

10. Sonntag im Jahreskreis (C): Lk 7,11-17

Die Erzählung von der Erweckung des jungen Mannes von Nain stellt lukanisches Sondergut dar. Zuvor hatte der Hauptakteur Jesus eine grundlegende Rede über das Wesen seiner Sendung gehalten (Lk 6,20-49) und eine Fernheilung zugunsten eines heidnischen Hauptmanns vollzogen (7,1-10). Die Rede und die beiden Machttaten zeigen, wie Wort und Tat Jesu zusammen die Einheit seines Wirkens bilden. Für die auf die Erweckung folgende Antwort auf die Anfrage Johannes des Täufers nach der Bedeutung Jesu liefert die Erweckung des Toten einen wichtigen Baustein: „Tote stehen auf“, kann Jesus in 7,22 antworten und damit sein Auftreten als eschatologische Erfüllung prophetischer Voraussagen charakterisieren.

Die Szene: Konfrontationen mit dem Tod

Die Erzählung zeichnet vor dem geistigen Auge der Hörerinnen und Hörer ein Bild. Zwei Menschengruppen bewegen sich aufeinander zu und begegnen sich vor der Stadt Nain: der Schülerzug mit Jesus, seinen Schülern und einer großen Volksmenge auf dem Weg in die Stadt, und der Trauerzug mit dem Sarg, der Mutter des Toten und einer beträchtlichen Volksmenge, der die Stadt verlässt; Tod und Leben treffen symbolisch aufeinander. Vor einer großen Öffentlichkeit stehen sich die beiden Hauptpersonen, die jeweils den Mittelpunkt einer der beiden Gruppen bilden, gegenüber: Jesus und die Mutter des Toten, mit der Jesus Mitleid empfindet und der er den Sohn wiedergeben wird.

Die Form: Totenerweckungserzählungen

Formgeschichtlich handelt es sich um eine Totenerweckungserzählung, deren Grundmuster den Hörerinnen und Hörern der Geschichte aus ihrer kulturellen Welt bekannt gewesen sein dürfte. Zu dieser Form zählen im Neuen Testament auch die Erweckungen der Tochter des Jairus Mk 5,21-43 (par Mt 9,18-26; Lk 8,40-56) und des Lazarus Joh 11,1-44 durch Jesus sowie die Erweckungen durch Petrus bzw. Paulus Apg 9,36-42; 20,7-12, im Alten Testament die Erweckungserzählungen, in denen die Propheten Elija (1 Kön 17,17-24) und Elischa (2 Kön 4,18-37) als Wundertäter auftreten. Aber auch die griechische und römische Literatur kennt solche Erzählungen, z.B. über den Wundermann Apollonius von Tyana (Philostrat, Vit. Ap. 4,45). Typische Motive können das Auftreten eines Todesfalles, eines Leichenzuges, des Wundertäters, Angaben zum Toten sowie die Rollen eines Angehörigen als Vertreter des Toten und von Mittrauernden sein; außerdem kommen Mitleid und Zuspruch des Wundertäters, sein Hinzutreten zum Toten, das wunderwirkende Wort, eine Konstatierung und Demonstration des Wundererfolgs, Entlassung und Reaktionen (Staunen, Akklamation, Verbreitung der Kunde) vor. Die übernatürliche Vollmacht des Wundertäters über die Grenze zwischen Leben und Tod verändert menschliche Lebenswirklichkeit.

Besonders auffällig sind die Ähnlichkeiten mit der Totenerweckung durch Elija in 1 Kön 17,17-24. Neben der schon vorher erwähnten Begegnung am Stadttor (17,10) gleichen sich die Personen einer Witwe und ihres verstorbenen Sohnes, das Motiv der Rückgabe des Sohnes an die Mutter und die

Anrede Jesu als großer Prophet. Damit dürfte auch die Funktion, das Wort des Propheten durch Machttaten zu beglaubigen, auf beide Episoden zutreffen (vgl. auch 2 Kön 4,18-37). Dazu treten aus der hellenistischen Erzähltradition die Motive der eher zufälligen und öffentlichen Begegnung zwischen Wundertäter und Leichenzug und der Initiative des Wundertäters (in der biblischen Tradition wird der Wundertäter in das Haus des Toten gerufen bzw. befindet sich schon am Ort).

