakterisierung Simeons (Lk 2,25)

Der Erzählabschnitt um Simeon beginnt im Erzählstil der Septuaginta,⁴⁰ indem die Figur Simeon auf vierfache Weise eingeführt wird: Er sei gerecht (δίκαιος) und gottesfürchtig (εὐλαβής), erwarte die „Tröstung“ Israels (προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ), und der Heilige Geist sei auf ihm (πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ’ αὐτόν, Lk 2,25). Mit der Beschreibung „gerecht“ wird Simeon mit Elisabeth und Zacharias parallelisiert, die auch als „gerecht“ bezeichnet werden (Lk 1,6 vgl. 1,17). Das Wort „gottesfürchtig/Gott achtend“ (εὐλαβής)⁴¹ wird im Lukasevangelium nicht noch einmal verwendet, charakterisiert aber in der Apostelgeschichte toratreue Juden (vgl. Apg 2,5; 8,2; 22,12). Dass Simeon mit „Heiligem Geist“ (πνεῦμα ἅγιον) begabt sei, reiht ihn neben Johannes (Lk 1,15), Maria und Jesus (Lk 1,35), Elisabeth (Lk 1,41) und Zacharias (Lk 1,67) ein. Alle entscheidenden Handlungsträger am Beginn des Lukasevangeliums werden somit als dauerhaft (ἦν im Imperfekt) geisterfüllt beschrieben.⁴² So sind die Figuren am Anfang der Jesusgeschichte bereits geisterfüllt, was für die Pfingstgemeinde erst später erzählt wird (Apg 2).

Die dritte Charakterisierung Simeons, er erwarte die „Tröstung Israels“ (παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ), erweist sich als besonders aufschlussreich für

³⁸ Löning sieht für die Simeon-und-Hanna-Perikope keine Entsprechung in der Kindheitsgeschichte von Johannes, LÖNING, *Geschichtswerk des Lukas* (s.o. Anm. 4), 61.

³⁹ Diese Gliederung vertritt auch RADL, *Lukas* (s.o. Anm. 27), 123.

⁴⁰ Dazu gehören drei Elemente: 1. ἄνθρωπος ἦν mit Ortsangabe mit ἐν; 2. Namensnennung und 3. Charakterisierung, vgl. 1 Kön 12,24; Est 2,5–6; Ijob 1,1, vgl. hierzu auch WOLTER, *Lukasevangelium* (s.o. Anm. 8), 136.

⁴¹ „Gottesfürchtig“ (εὐλαβής) ist ein hellenistischer Begriff, vgl. MIYOSHI, *Jesu Darstellung oder Reinigung im Tempel* (s.o. Anm. 21), 85–115, 98; vgl. RUDOLF BULTMANN, *Art. εὐλαβής*, *ThWNT II* (1935) 749–751.

⁴² Besonders ausgezeichnet sind dabei Maria und Simeon, die beide mit der Formulierung πνεῦμα ἅγιον mit ἐπὶ beschrieben werden.

das Verständnis der Simeonfigur. Der Ausdruck „Tröstung Israels“ (παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ)⁴³ stellt die Frage nach dem Subjekt der „Tröstung Israels“, die nach der biblischen Tradition von Gott ausgeht: Während in den Psalmen Gott als Tröster des Einzelnen erscheint (vgl. Ps 22,4; 70,21; 85,17; 93,19 [LXX]), ist Gott als Ursprung des Trostes für *Israel* – und darum geht es in Lk 2,25 – eines der Hauptthemen von Deuterocesaja.⁴⁴

Mit Jes 40ff werden neue Stimmen im Jesajabuch hörbar, die einen anderen Ton anschlagen. Der als „Deuterocesaja“ bezeichnete Abschnitt des Jesajabuchs (Jes 40–55) beginnt mit der doppelten Aufforderung zum Trost: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht Gott“ (Jes 40,1 [LXX]).⁴⁵ Wen Gott zum „Trösten“ auffordert,⁴⁶ und wer mit „mein Volk“ gemeint ist,⁴⁷ sagt der Text nicht. Die LXX fügt in Jes 40,2 jedoch die Anrede „Priester“ (ἱερεῖς) ein, die ein weiteres Mal aufgefordert werden, „Jerusalem“ zu trösten (παρακαλεῖν). Im Gegensatz zum MT, wo die Trostbotschaft nur zu Beginn von Jes 40,1 [MT] steht, wird in der LXX der Gedanke des Trostes in Jes 40,2.11 aufgegriffen, so dass παρακαλεῖν als erstes und letztes Wort den Abschnitt in der LXX rahmt (Jes 40,1.2.11 [LXX]; anders MT).⁴⁸ In Jes 40,11 endet die erste Einheit mit dem Bild Gottes, der als sorgender Hirte seine jungen Schafe ermutigt (παρακαλεῖν Jes 40,11 [LXX]; anders in MT).⁴⁹ Der Grund für die Wende zum Heil und die programmatische Aufforderung zum Trost erfolgt, weil die „Erniedrigung“ Jerusalems er-

⁴³ Als „Tröstung Israels“ findet sich diese Formulierung weder im NT noch in der LXX. Im Lukasevangelium findet sich das Substantiv παράκλησιν nur noch in Lk 6,24, in der Apostelgeschichte in Apg 4,36; 9,31; 13,15; 15,31. Das Verb „bitten, ermahnen“ (παρακαλεῖν) steht im weiteren Lukasevangelium im Kommunikationsgeschehen zwischen Jesus und seiner Umgebung, den Jüngern, Dämonen oder anderen Menschen (vgl. Lk 3,18; 7,4; 8,31.32.41; 9,45).

⁴⁴ Vgl. hierzu PETER RIEDE, *Gott, der Tröster. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis*, *ThQ* 188 (2008) 205–228, besonders 213–219.

⁴⁵ Jes 40,1–2 [LXX]: παρακαλεῖτε παρακαλεῖτε τὸν λαόν μου λέγει ὁ θεός ἱερεῖς λαλήσατε εἰς τὴν καρδίαν Ἱερουσαλημ παρακαλέσατε αὐτήν ὅτι ἐπλήσθη ἡ ταπεινώσις αὐτῆς λένεται αὐτῆς ἡ ἁμαρτία ὅτι ἐδέξατο ἐκ χειρὸς κυρίου διπλὰ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῆς. Jes 40,1: $\text{׀ִרְׁבּוּ ׀ִרְׁבּוּ ׀ִרְׁבּוּ}$.

⁴⁶ Zur Sprechsituation in Jes 40 vgl. CLAUD WESTERMANN, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66*, *ATD* 19, Göttingen 1966, 31; ULRICH BERGES, *Jesaja 40–48*, *HThK.AT*, Freiburg 2008, 90.

⁴⁷ Vgl. hierzu JOSEPH BLENKINSOPP, *Isaiah 40–55*, *AncB* 19A, New Haven/London 2000, 178.

⁴⁸ Die Besonderheiten der LXX sind deshalb für das Lukasevangelium so aufschlussreich, weil man am Zitat von dem just nach Jes 40,2 folgenden Wort über den Rufenden in Jes 40,3, das sich in der MT- bzw. LXX-Fassung voneinander unterscheidet, deutlich erkennen kann, dass in Lk 3,4–5 nach der LXX und eben nicht nach dem MT zitiert wird.

⁴⁹ Vgl. auch BERGES, *Jesaja 40–48* (s.o. Anm. 46), 85. Das Jesajabuch endet mit der dichtesten Verwendung des Verbs παρακαλεῖν (Jes 66,11–13 [LXX]), das sich in diesen drei Versen fünf Mal findet.

füllt und Israel von den Verfehlungen erlöst ist (Jes 40,2 [LXX]). Damit liegt aus der Perspektive Gottes die Wende zum Heil bereits zurück; deswegen ertönt nun die Aufforderung zum „Trost“, damit die trostvolle Heilsgegenwart im Jetzt erlebbar wird, und die Ermutigung Gottes die Gegenwart Israels verändert. Nach Jes 40 wartet Israel nicht auf die Wende zum Heil, sondern lebt längst in einer von der Heilswende grundlegend veränderten Gegenwart. In Deuterocesaja meint „trösten“ nicht „bemitleiden“, sondern vielmehr „ermutigen“.⁵⁰ Diese „Ermutigung“ geht in positiver und aktiver Weise von Gott aus (vgl. Jes 40,1.11; 49,13; 51,3), was in Jes 51,12 [LXX] – ebenfalls in sprachlicher Doppelung – in einer Selbstvorstellung Gottes erneut prägnant aufgegriffen wird: „Ich bin, ich, der dich tröstet“ (ἐγὼ εἰμι ἐγὼ εἰμι ὁ παρακαλῶν σε).⁵¹ Im Jesajabuch ist es Gottes *opus proprium* zu trösten und zu ermutigen: Dies ist „die Botschaft des Dtes in nuce“⁵². Das Spezifikum der von Gott ausgehenden Tröstung und Ermutigung Israels ist, dass diese *präsentisch* und nicht eschatologisch⁵³ ist. Sie vollzieht sich *jetzt* und ist in der eigenen Gegenwart zu erleben. Diese Botschaft durchzieht als Grundtenor die Denkwelt von Deuterocesaja. Beim Zweiten Jesaja geht es nicht um Eschatologie, sondern um die präsentische Erfahrung des Heils Gottes in der als trostvoll und ermutigend erlebten Gegenwart. Dass diese Ermutigung Gottes bleibend präsentisch verstanden wurde, zeigt auch eine rabbinische Diskussion, die darauf hinweist, dass die Zusage Gottes im Präsens gehalten ist:⁵⁴ „Tröstet, tröstet mein Volk, *spricht* euer Gott“ (Jes 40,1).⁵⁵

Diese theologische Welt aktualisiert Lk 2,25: Simeon lebt in der präsentischen Welt des Zweiten Jesaja. Für ihn ist die heilvolle Tröstung Gottes Gegenwart. Dies wird zudem durch das Verb προσδεχόμενος unterstützt, das als Partizip einen dauerhaften Zustand ausdrückt und das (mit dem Akkusativ der Sache) neben „warten, erwarten“ auch „aufnehmen“ und

⁵⁰ Vgl. KARL ELLIGER, Deuterocesaja (Jes 40,1–45,7), BK XI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 13.

⁵¹ Vgl. hierzu auch Ez 14,23; Bar 4,30; Ps 125,1 [LXX].

⁵² Vgl. ELLIGER, Deuterocesaja (s.o. Anm. 50), 13.

⁵³ So verstehen die meisten Auslegungen von Lk 2,28–32 Deuterocesaja, vgl. HANS GANSER-KERPERIN, Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk, NTA.NF 36, Münster 2000, 132.134; RADL, Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte (s.o. Anm. 6), 303–304. Vgl. in diesem Kontext auch RAINER DILLMANN, Die lukanische Kindheitsgeschichte als Aktualisierung frühjüdischer Armenfrömmigkeit, SNTU.A 25 (2000) 76–97.

⁵⁴ Dies betont auch BERNHARD DUHM, Jesaja, HK III.1, Göttingen 1902, 256.

⁵⁵ PesK 16,10; vgl. LIEVE TEUGELS, Consolation and Composition in a Rabbinic Homily on Isaiah 40 (Pesiqta' de Rav Kahana' 16), in: Studies in the Book of Isaiah (FS Beuken), hg.v. J. VAN RUITEN/M. VERVENNE, BETHL 132, Leuven 1997, 443–446, 446.

„bereitwillig annehmen“ bedeutet.⁵⁶ Simeon lebt somit in der bereitwilligen Annahme der als präsentisch erlebten Ermutigung und Tröstung Gottes. Damit hat die Charakterisierung Simeons keine eschatologische Färbung⁵⁷ und auch keine politische Bedeutung im Sinne einer nachexilischen Hoffnung auf Gottes eschatologische Wiederherstellung einer Theokratie in Israel.⁵⁸ Ebenso wenig meint die „Tröstung/Ermutigung“ ein Warten auf eine in der Zukunft liegende messianische Zeit. Die „Tröstungen“ beziehen sich zwar auf die Heilszeit, die aber interessanterweise eben nicht mit dem „Messias“ verbunden ist (vgl. Jes 49,13; 57,18; 61,2).⁵⁹ In der lukanischen Darstellung findet sich das Thema „Messias“ erstmals in Lk 2,26. Weil dies zwei unterschiedliche theologische Konzepte sind, darf man beide getrennten Äußerungen nicht einfach zusammenziehen und miteinander identifizieren.⁶⁰

Zur Frage der Bedeutung einer intertextuellen Einspielung gehört immer auch der Blick auf das, was weggelassen wird: Während der Rahmen Jes 40,1–2.11 [LXX] den Horizont für Lk 2,25 bildet, wird die Mitte von Jes 40,1–11 an dieser Stelle gerade nicht aufgenommen. Dies ergibt eine deutliche Lücke, die im Lukasevangelium an zwei Stellen gefüllt wird: zum einen in der folgenden Rede Simeons (Lk 2,30, siehe dazu unten mehr) und zum anderen in Lk 3,4–5,⁶¹ wo Johannes in Rekurs auf Jes 40,3–5 das spätere Auftreten Jesu vorbereitet und damit das Verhältnis von Johannes und Jesus, das bisherig in der biographischen Konstruktion des Lukasevangeliums parallelisiert war, eine hierarchisierende Wertung erhält.

⁵⁶ Vgl. auch WALTER BAUER, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin/New York 1988, 1426; WALTER GRUNDMANN, Art. προσδεχόμενοι, ThWNT II (1935) 56–57. Vgl. Hebr 10,34; 11,35 sowie Lk 2,38; 23,51.

⁵⁷ BOVON, Das Evangelium nach Lukas (s.o. Anm. 28), 141; ALFRED PLUMMER, A critical and exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke, Edinburgh 1953, 66.

⁵⁸ So FITZMYER, The Gospel according to Luke (s.o. Anm. 28), 427; WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 136 u.a.

⁵⁹ Dies betont auch Bill. II 124–125.

⁶⁰ Dies tun praktisch die meisten Auslegungen, vgl. u.a. GANSER-KERPERIN, Das Zeugnis des Tempels (s.o. Anm. 53), 124–125.131.134; WILFRIED ECKEY, Das Lukasevangelium (Lk 1,1–10,42), Neukirchen-Vluyn 2004, 161; RADL, Lukas (s.o. Anm. 27), 127; RUSAM, Lukas (s.o. Anm. 13), 79; WASSERBERG, Israels Mitte (s.o. Anm. 6), 135; OTTO SCHMITZ/GUSTAV STÄHLIN, Art. παρακαλέω, ThWNT V (1954) 797; SCHÜR-MANN, Lukasevangelium (s.o. Anm. 4), 123–124; LÖNING, Das Geschichtswerk des Lukas (s.o. Anm. 4), 123.

⁶¹ GUY-ANGELO KANGOSA, Die Bedeutung der Jesaja-Zitate für die lukanische Christologie. Eine exegetische Untersuchung mit Ausblick auf den afrikanischen Kontext, Frankfurt a.M. 2008.

Die Simeonfigur wird nicht als „wartende“ Gestalt gezeichnet,⁶² sondern als eine, die traditionsverbunden, Gott achtend und toratreu⁶³ in der von Gott ausgehenden Ermutigung lebt.⁶⁴ Mehr erfahren die Lesenden über ihn nicht.

3.2 Die Ankündigung des Heiligen Geistes an Simeon (Lk 2,26)

Nachdem die Figur Simeon in Lk 2,25 vorgestellt wurde, wird den Lesenden als Nächstes von einer in Simeons Vergangenheit zurückliegenden Begebenheit berichtet: Simeon habe vom Heiligen Geist eine besondere Ankündigung erhalten. Diese wird durch das Verb *χρηματίζειν*⁶⁵ qualifiziert, das ein Begriff aus der Inspirationsmantik ist, mit dem v.a. Offenbarungen beschrieben werden, die durch Träume, Orakel oder – zumeist in jüdischen Texten – durch Gott selbst oder, wie hier, durch den Heiligen Geist, v.a. an Priester und Propheten ergehen.⁶⁶ Der Inhalt wird in Lk 2,26 in indirekter Rede wiedergegeben: Der Geist habe Simeon angekündigt, dass er, bevor er den Tod „sehen“ werde (*ὄραω*),⁶⁷ den „Christos des Herrn“ (*χριστός κυρίου*)⁶⁸ „sehen“ wird (*ὄραω*).⁶⁹ In der LXX bezieht

⁶² So viele Kommentare vgl. z.B. BOVON, Das Evangelium nach Lukas (s.o. Anm. 28), 141; WIEFEL, Das Evangelium nach Lukas (s.o. Anm. 26), 78 u.a.

⁶³ Dies wird besonders deutlich vor dem Hintergrund der einzigen weiteren Verwendung von *παράκλησις* im Lukasevangelium, wo Jesus in einem Wehe-Ruf diejenigen warnt, die keine Ermutigung mehr erwarten (Lk 6,24).

⁶⁴ Daher ist die Übersetzung von *παράκλησις* mit „Rettung“, wie sie sich beispielsweise in der Einheitsübersetzung findet, nicht nur semantisch, sondern auch theologisch problematisch: In Jes 40 geht es eben nicht darum, dass Israel „Rettung“ brauche, sondern vielmehr um Ermutigung nach der bereits erfolgten rettenden Wende zum Heil.

⁶⁵ Das Verb *χρηματίζειν* findet sich im Lukasevangelium nur hier, in der Apostelgeschichte noch in Apg 10,22; 11,26; sonst Mt 2,12.22; Röm 7,3; 11,4; Hebr 8,5; 11,7; 12,25.