Es ist wahrscheinlich, dass Lukas eine ihm bereits vorliegende Überlieferung, die Jesus als großen Propheten wie Elija darstellte, der ebenfalls den verstorbenen Sohn einer Witwe ins Leben erweckt, überarbeitet hat. Typisch lukanisches Vokabular und Erzählelemente lassen sich abheben. Lukas hat die Erzählung durch seinen eigenen Erzählstil und seine Aussageabsicht gestaltet, wobei die Epiphanie des ebenso machtvollen wie erbarmenden Gottes und seine Initiative für die notleidenden Menschen leitend sind.

Einleitung (7,11f.): Die Begegnung von Leben und Tod

¹¹ Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν, καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολὺς. ¹² ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκὼς μονογενὴς υἱὸς τῆ μητρὸς αὐτοῦ, καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ.

¹¹ Und es geschah bald darauf, dass er (Jesus) in eine Stadt namens Nain ging, und seine Schüler und eine große Volksmenge gingen mit ihm. ¹² Als er sich nun dem Stadttor näherte, siehe, da wurde ein Toter herausgetragen, der einzige Sohn seiner Mutter, die Witwe war, und eine beträchtliche Volksmenge aus der Stadt war bei ihr.

Die Einleitung in 7,11f. skizziert die Szene und das Problem. Die Jesus-Gruppe befindet sich in Begleitung einer großen Volksmenge auf dem Weg in die Stadt Nain. Diese Stadt lag am Rande Galiläas ca. 6 km südlich des Berges Tabor an der Straße, die vom See Gennesaret hinauf in die Ebene Jesreel führt. Eine weitere jüdische Stadt soll das Heilswirken Gottes erfahren. Im Zentrum des ersten Zuges steht die Person Jesu, umgeben von einer Schülergruppe und begleitet von einer jüdischen Volksmenge, deren narrativer Rollentypus darin besteht, die Bedeutung des Geschehens für ganz Israel auszusagen.

Unmittelbar vor der Stadt findet eine wichtige („siehe“ als erzählerische Pointierung) Begegnung statt – mit einem Leichenzug, in dessen Mitte eine doppelte Herausforderung für den „Heilszug“ um Jesus steht: Der Tod hat alle menschliche Heilshoffnung zerstört, und eine alleinstehende Witwe verkörpert die Rolle eines sozial bedürftigen Menschen, eines Armen, schlechthin. Nach ihrem Mann hat sie nun auch den einzigen Sohn als Sozialgarantie, als Ernährer und Beschützer, verloren. Innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft war eine Witwe in aller Regel wirtschaftlich, sozial und rechtlich stark benachteiligt und in ihrer Existenz gefährdet; nicht ohne Grund wurde in Israel die Forderung nach Rechtsschutz für Fremde, Witwen und Waisen laut (z.B. Ex 22,20f.; Dtn 10,18; 24,17-21; Sach 7,10) und die besondere Verwerflichkeit des sozialen Unrechts gegenüber Witwen und Waisen betont (vgl. Jes 1,23; 10,2; Jer 5,28; Ez 22,7; Ijob 24,3; Ps 94,6).

Mittelteil (7,13-15): Die Überwindung von Not und Tod

¹³ καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ, Μὴ κλαῖε. ¹⁴ καὶ προσελθὼν ἥψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ βαστάζοντες ἔστησαν, καὶ εἶπεν, Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. ¹⁵ καὶ ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.