⁶⁶ Vgl. hierzu WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 137.

⁶⁷ Interessanterweise wird in dieser Ankündigung auf grammatischer Ebene bestes klassisches Griechisch (*πρὶν ἂν* mit Konjunktiv; die einzige so konstruierte Stelle im NT; vgl. FRIEDRICH BLASS/ALBERT DEBRUNNER/FRIEDRICH REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen¹⁷1990, § 383,3.) mit der sehr biblischen Formulierung „den Tod sehen“ kombiniert. Zur Formulierung „den Tod sehen“ vgl. Gen 21,17; Jdt 7,27; vgl. im NT auch Joh 8,51; Hebr 11,5; Apg 2,31. Diese Formulierung ist allerdings auch im Griechischen möglich, vgl. Sophokles, El. 205; vgl. ERICH KLOSTERMANN, Das Lukasevangelium, HNT V, Tübingen²1929, 42.

⁶⁸ Vgl. hierzu C. KEVIN ROWE, Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke, BZNW 139, Berlin/New York 2006.

⁶⁹ Mit dieser Ankündigung des „Sehens“ (*ὄραω*) wird im Lukasevangelium nun zum dritten Mal ein Erkenntnisprozess beschrieben, der jedes Mal einen ähnlichen Verlauf nimmt: Das erste Mal „erscheint“ (Passiv von *ὄραω*) ein Engel Zacharias (Lk 1,11), den dieser „sieht“ (Lk 1,12) und der ihn und sein Umfeld dann zu einem neuen Sehen führt (Lk 1,22), was in Zacharias' Lobpreis (*εὐλογεῖν*) Gottes mündet (Lk 1,64.67–79). Als

sich die Bezeichnung *χριστός κυρίου* keineswegs auf den Heilskönig am Ende der Zeit, sondern vielmehr auf den derzeit herrschenden König (2Sam 19,22; 2Chr 22,7; Klg 4,20) und besonders häufig auf Saul (1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23; 2Sam 1,14.16; 2,5). Welche Vorstellung Simeon mit der Ankündigung verbindet, ist offen. Es fällt auf, dass es aus dem Mund der Figur Simeon keine einzige explizite Aussage über den Messias gibt.

Anders als Simeon wissen die Lesenden bereits, dass dieser „Christos des Herrn“ mit dem vierzig Tage alten Kind Jesus zu identifizieren ist, weil sich die Formulierung „Christos des Herrn“ im Lukasevangelium nur noch in der Rede der Engel zu den Hirten findet, in der es heißt, dass heute der „Christos des Herrn“ geboren sei (Lk 2,11). Daher lautet die Frage, wie sich Simeon zu dem erst vierzig Tage alten Kind verhält. Unter dieser offenen Frage steht im Folgenden die Begegnung im Tempel zwischen Simeon und den Eltern mit Jesus.

3.3 Die Begegnung am Tempel in Jerusalem (Lk 2,27–28)

Die Begegnung zwischen Simeon und den Eltern mit Jesus kommt durch eine doppelte Bewegung, die aufeinander zuläuft, zustande: Simeon kommt „im Geist“ in die Tempelanlage,⁷⁰ während die Eltern Jesus in den Tempel bringen (Lk 2,27). Weil es nicht Simeon ist, der in den Tempel kommt, sondern der „Geist“ derjenige ist, der ihn dazu animiert, wird dieser in Form eines *passivum divinum* zu einer quasi handelnden Figur, die die Choreographie der Handlung entscheidend vorantreibt.⁷¹

Die Absicht der Eltern, in den Tempel zu kommen, wird dadurch beschrieben, dass sie nach der „Gewohnheit des Gesetzes“ (*κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου*)⁷² an Jesus tun wollen (Lk 2,27), was auf die „Darstellung“ in Lk 2,22b.23 zurückverweist.

nächstes wird den Hirten eine Erscheinung durch Engel zuteil (Lk 2,9–14), die daraufhin beschließen, zu „sehen“, ob das in dieser Angekündigte tatsächlich geschehen ist (Lk 2,15). Daraufhin gehen sie nach Bethlehem und „sehen“ (Lk 2,17) Jesus, können von dem, was sie erfahren haben, berichten, dass heute der „Christos des Herrn“ geboren sei (Lk 2,11). Schließlich preisen (*εὐλογεῖν*) sie Gott für das „Gesehene“ (Lk 2,20). Ein drittes Mal wird dieser Erkenntnisprozess nun von Simeon erzählt. Medium ist dieses Mal keine Erscheinung, sondern ein vom Heiligen Geist ausgehendes Kommunikationsgeschehen, das auch bei Simeon zum „Sehen“ führt (Lk 2,28) und im Lobpreis (*εὐλογεῖν*) Gottes mündet (Lk 2,30: *ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου*).

⁷⁰ Die Formulierung *τὸ ἱερόν* bezeichnet dabei die Tempelanlage, während der Tempel als *ὁ ναός* (vgl. Lk 1,9.21.22 u.ä.) bzw. als *τὰ ἄγια* bezeichnet wird.

⁷¹ Das Lexem „Geist“ (*πνεῦμα*) wird im Lukasevangelium am dichtesten in der Simeonperikope verwendet (Lk 2,25.26.27).

⁷² Das Verb *ἐθίζω* findet sich im gesamten Neuen Testament nur hier; in der LXX in 2Makk 14,30; Sir 23,9.

Im Tempel nimmt der unbekannte Simeon das Kind in seine Arme (εἰς τὰς ἀγκάλας,⁷³ Lk 2,28.34).⁷⁴ Darauf folgt eine Rede Simeons, die jeweils mit „und er lobte“⁷⁵ eröffnet wird. Weil sich das Verb (εὐλογεῖν) in Lk 2,28 auf Gott und in Lk 2,34 auf die Eltern bezieht, ist anzunehmen, dass es sich um den gleichen Akt handelt, und daher ist eher mit einer jeweils lobenden und preisenden Sprechhandlung, als mit einer Segnung zu rechnen.⁷⁶ Darauf folgt beide Male eine Redeeinleitung, bei der in Lk 2,28 anders als in Lk 2,34 kein expliziter Adressat genannt wird. Dadurch, dass die Rede als Lob Gottes eingeleitet ist, und in der Rede selbst Gott direkt angesprochen wird, ist implizit deutlich, dass der Adressat der ersten Rede Simeons keine der in der Szene anwesenden Figuren, sondern Gott ist. Gottes Präsenz wird dadurch in besonderem Maße eingespielt, dass die Szene im Tempel von Jerusalem stattfindet.

3.4 Die erste Rede Simeons (Lk 2,29–32)

Simeon spricht gleich zu Beginn seiner Rede Gott an. Dabei präsentiert er sein Verhältnis zu Gott als das von „Herr“ (δεσπότης) und „Sklave“ (δοῦλος).⁷⁷ Gegenüber diesem Herrn bringt Simeon als erstes zum Ausdruck, dass Gott ihn „in Frieden sterben lassen kann“⁷⁸ (Lk 2,29), was keineswegs bedeuten muss, dass er alt sei und unmittelbar vor dem Tod ste-

⁷³ Das Substantiv ἀγκάλη findet sich im Neuen Testament nur hier; in der LXX 1Kön 3,20; Est 5,1; Spr 5,20. Vgl. zum Motiv der Arme BOVON, Das Evangelium nach Lukas (s.o. Anm. 28), 142, Anm. 30.

⁷⁴ Davon, dass Simeon dies „zärtlich“ tue und in dem Augenblick die Erfüllung seiner Sehnsucht und Hoffnung erlebt, sagt der Text selbst nichts (so HANS KLEIN, Das Lukasevangelium, KEK I/3, Göttingen 102006, 147). Interessanterweise wird gerade diese Szene in den Kommentierungen in den unterschiedlichsten Weisen ausgeschmückt; Lk hingegen ist hier sehr knapp und nüchtern. Ebenso wenig kann dem Text entnommen werden, dass „im irdischen Sinn die alte und die neue Zeit“ aufeinander träfen und die „Erwartungszeit in die messianische Zeit“ übergehe (SCHÜRMAN, Lukasevangelium [s.o. Anm. 4], 124).

⁷⁵ Dies parallelisiert Simeon mit Zacharias, dessen Rede im Erzählfaden um Johannes auch als Gottes Lob eingeleitet wird (καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν; Lk 1,64).

⁷⁶ Die Bedeutung „segnen“ wäre nur im zweiten Fall möglich, so dass man mit einem semantischen Wechsel rechnen müsste, wenn man von der Grundbedeutung „segnen“ ausgeht; vgl. hierzu auch DILLON, Simeon as a Lucan Spokesman (s.o. Anm. 36), 196; vgl. HERMANN WOLFGANG BEYER, Art. εὐλογεῖν, ThWNT II (1935) 751–763; FRIEDRICH PASSOW, Handwörterbuch der griechischen Sprache, neu bearbeitet von V. Ch. F. Rost/F. Palm, Leipzig 51847, 1236.

⁷⁷ Vgl. auch Maria als δοῦλη in Lk 1,38; das Lexem δοῦλη kommt im NT sonst nur noch in Apg 2,18 vor.

⁷⁸ So SCHNEIDER, Lukas (s.o. Anm. 27), 71.

he.⁷⁹ Dieser Schluss lässt sich gerade angesichts der viel beobachteten intertextuellen Wiederaufnahme von ἀπολύειν für „sterben“ aus Gen 15,2.15 nicht halten:⁸⁰ Bei der Ankündigung Gottes an Abraham, dass er in Frieden sterben werde (Gen 15,15), ist Abraham zwar bereits 75 Jahre alt, aber nach der biblischen Rechnung stirbt er erst viele Jahre später (vgl. Gen 25,7–11). Mit dem Hinweis auf seinen Tod unterstreicht Simeon vielmehr sein Wissen um seine Sterblichkeit. Welches Alter Simeon auch immer haben mag, er setzt sich mit seiner Sterblichkeit auseinander und betont, dass sein Leben durch diese Begegnung eine neue Qualität erhalten hat. Dies wird durch das für „sterben“ verwendete Verb angezeigt: ἀπολύειν meint wörtlich „loslassen, ablösen“ und wird auch als Terminus für die Freilassung aus der Sklaverei verwendet.⁸¹ Angesichts seiner Sterblichkeit betont Simeon, dass er gerade in dichter Weise die trostvolle und ermutigende Gegenwart Gottes erfährt. So ist sein Gebet gerade kein Ausdruck sehnsuchtsvoller Hoffnung, die kurz vor seinem Tod noch in Erfüllung geht,⁸² sondern ist vielmehr Ausdruck der präsentischen Grundhaltung der Figur Simeon, die mit den Ermutigungen Gottes in seiner Gegenwart rechnet. Von daher verwundert es nicht, dass seine Rede nicht nur mit dem Wort „jetzt“ (νῦν) beginnt. Zudem bezieht sich Simeon auf das Wort Gottes (κατὰ τὸ ῥῆμά σου, Lk 2,29). Damit betont er die Zuverlässigkeit und Effektivität des göttlichen Wortes, die ihm aus der deuterocesajani-schen Botschaft bekannt ist (ῥῆμα τοῦ θεοῦ vgl. Jes 40,6–8; 55,10–11).⁸³ Meist wird die Formulierung auf die Ankündigungen des Heiligen Geistes (Lk 2,26) bezogen. Dies setzt zum einen voraus, dass man die Ankündigung des Geistes mit dem Wort Gottes identifiziert, und zum anderen müsste man die von der Erzählstimme in indirekter Rede wiedergegebene Ankündigung des Geistes, der „den Christos des Herrn“ (τὸν χριστὸν κυρίου, Lk 2,26) angekündigt habe, mit der von Simeon in seiner Rede verwendeten Formulierung vom Heil Gottes gleichsetzen („deinem Heil“ τὸ σωτήριόν σου; Lk 2,30). Die Differenzen sind aber so entscheidend,

⁷⁹ Dies wird meist aus Lk 2,29 geschlossen, vgl. ECKEY, Lukas-Evangelium (s.o. Anm. 60), 160; KLEIN, Das Lukasevangelium (s.o. Anm. 73), 146; anders WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 137. Erst nach Pseudo-Matthäus 15,2 ist Simeon 112 Jahre alt.

⁸⁰ Vgl. „Herr“ (δεσπότης) und „freilassen“ als „sterben“ (ἀπολύειν) in Gen 15,2 sowie die Vorstellung von Sterben „in Frieden“ (ἐν εἰρήνῃ) in Gen 15,15. Vgl. auch Gen 46,30; Tob 11,9.

⁸¹ Vgl. hierzu auch mit zahlreichen Verweisen KLAUS BERGER, Das Canticum Simeonis (Lk 2:29–32), NT 27 (1985) 27–39, 30–34; WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 139.

⁸² Berger versteht die Rede Simeons als Gebet eines Todgeweihten, vgl. BERGER, Das Canticum Simeonis (s.o. Anm. 80), 27–39, 27–30.

⁸³ Vgl. BERGES, Jesaja 40–48 (s.o. Anm. 46), 85.

dass man beides nicht einfach miteinander identifizieren darf. Vielmehr sollen im Folgenden nur die Aussagen von Simeon herangezogen werden, die der Simeonfigur in den Mund gelegt werden, um ihr Profil zu eruieren.

Simeon selbst redet an keiner Stelle vom „Christos“, sondern vom Heil Gottes. Die Rede von dem Heil, das von Gott ausgeht, ist wiederum eines der Hauptthemen Deuterocesajas⁸⁴ und entstammt aus Jes 40,5, dem mittleren Abschnitt von Jes 40,1–11 [LXX], der bei den Einspielungen des Rahmens (Jes 40,1.2.11 [LXX]) durch das Stichwort „Ermutigung/Tröstung“ (παράκλησις) in Lk 2,25 ausgelassen wurde.⁸⁵ Simeon interpretiert das, was er sieht, vor dem Hintergrund von Jes 40,5 als „Heil“ Gottes (τὸ σωτήριόν σου, Lk 2,30; Jes 40,5 [LXX]: τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ).⁸⁶ Jes 40,3–5 schließt sich als eine neue Einheit an Jes 40,1–2 an, in der erzählt wird, dass eine anonyme Stimme in der Wüste auffordert, den Weg des Herrn zu bereiten, und berichtet, dass dies mit revolutionären Naturereignissen verbunden sei (Jes 40,3–4). In dieser äußerlich veränderten Welt werde sich dann die Herrlichkeit Gottes „sehen lassen“, so dass „alles Fleisch das Heil Gottes sehen werde“ (ὄραω im Passiv; Jes 40,5 [LXX]: καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου).⁸⁷ Diese Ereignisse sind nach Jes 40,5 nicht mit dem Kommen einer bestimmten Person verbunden, sondern kündigen eine Zeit des „Heils“ an, die von Gott ausgeht und bereits angebrochen ist. Wenn Simeon das, was er gerade erlebt, mit dem „Heil“ Gottes aus Jes 40,5 verbindet, interpretiert er das Geschehen vor dem Hintergrund

⁸⁴ Jes 45,15.17.21; 46,13; 47,15; 49,6.8; 51,5.6.8; 52,7.10 u.ö.

⁸⁵ Jes 40,5 [LXX]: καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ὅτι κύριος ἐλάλησεν. Anders lautet der MT!

⁸⁶ In Jes 40,5 [LXX] wird das „Heil Gottes“ (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) im *parallelismus membrorum* mit dem Erscheinen der „Herrlichkeit des Herrn“ (καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου) gleichgesetzt, die im Lukasevangelium das Thema der Hirtenperikope war (vgl. Lk 2,9.14). Signifikanterweise finden sich alle Lexeme des Wortfelds „Heil“ (σωτήρ/σωτήριον/σωτηρία) im Lukasevangelium schwerpunktmäßig in den Reden der Kindheitsgeschichte, die die Denkwelt der jüdischen Bibel intensiv rezipieren: im Lobpreis Mariens in Lk 1,47; im Lob von Zacharias in Lk 1,69.71.77 sowie der Rede der Engel in Lk 2,11 und dann noch einmal im Zitat von Jes 40,5 [LXX] durch Johannes in Lk 3,6; sonst nur noch in der Rede Jesu in Lk 19,9. Eine weitere Verstärkung ergibt sich dadurch, dass Simeon in seiner Rede das, was die Erzählstimme als vom Heiligen Geist angekündigt präsentiert, als Wort Gottes (Lk 2,30) versteht, was genau der Logik von Jes 40,5 entspricht, wo das angekündigte Heil ebenso auf das Wort Gottes zurückgeführt wird (Jes 40,5: ὅτι κύριος ἐλάλησεν). Vgl. darüber hinaus die Wiederaufnahme von „bereiten“ (ἐτοιμάζειν) von Jes 40,2 in Lk 2,31.