¹³ Und als der Herr sie sah, hatte er Mitleid mit ihr und sagte zu ihr: Weine nicht! ¹⁴ Und er trat hinzu und berührte den Sarg; die Träger aber blieben stehen, und er sagte: Junger Mann, ich sage dir, steh auf! ¹⁵ Und der Tote setzte sich auf und begann zu sprechen; und er (Jesus) gab ihn seiner Mutter.

Der Mittelteil der Episode in 7,13-15 erzählt das Wundergeschehen. Jesus tritt von sich aus in Beziehung zu der Witwe und ihrem toten Sohn. Ihn ergreift Mitleid mit der Witwe, das eine Handlung auslöst, ohne dass eine Bitte an ihn herangetragen wurde. Vom „Mitleid Haben“ ist (mit dem Verb *σπλαγχνίζομαι*) noch an zwei weiteren Stellen im Lukasevangelium die Rede: Mitleid hat der Samariter mit dem fast Erschlagenen in Lk 10,33 und der Vater mit dem Sohn, der in erbärmlichem Zustand zu ihm zurückkehrt, in 15,20. Es handelt sich um Menschen, deren Leben zerstört erscheint, die „ganz unten“ angekommen sind. Ihnen gilt nach 1,78 das mitleidende Erbarmen Gottes.

Der Titel „Herr“ (Kyrios) dient in der Welt des Lukas allgemein als Anrede einer höhergestellten Autoritätsperson, speziell als Anrede eines göttlichen, kultisch verehrten Wesens und seit Augustus auch als Bezeichnung des römischen Kaisers. Bei den Christen gilt Jesus als Herr seit seiner Erweckung aus Toten, die die Einsetzung Jesu in eine himmlische Herrscherstellung bei Gott bedeutet (Röm 10,9). Lukas selbst entfaltet diese Bedeutung des Titels in Apg 2,33-36 bei der sog. Pfingstpredigt des Petrus. Daher ist es kein Zufall, wenn Lukas gerade angesichts der Konfrontation mit dem Tod Jesus als Kyrios einführt. Jesus wird sich als Herr über Not und Bedrängnis des Lebens, als Herr über den Tod erweisen.

Im Blick auf die Vollmacht Gottes über Leben und Tod ist die Aufforderung „Weine nicht!“ gerechtfertigt. Erzählimmanent ist damit eine Beziehung aufgenommen, die unwillkürlich eine Erwartungshaltung weckt: Was wird geschehen?

Mit einer einfachen Geste bringt Jesus in 7,14 den Leichenzug zum Stehen. Er berührt den (offenen) Sarg, worauf die Träger anhalten. Diese schlichten Erzählelemente sind durchaus hintergründig. Jesus hat angesichts des Todes keine Berührungängste; an seiner Person findet der Triumphzug des Todes sein Ende. Der Tod ist zwar noch nicht aus der Welt geräumt, aber was in der Gegenwart Jesu seinen Anfang nimmt, wird sich in Gottes Zukunft vollenden. Jesu Machtwort erweist sich stärker als der Tod. In der Anrede des jungen Mannes, im Ausdruck der Autorität („ich sage dir“) und im Befehlswort („steh auf“) spricht der Kyrios über Leben und Tod. Der Befehl „steh auf“ (ἐγέρθητι) bedeutet wörtlich „wach auf“, was sich hier metaphorisch auf den Todesschlaf beziehen lässt und so das Aufstehen aus dem Tod meint. Fast selbstverständlich zeigt sich der Erfolg. Der Tote setzt sich sogleich auf und beginnt zu sprechen. Das Paradox des lebenden Toten konstatiert das Wunder, das sich vollzogen hat. Der Inhalt des Sprechens spielt keine Rolle, das Sprechen demonstriert die vollständige Wiederherstellung des Menschen.