⁸⁷ „Dass es sich in 40,3–5 nicht um einen Rückkehrweg durch die Wüste, sondern um die metaphorisch-theologische Ausgestaltung des Themas von der Rückkehr JHWHs nach Jerusalem handelt, macht nicht zuletzt die Zielsetzung in V 5 deutlich“, die vor dem Hintergrund von Ez 10,3.18; 11,23; 43,4.5; 44,4 [MT] als die nach Jerusalem zurückkehrende Herrlichkeit JHWHs verstanden werden kann, so BERGES, Jesaja 40–48 (s.o. Anm. 46), 106.

der bereits erfolgten Heilswende Gottes. Es handelt sich also nicht um einen zufälligen ‚Austausch‘ von „Christos“ und „Heil“, sondern darum, dass die Figur Simeon ganz in der theozentrischen Denkwelt des Jesajabuchs gezeichnet wird. Damit wird bereits an dieser Stelle die entscheidende Deutung erzählt, bevor Jes 40,3–5 [LXX] in Lk 3,4–6 explizit als Zitat benannt und wörtlich zitiert wird.⁸⁸ Auf diese Weise aktualisiert Simeon vor Johannes die Stimme in der Wüste aus Jes 40 und wird so nicht nur für Jesus, sondern auch für Johannes zum Wegbereiter. Von daher wundert es nicht, dass Simeons Rede als letzte der großen Reden in der Kindheitsgeschichte unmittelbar vor dem öffentlichen Auftreten von Johannes steht. Dabei geht es in keiner Weise darum, dass Simeon Deuterocesaja als ‚erfüllt‘ ansieht, sondern darum, dass die Erzählstimme die erzählten Ereignisse und Reden so erzählt, dass sie vor dem Hintergrund Deuterocesajas und der lebendigen und gegenwärtigen theologischen Tradition gedeutet und verstanden werden können.

Simeon fährt mit seiner Rede fort, indem er betont, dass das „Heil“ (σωτήριον) für „alle Völker“ bereitet sei. Dabei stellen sich in Lk 2,30–32 zwei grammatische Probleme: Erstens gibt es eine breit geführte Diskussion darüber, ob „alle Völker“ (πάντων τῶν λαῶν in Lk 2,31) die Stämme Israels⁸⁹ oder die Völkerwelt⁹⁰ meint. Zweitens wird die Frage diskutiert, ob nur das Wort „Licht“ (φῶς Lk 2,32) eine Apposition zu „Heil“ (σωτήριον) in Lk 2,30 ist und sich dann der Restsatz „zur Offenbarung für Völker und Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (εἰς ἀποκάλυψιν⁹¹ ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ) gleichermaßen auf „Licht“ (φῶς) bezieht,⁹² oder ob „Licht“ (φῶς) und „Herrlichkeit für dein Volk Israel“

⁸⁸ Die Bedeutung von Jes 40,5 [LXX] für das Lukasevangelium zeigt sich zudem darin, dass Lk 3,6 genau die Heilszusage ergänzt, die in Mk 1,3 par Mt 3,3b fehlt.

⁸⁹ Hierfür spricht, dass Lukas normalerweise bei „Volk“ den Singular verwendet, wenn er von Israel spricht, aber in Apg 4,27 von den „Völkern Israels“ = „Stämmen Israels“ (λαοὶ Ἰσραήλ) die Rede ist. Daher könnten unter dem Plural in Lk 2,31 auch die Stämme Israels und damit nur Israel gemeint sein, so GEORGE D. KILPATRICK, *LAOI at Luke II.31 and Acts IV.25,27*, JThS NS 16 (1965) 127; WOLFGANG STEGEMANN, „Licht der Völker“ bei Lukas, in: *Der Treue Gottes trauen* (FS G. Schneider), hg.v. C. BUSSMANN, Freiburg 1991, 81–97, 89; RUSAM, Lukas (s.o. Anm. 13), 80. Unentschieden ist WASSERBERG, *Israels Mitte* (s.o. Anm. 6), 140.

⁹⁰ So MIYOSHI, *Jesu Darstellung oder Reinigung im Tempel* (s.o. Anm. 21), 85–115, 114; RADL, *Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte* (s.o. Anm. 6), 303; sowie fast alle neueren Kommentare, so z.B. WOLTER, *Lukasevangelium* (s.o. Anm. 8), 140.

⁹¹ Signifikanterweise ist das mit dem Lexem ἀποκαλύπτειν verbundene Wortfeld kaum im lukanischen Doppelwerk vertreten: Es findet sich in Lk 2,32.35; 10,21.22; 12,2; 17,30, nicht aber in der Apg.

⁹² Vgl. RADL, Lukas (s.o. Anm. 27), 129–130; KOET, *Simeons Worte* (s.o. Anm. 8), 1549–1569, 1551–1552; BROWN, *The Birth of the Messiah* (s.o. Anm. 8), 440; FITZMY-

(δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ) eine doppelte Apposition zu „Heil“ (σωτήριον) in Lk 2,30 ist. Dann würde sich nur „zur Offenbarung für Völker“ (εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν) auf „Licht“ (φῶς) beziehen.⁹³ Beide Optionen sind jeweils grammatisch möglich. Daher soll der Blick nun auf die Texte gerichtet werden, die in Lk 2,30–32 alludiert werden und die wieder aus dem Jesajabuch stammen.

Besonders enge Stichwortbezüge lassen sich zu Jes 52,10 aufzeigen.⁹⁴ In Jes 52,1–12 wird in einer hymnischen Vision erzählt, dass JHWH als siegreicher König vor den Augen der Völker zurückkehrt und wieder als König auf dem Zion in Frieden (εἰρήνη) regiert (Jes 52,7–8) und das in Trümmern liegende Jerusalem zum Jubel auffordert (Jes 52,9). In dieser Rückkehr werde Gottes Macht („Arm“ βραχίων) „vor allen Völkern“ (ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν) „offenbart“ (ἀποκαλύψει), so dass die ganze Erde Gottes „Heil“ (σωτηρία) sehe (Jes 52,10 [LXX]). Damit wird deutlich, dass sich das „Heil“ Gottes in Jes 52,1–12 zwar vor den Augen der Völker vollzieht, aber sich klar auf Israel bezieht und sich für Israel ereignet. Auf diese Weise realisiert Jes 52,1–12 die im ersten Vers dieser Einheit angekündigte „Herrlichkeit“ (δόξα), mit der sich die Stadt Jerusalem bekleiden soll (Jes 52,1). Damit kommt der im deuterocesajanischen Prolog (Jes 40,1–11) aufgebaute Spannungsbogen an ein erstes Ziel;⁹⁵ die Aufforderung des Trostes wird in Jes 52,7–10 zur erfahrenen Wirklichkeit.⁹⁶

Dabei fällt auf, dass sich in Jes 52,1–12 das Stichwort „Licht“ (φῶς) nicht findet. „Licht“ (φῶς) aber ist bei Deuterocesaja ein wichtiges Motiv vor allem in den Gottesknechtsliedern (Jes 42,6; 49,6; vgl. 51,4.5 [LXX]; 60,1–3; 62,1).⁹⁷ So ist im ersten Gottesknechtslied davon die Rede, dass Gott den Knecht dazu bestimmt habe, ein Licht für die Völker zu sein (Jes

ER, The Gospel according to Luke (s.o. Anm. 28), 428; STEGEMANN, „Licht der Völker“ bei Lukas (s.o. Anm. 88), 90–91.

⁹³ Dafür spricht, dass die Präposition εἰς nicht wiederholt wird. Für diese Option votieren BERNHARD WEISS/JOHANNES WEISS, Die Evangelien nach Markus und Lukas, KEK 1,2, Göttingen ⁸1892, 318; WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 140–141; FARRIS, The Hymns of Luke's infancy Narratives (s.o. Anm. 8), 149; BOVON, Das Evangelium nach Lukas (s.o. Anm. 28), 145.

⁹⁴ Jes 52,10 [LXX]: καὶ ἀποκαλύψει κύριος τὸν βραχίονα αὐτοῦ τὸν ἅγιον ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν καὶ ὄψονται πάντα τὰ ἄκρα τῆς γῆς τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ.

⁹⁵ Vgl. hierzu REINHARD GREGOR KRATZ, Der Anfang des Zweiten Jesaja in Jes 40,1f. und seine literarischen Horizonte, ZAW 105 (1993) 400–419, 405–407.

⁹⁶ Vgl. BERGES, Jesaja 40–48 (s.o. Anm. 46), 85.

⁹⁷ Die Kombination von „Heil“ und „Herrlichkeit“ findet sich in Jes 46,13 sowie von „Licht“ und „Herrlichkeit“ in Jes 60,1.2.19.21, Begriffe, die sich explizit auf Israel beziehen. Vgl. hierzu BLENKINSOPP, Isaiah 40–55 (s.o. Anm. 47), 299.

42,6).⁹⁸ In umgekehrter Reihenfolge heißt es im zweiten Gottesknechtslied (Jes 49,6), dass der Knecht zum Licht für die Völker werde, damit Gottes Heil bis an die Enden der Erde reiche.⁹⁹ Der bei Jesaja angesprochene ideale Knecht ist von Gott zur Tröstung Israels berufen (vgl. Jes 49,3).¹⁰⁰ Damit ist die Botschaft an Israel adressiert: Gott spricht Israel sein Heil und Licht zu. Durch Israel werden dann die Völker Heil erlangen.¹⁰¹ Insofern liegt eine deutlich Israel-zentrierte Sicht vor, die sich erst und nur durch Israel universalistisch auf die Völker hin öffnet. Damit ist in Deuterocesaja klar, dass das von Gott zugesagte „Heil“ zu den Völkern über Israel kommt. Die Heilszusage Gottes ist universalisiert: Das Heil Gottes kommt zu den Völkern über Israel. Diese Perspektive liegt bereits in Jes 40 vor, wo betont wird, dass „alles Fleisch“ (πᾶσα σὰρξ) die Herrlichkeit (δόξα κυρίου) und das Heil Gottes (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) sehen wird (vgl. Jes 40,5).¹⁰²

Was bedeutet die Theologie Deuterocesajas, die in überaus engen lexematischen und motivlichen Aufnahmen eingespielt wird,¹⁰³ für die Interpretation der Rede Simeons und ihre offenen Fragen? Vor dem Hintergrund von Deuterocesaja scheinen die „Völker“ (Lk 2,31) Oberbegriff für Israel und für die anderen Völker zu sein.¹⁰⁴ Das „Heil“ Gottes (Lk 2,30) gilt, so Simeon, prinzipiell für alle, für die Völker wie für Israel. Auf diese Weise steht Simeon in der universal ausgerichteten Denkwelt Deuterocesajas. Dieses Heil Gottes (Lk 2,30), so Simeon gleich zu Beginn seiner Rede, hat nur (!) *er* gesehen (Aorist in Lk 2,30!). Was er genau gesehen hat und was er unter „Heil“ versteht, lässt der Text offen, denn interessanterweise identifiziert Simeon dieses „Heil“ nicht mit dem Kind. Damit eröffnet sich eine Leerstelle im Text. Die Lesenden können diese Leerstelle füllen, indem sie die Szene – Simeon hält das Kind in seinen Armen – und das von

⁹⁸ Jes 42,6 [LXX]: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρατήσω τῆς χειρὸς σου καὶ ἐνισχύσω σε καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν.

⁹⁹ Jes 49,6 [LXX]: καὶ εἶπέν μοι μέγα σοὶ ἐστὶν τοῦ κληθῆναι σε παιδῶν μου τοῦ στήσαι τὰς φυλάς Ἰακωβ καὶ τὴν διασπορὰν τοῦ Ἰσραὴλ ἐπιστρέψαι ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναι σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς.

¹⁰⁰ So JÜRGEN WERLITZ, Redaktion und Komposition. Zur Rückfrage hinter die Endgestalt von Jesaja 40–55, BBB 122, Berlin 1999, 211.

¹⁰¹ Vgl. hierzu auch STEGEMANN, „Licht der Völker“ bei Lukas (s.o. Anm. 88), 82–83.

¹⁰² Vgl. BLENKINSOPP, Isaiah 40–55 (s.o. Anm. 47), 183.

¹⁰³ 1. ἐνώπιον πάντων τῶν ἐθνῶν von Jes 52,10 vgl. κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν in Lk 2,31; 2. ἀποκαλύπτειν in Jes 52,10; Lk 2,32; 3. σωτηρία Jes 52,7.10 vgl. σωτήριον in Lk 2,30; 4. δόξα Jes 52,10; Lk 2,32.

¹⁰⁴ Völker als Oberbegriff in Lk 2,31, so auch JOHN NOLLAND, Luke, 3 Bde, WBC, Dallas 1989, 120.

Simeon gesehene „Heil“ (σωτήριον) miteinander verbinden, zumal dieses Kind wie das von den Engeln als σωτήρ angekündigte Kind Jesus ist (Lk 2,11). Diesen Rückbezug auf den für das Lukasevangelium wichtigen Schlüsselbegriff kennen jedoch nur die Lesenden, nicht aber Simeon. Auf diese Weise sind es die Lesenden, die die deuterojesajanische Gedankenwelt Simeons mit dem griechisch-römischen Konzept des σωτήρ verknüpfen. Damit eröffnet sich am Beginn des Lukasevangeliums ein Verstehensmodus, in dem jüdische Wissensformen mit denen der griechischen Umwelt verknüpft werden, um das Jesusgeschehen begreifbar zu machen und in der literarischen Darstellung prospektiv zu deuten.

Simeon bestimmt im Folgenden das von ihm gesehene „Heil“ weiter. Das Heil Gottes sei zum einen „die Herrlichkeit für dein Volk Israel“ (δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ), und zum anderen ein „Licht“ (φῶς) „zur Offenbarung für die Völker“ (εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν).¹⁰⁵ Mit dieser Lektüre wird die Lesung als doppelte Apposition favorisiert, weil der enge Bezug zwischen „Heil“ und „Licht“ auf Jes 51,5 verweist (καὶ ἐξελεύσεται ὡς φῶς τὸ σωτήριόν μου): In Jes 51,4 werden die Völker explizit angesprochen und zum Hören aufgefordert. In der an sie folgenden Botschaft wird der Auftrag des Gottesknechts an die Völker aus Jes 42,3–4 aufgegriffen, um den Völkern anzukündigen, dass ihnen das Heil Gottes offensteht und als Licht für sie da ist.¹⁰⁶ Mit dieser Aussage werden zudem die Lexeme „Herrlichkeit“ (δόξα) und „Frieden“ (εἰρήνη) aus dem *Gloria* (Lk 2,14) in der Rede Simeons aufgegriffen, die hier eine Leerstelle füllen: Im *Gloria* war offen geblieben, wer mit den „Menschen“ gemeint ist, denen das Wohlgefallen Gottes gilt (ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας).¹⁰⁷ Diese Leerstelle füllt nun die Rede von Simeon, der das deuterojesajanische Konzept aufruft: Das Heil Gottes ist universal und gilt daher allen Völkern. Der Weg der Völker zu diesem Heil führt über Israel, an dem die Völker das Heil Gottes erkennen; damit wird eine Perspektive eröffnet, die das gesamte lukanische Doppelwerk durchziehen wird. Simeons erste Rede ist ganz von dieser theozentrischen Perspektive Deuterojesajas bestimmt. In seinen

¹⁰⁵ Zu dieser Formulierung vgl. ALFRED PLUMMER, A critical and exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke, (s.o. Anm. 57), 69. So auch Wolter: „Wir hätten hier dann einen synthetischen Parallelismus membrorum, der zwischen den Völkern und Israel in der Weise unterscheidet (s. auch NOLLAND), dass ersteren der Zugang zum Heil durch eine Versetzung aus der Finsternis ins Licht (d.h. durch Bekehrung) eröffnet wird, während Israel, das sich bereits im Status des Gottesvolkes befindet, durch Jesus Anteil an der Gott eigenen δόξα bekommt“, WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 140–141; vgl. hierzu auch RUSAM, Lukas (s.o. Anm. 13), 80–81.

¹⁰⁶ Vgl. WESTERMANN, Das Buch Jesaja (s.o. Anm. 46), 190–191.

¹⁰⁷ So auch LOHFINK, Psalmen im Neuen Testament (s.o. Anm. 15), 105–125, 117–118. Dieser Rückbezug wird umso eindrücklicher, als sich nur wenige Bezüge zum narrativen Kontext finden, diese sind dann aber sehr gezielt.

Worten kommt das Kind, das er in den Armen hält nicht (explizit) in den Blick. Vielmehr geht Simeon von sich¹⁰⁸ aus und reflektiert über das „Heil Gottes“.

Damit wird am Beginn des Lukasevangeliums nicht nur die theologische Welt Deuterojesajas, sondern auch die dort vorgenommene Zuordnung von Israel und den Völkern aufgerufen. Dies ist die theologische Grundlage, von der aus im lukanischen Doppelwerk argumentiert wird. Diese Frage wird erst wieder in der Apostelgeschichte aufgegriffen und explizit unter Rückgriff auf Deuterojesaja diskutiert: In Apg 13 wird erzählt, wie es im pisidischen Antiochien zu Streitigkeiten wegen der theologischen Arbeit von Paulus unter den ‚Heiden‘ kommt (Apg 13,14–52). Paulus nimmt dazu Stellung und argumentiert, dass das universale Heil, das auch den Völkern gelte, zunächst an Israel gerichtet sei (Apg 13,46). Wenn aber, wie dies in der Synagoge von Antiochien der Fall sei, dem „Wort Gottes“ (Apg 13,45) widersprochen werde (ἀντιλέγειν vgl. Lk 2,34, s.u.) und es weggestoßen würde, dann müsse er sich *direkt* an die Heiden wenden (Apg 13,46).¹⁰⁹ Dies begründet Paulus mit dem Zitat von Jes 49,6 (Apg 13,47), wobei er damit aber die Konzeption in Jes 49 und in Deuterojesaja deutlich überschreitet und in seinem Sinn verändert. Damit ergibt sich ein erster Spannungsbogen vom Beginn des Lukasevangeliums in die Apostelgeschichte, mit dem eine der zentralen Aussageabsichten des lukanischen Doppelwerks entfaltet wird.

Dass Jesu Eltern mit Staunen (θαυμάζοντες) auf die Rede Simeons reagieren, verwundert nicht. Schließlich muss die ungefragte und unerwartete Aktion eines unbekanntenen Mannes, der das Kind den Eltern wegnimmt und in seine Arme nimmt und dann zu Gott eine hochtheologische Rede hält, überraschen.

3.5 Die zweite Rede Simeons (Lk 2,34–35)

Simeon spricht eine zweite Rede, die nur an Maria adressiert ist. Die identische Redeeinleitung (καὶ εἶπεν, Lk 2,34) zeigt die Gleichwertigkeit beider Reden, die gerade angesichts der größeren Wirkungsgeschichte des *Nunc dimittis* hervorzuheben ist.

Im Gegensatz zur ersten Rede Simeons ist die zweite nicht nur grammatisch und semantisch schwer verständlich, sondern es lassen sich auch kaum alttestamentlichen Texte aufzeigen, mit denen dieser Text in einem intensiven Gespräch wäre. Wenn sich Bezüge zu den Schriften der jüdi-

¹⁰⁸ So auch KOET, Simeons Worte (s.o. Anm. 8), 1549–1569, 1553.

¹⁰⁹ WOLFGANG STEGEMANN, „Licht der Völker“ bei Lukas (s.o. Anm. 89), 84–85. Zur Funktion von Lk 1–2 im lukanischen Gesamtwerk vgl. BUSSE, Das „Evangelium“ des Lukas (s.o. Anm. 7), 161–177.

schen Bibel ergeben, sind dies eher lockere Ähnlichkeiten auf Motivebene.¹¹⁰

Mit der Redeeinleitung „siehe“ (ἰδοῦ)¹¹¹ wendet sich Simeon nicht nur erstmals (!) an die Mutter, sondern bringt zum ersten Mal auch das Kind explizit ins Gespräch. Simeon äußert sich über das Kind in einer Zukunftsaussage, die die Wirkung dieses Kindes beschreibt. Dass es sich dabei um eine „zukunfts-gewisse Vorausdeutung“ aufgrund des Geistbesitzes von Simeon (vgl. Lk 2,25) handele, wie Wolter im Rekurs auf Lämmert betont,¹¹² ist allenfalls für die Lesenden, nicht aber für die szeneninternen Figuren erkennbar. Aus der Perspektive der Eltern dürfte vielmehr zu der wunderlichen ersten Rede eine noch seltsamere zweite Rede hinzutreten. Die Rede Simeons gliedert sich in vier Segmente, wobei die ersten beiden Ankündigungen sind (Lk 2,34a.b), das dritte nur an Maria gerichtet ist (Lk 2,35a) und das vierte Segment die Rede durch eine Konsequenz abschließt (Lk 2,35b).

Bei der ersten Ankündigung, „dieser ist bestimmt zu Fall und Auferstehung vieler in Israel“ (Lk 2,34a) ist unklar, ob mit Fall und Auferstehung an ein zeitliches Nacheinander, bei dem zuerst viele zu Fall kommen, dann aber wieder aufgerichtet werden,¹¹³ oder an zwei gegenteilige, gleichzeitige Folgen zu denken ist, die das Auftreten und die Verkündigung Jesu nach sich ziehen.¹¹⁴ Auch wenn sich – gerade in Bezug auf die erste Lektüremöglichkeit – einige alttestamentliche Texte finden lassen, in denen von Fallen und Aufstehen die Rede ist (vgl. Spr 24,16; Koh 4,10; Jes 24,20; Jer 8,4; Am 8,14; Mi 7,8), so scheint diese Rede weniger intertextuell einen konkreten Text aus der jüdischen Tradition aufzunehmen. Sie scheint vielmehr eine intratextuelle Funktion innerhalb des Lukasevangeliums zu haben und auf Texte zu verweisen, die das Nebeneinander gegenteiliger Folgen betonen, wie es sich im Nebeneinander von Seligpreisungen und Wehrufen (Lk 6,20–22.24–26), im Wort vom Ersten und Letzten (Lk 13,30) oder im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9–14) finden

¹¹⁰ So auch RUSAM, Lukas (s.o. Anm. 13), 82; anders bewertet dies KOET, Simeons Worte (s.o. Anm. 8), 1549–1569, 1559–1564

¹¹¹ Dies verweist sowohl auf die erste Rede Simeons zurück, die mit „jetzt“ (νῦν, Lk 2,29) begann, als auch auf die Einleitung zu dieser Simeon-Erzählsequenz, die mit „und siehe“ (καὶ ἰδοῦ Lk 2,25) eingeleitet wird.

¹¹² WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 141, mit Bezug auf EBERHARD LÄMMERT, Bauformen des Erzählens, Stuttgart⁸1989, 142.

¹¹³ So EDUARD SCHWEIZER, Das Evangelium nach Lukas, NTD III, Göttingen 1982, 23; KOET, Simeons Worte (s.o. Anm. 8), 17–23; RADL, Lukas (s.o. Anm. 27), 130–131; BROWN, The Birth of the Messiah (s.o. Anm. 8), 461.

¹¹⁴ So WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 141–142. Vgl. zu dieser Stelle auch DILLON, Simeon as a Lucan Spokesman (s.o. Anm. 36), 202–203.

lässt.¹¹⁵ Simeon kündigt der Mutter Jesu an, dass Jesus später ganz unterschiedliche Reaktionen hervorrufen wird.

In diese Richtung geht auch die zweite Ankündigung Simeons: Das kleine Kind werde zum „Zeichen“¹¹⁶ werden, dem „widersprochen“ (ἀντιλέγειν) werde (Lk 2,34b). Die Bedeutung dieser Ankündigung ergibt sich – wie bereits bei der ersten – aus dem intratextuellen Kontext des lukianischen Doppelwerks: So wird das im lukianischen Doppelwerk vorkommende Verb ἀντιλέγειν nur in Apg 13,45; 28,19.22 aufgegriffen und dort im Kontext der Ablehnung der paulinischen Botschaft bei Jüdinnen und Juden verwendet.¹¹⁷

Die in Parenthese stehende dritte Ankündigung richtet Simeon nur auf Maria: „– auch deine eigene Seele wird durchdringen ein Schwert – „ (Lk 2,35a). Damit konkretisiert Simeon seine bisherigen Äußerungen, indem er sie auf Maria bezieht und betont, dass die spaltende Wirkung Jesu sich selbst bei seiner Mutter zeigen und in ihr wirken wird. Aufgrund der bisherigen Reaktionen von Maria (vgl. Lk 1,38.46) und der semantischen Offenheit divergieren die Interpretationen an dieser Stelle deutlich voneinander.¹¹⁸ Auch wenn hier wieder alttestamentliche Anspielungen aufgezeigt werden können,¹¹⁹ so verweist auch diese Ankündigung eher auf das, was an familiärer Abgrenzung, die von Jesus ausgeht, noch erzählt werden wird (vgl. Lk 8,19–21; vgl. 12,51–53). Möglicherweise liegt jedoch die Hauptfunktion in einer sich steigernden Argumentation: Wenn Jesus selbst bei seiner Mutter spaltende Wirkung hat, dann ist damit zu rechnen, dass er dies bei allen hervorrufen wird. Auf diese Weise wird an seiner Mutter exemplifiziert, welche Wirkung Jesus auf die Lesenden haben kann. Auf diese Weise können sich die Lesenden in der von Simeon beschriebenen radikalen Wirkung Jesu gespiegelt sehen und sind damit gewarnt: Auch sie werden sich zu Jesus positionieren müssen.

Denn die unterschiedlichen Wirkungen machen – so Simeon in der Schilderung der Konsequenz – die Gedanken aus vielen Herzen (καρ-

¹¹⁵ So WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 142, nach JOHN O. YORK, The Last shall be First. The Rhetoric of Reversal in Luke, JSNT.S 46, Sheffield 1991, 111–116, 114–116.

¹¹⁶ Vgl. Jes 8,18; Ez 12,6; 24,24; Jub 4,24.

¹¹⁷ Vgl. zur Analyse von ἀντιλέγειν v.a. WASSERBERG, Israels Mitte (s.o. Anm. 6), 146–147.

¹¹⁸ Vgl. WOLTER, Lukasevangelium (s.o. Anm. 8), 142–143: Wolter nennt zwei vorherrschende Interpretationen: Zum einen gehe es hier um die an dem Tod ihres Sohnes leidende Maria (so z.B. JOHN NOLLAND, Luke [s.o. Anm. 103], 121–122), zum anderen dass die in Lk 2,34 beschriebene Spaltung auch die Familie Jesu betreffe (BROWN, The Birth of the Messiah [s.o. Anm. 8], 464–466; FITZMYER, The Gospel according to Luke [s.o. Anm. 28], 429–430; WASSERBERG, Israels Mitte [s.o. Anm. 6], 144).

¹¹⁹ Vgl. z.B. Ez 14,17; Ps 22,21; Jer 4,10.

δία)¹²⁰ offenbar (ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί, Lk 2,35b).¹²¹ Mit dem Verb „offenbar werden“ (ἀποκαλύπτεσθαι) ergibt sich der einzige lexematische Rückbezug von der zweiten zur ersten Rede Simeons (vgl. Lk 2,32). So weist das Offenbarwerden der Gedanken der Herzen (Lk 2,35) auf das von Simeon gesehene „Heil“, das den Völkern offenbar werde (Lk 2,32), zurück.

Und es ist genau dieser Gedanke, der innerhalb der Konzeption des lukanischen Doppelwerks am Ende der Apostelgeschichte eingeholt wird: In Rom wird Paulus von der jüdischen Gemeinde gebeten, selbst Stellung zu der „Sekte“ (αἵρεσις) zu nehmen, die überall auf Widerspruch (ἀντιλέγειν!) stoße (Apg 28,22). Mit dem Verb ἀντιλέγειν wird in Apg 28,22 sowohl der Konflikt aus Antiochien in Pisidien (vgl. Apg 13,14–52), bei dem es um die Frage der Völkermission ging, als auch die von Simeon angekündigte spaltende Wirkung Jesu (Lk 2,34) aktualisiert. So erlebt Paulus auch in Rom die spaltende Wirkung Jesu, die Simeon bereits angekündigt hat, als Jesus noch ein Kind war. Nach der Erzählkonstruktion in der Apostelgeschichte nimmt Paulus das Angebot an, die Sache Jesu in der jüdischen Gemeinde zu vertreten, ohne allerdings überzeugen zu können (Apg 28,23–25). Die Rede von Paulus, die den Lesenden nicht mitgeteilt wird, wird nur in ihrem Schluss referiert (Lk 28,25–28) und spielt auf eine Stelle aus dem Jesajabuch an (vgl. Jes 6,9–10),¹²² aus dem er dann folgert: „Bekannt nun soll euch sein, daß den Heiden geschickt wurde dieses Heil Gottes (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ); sie werden auch hören“ (Apg 28,28). Nur an dieser Stelle wird im lukanischen Doppelwerk das Lexem „Heil“ (σωτήριον) aus der Rede Simeons (Lk 2,30) und dem Jesajazitat in Lk 3,6 aufgegriffen. Durch die lexematischen Wiederaufnahmen der für die beiden Reden Simeons zentralen Worte (ἀντιλέγειν, τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) spannt sich ein zweiter Bogen von den Anfängen der Jesuserzählung im Lukasevangelium zum Ende der Apostelgeschichte.¹²³ Beide Span-

¹²⁰ Das Herz ist in der alttestamentlich-jüdischen Konzeption vom Menschen in erster Linie der Ort der Gedanken und der Reflexion, aber auch der gesamten Lebensäußerungen, vgl. Dtn 15,9; Ps 33,11 u.ö.

¹²¹ Auch wenn das Lexem διαλογισμοί im lukanischen Doppelwerk pejorativ verwendet wird (vgl. Lk 5,22; 6,8; 9,46f; 24,38; so FITZMYER, *The Gospel according to Luke* [s.o. Anm. 28], 430; BOVON, *Das Evangelium nach Lukas* [s.o. Anm. 28], 148), so hat WASSERBERG (*Israels Mitte* [s.o. Anm. 6], 144) eine positive Lektüre auf die Heidenvölker aufgezeigt.

¹²² Vgl. hierzu differenziert MARTIN KARRER, „Und ich werde sie heilen.“ Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9f. in Apg 28,26f., in: *Kirche und Volk Gottes* (FS Roloff), hg.v. M. KARRER/W. KRAUS/O. MERK, Neukirchen 2000, 255–271.

¹²³ So auch RADL, *Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte* (s.o. Anm. 6), 305; TANNEHILL, *The Narrative Unity of the Luke-Acts* (s.o. Anm. 15), 40. Vgl. DILLON, *Simeon as a Lucan Spokesman* (s.o. Anm. 36), 212–216; HISAO KAYAMA,

nungsbögen sind so konzipiert, dass die in Apg 15,1–34 geschilderten Beschlüsse des sog. „Apostelkonzils“ vorab theologisch von Simeon in den Horizont von Deuterjesaja gestellt werden. Damit wird eine zentrale Frage des lukanischen Doppelwerks deutlich, die so erzählt wird, dass die Deuterjesaja überschreitende Position an den Anfängen grundgelegt wird und zudem ihren Ausgang im Tempel von Jerusalem nimmt.

3.6 Die Funktion der beiden Reden

Vor dem Hintergrund der Analysen ist deutlich geworden, dass beide Reden unterschiedliche Funktionen haben: Die erste Rede ist an Gott gerichtet, steht ganz im theozentrischen Horizont der Denkwelt des Jesajabuchs und reflektiert über das „Heil“ Gottes.¹²⁴ Die zweite Rede hingegen ist an Maria gerichtet, und in ihr ist konkret von Jesus die Rede. Diese hat zudem das lukanische Gesamtwerk im Blick¹²⁵ und eröffnet wichtige Linien zu den folgenden Schilderungen. Auf diese Weise hat die Figur Simeon am Ende der Kindheitsgeschichten mit seinen beiden Reden eine Scharnierfunktion: Mit der ersten wird der theologische Horizont des universalen, allen Menschen geltenden Heils Gottes aufgespannt. Mit der zweiten wird die spaltende Wirkung Jesu angekündigt, die sich im Folgenden vielfach zeigen wird. Die Deutung in Simeons Rede ist – anders als bei den Engelszenen zuvor – kein ‚himmlisches‘ Wissen, sondern Wissen aus der Tradition Israels, in der Simeon lebt und die seine Gegenwartskonzeption bestimmt. Interessant ist an den Reden von Simeon zudem, dass sie in der textinternen Welt gerade nicht öffentlich sind. Im Gegensatz zu Zacharias zuvor und Johannes später, deren Botschaften an eine Öffentlichkeit gerichtet sind, spielt sich diese Szene nur zwischen Simeon und den Eltern ab. Dafür wird die sog. ‚Darstellung‘ in die Erzählung von der Reinigung der Mutter eingebaut, um scheinbar zufällig Simeon auf Jesus und seine Eltern treffen zu lassen. In diesem am Tempel stattfindenden, aber nicht öffentlichen Geschehen sind aber die Lesenden anwesend, so dass sie privilegiert informiert sind. Als Mithörende erleben die Lesenden Simeon, der in der präsentischen Erfahrung der Ermutigung, die von Gott ausgeht, lebt. Seine theozentrische erste Rede verdeutlicht den Lesenden, dass die Botschaft des Gottes Israels universal allen Völkern gilt.¹²⁶ Wie allerdings

Luke's understanding of Israel: A sequential reading of Luke-Acts, *AJBI* 25/26 (1999/2000) 21–48.

¹²⁴ So RAINER KAMPLING, „Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels“. Zur Theozentrik von Lk 1–2, in: *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (FS Thüsing), hg.v. T. SÖDING, Münster 1996, 149–179. 168.

¹²⁵ So WOLTER, *Lukasevangelium* (s.o. Anm. 8), 142; RADL, *Die Beziehungen der Vorgeschichte zur Apostelgeschichte* (s.o. Anm. 6), 307–308.

¹²⁶ So LOHFINK, *Psalmen im Neuen Testament* (s.o. Anm. 15), 105–125, 111.

dieses Heil zu den Völkern kommt, darin unterscheidet sich die lukanische Konzeption von der Deuterocesajas. Die Argumentation nimmt dabei ihren Ausgang von der programmatischen Doppelrede Simeons,¹²⁷ von der aus narrative Bögen eröffnet werden. Anhand dieser Bögen können die Lesenden in der Erzählkonstruktion des lukanischen Doppelwerks verfolgen, wie die Überschreitung der Konzeption Deuterocesajas in der Zuordnung von Israel und den Völkern aus der theologischen Denkwelt Deuterocesajas heraus als notwendig dargestellt und interpretiert wird.

Simeon betet zu Gott: Die Ermutigung, die er von Gott erlebt, ist eine gänzlich präsentische Erfahrung und ermutigt ihn zum Leben, nicht zum Sterben.

¹²⁷ Tannehill spricht von „literary disclosure“ (TANNEHILL, *The Narrative Unity of the Luke-Acts* [s.o. Anm. 15], 2); Kaut bezeichnet diese Texte als „intentional realisierte Metasyntax“, THOMAS KAUT, *Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Magnifikat und Benedictus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte*, BBB 77, Frankfurt a.M. 1990, 96.