Auffällig ist die Bemerkung, dass Jesus den jungen Mann seiner Mutter zurückgibt. Diese Handlung erinnert an die Erweckungserzählungen über Elija und Elischa, bei denen ebenfalls der Prophet den

erweckten Sohn der Mutter zurückgibt (1 Kön 17,23; 2 Kön 4,36). Auch hier bei Jesus wird damit die soziale Dimension des Wunders wichtig: Nicht nur ist dem Toten das Leben, sondern auch der Mutter die soziale Basis ihrer Existenz wiedergegeben. Zudem bringt die wörtliche Übereinstimmung der Formulierung mit 1 (3) Kön 17,23 LXX Jesus in direkten Bezug zu Elija, so dass Jesus als Prophet wie Elija, als ein neuer Elija erscheint. Es gibt aber auch Unterschiede, die den Charakter des Wirkens Jesu deutlich machen: Während Elija zur Wiederbelebung Gottes Hilfe anrief und einen engen Körperkontakt mit dem Toten herstellte (1 Kön 17,20f.), wirkt Jesus souverän durch sein machtvolles Wort. Die angedeuteten prophetischen Züge der Erzählung setzen sich im folgenden Vers fort.

Schluss (7,16f.): Wer ist Jesus?

<p>¹⁶ ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι Προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι Ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. ¹⁷ καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.</p>	<p>¹⁶ Da ergriff alle Furcht, und sie verherrlichten Gott und sagten: Ein großer Prophet stand unter uns auf; und: Gott hat sein Volk besucht. ¹⁷ Und diese Rede über ihn verbreitete sich im gesamten jüdischen Land und der ganzen Umgebung.</p>
---	--

Der Schluss in 7,16f. beschreibt die Folgen des Wunders. Die Reaktion der Volksmenge besteht zunächst in Furcht, die sich aus der direkten Konfrontation mit der wunderbaren Macht Gottes über Leben und Tod verstehen lässt. Im Handeln Jesu wird die Epiphanie Gottes wahrgenommen, und daher schließt sich die Verherrlichung Gottes an. Lukas gibt sie durch eine zweifache Akklamation wieder.

Die erste betrifft das Verständnis Jesu. Er wird als „großer Prophet“, der „unter uns“ (also in Israel) aufstand, bezeichnet. Die Propheten sind in Israel inspirierte Kündler des Wortes JHWHs. Für die Endzeit konnte ein eschatologischer Prophet erwartet werden: Mal 3,1 verheißt einen Boten vor dem endzeitlichen Kommen JHWHs, der in Mal 3,23 als wiederkehrender Elija identifiziert wird. Prominent war die Erwartung eines eschatologischen Propheten wie Mose auf der Basis der Verheißung von Dtn 18,15.18f., der verbindliche göttliche Weisung für Israel erteilen werde (vgl. 4Q175, 5-8; 11QMelch 2,15-20; Josephus, Ant 20,97f.167-170; Bell 2,258-263; 7,437-442). Wenn sich ein Prophet durch Wundertaten legitimieren konnte, verwundert das Urteil der Menge über Jesus in Lk 7,16 nicht. In ihm ist Gott selbst am Werk.

Die zweite Akklamation blickt vom Propheten Jesus aus sogleich auf Gott selbst. Das „Besuchen“ oder ganz wörtlich „Nach-jemandem-Sehen“ (ἐπισκέπτομαι) Gottes brachte schon im Alten Testament (in der LXX mit demselben Verb) das Heilshandeln Gottes an seinem Volk zum Ausdruck, so z.B. angesichts der Taten des Mose beim Exodus (Ex 4,31; vgl. 13,19; Gen 21,1; Rut 1,6). Und das prophetische Lied des Zacharias blickt angesichts der Geburt seines Sohnes Johannes (des späteren Täufers) auf Gottes heilvolles Besuchen seines Volkes aus (Lk 1,68.78). In Jesu machtvollem Wirken hat sich Gottes Heilshandeln nun erfüllt, exemplarisch freilich an einer Witwe und ihrem toten Sohn, an gänzlich armen und zur eigenen Existenzsicherung nicht mehr fähigen Gliedern seines Volkes. Mit Jesu Wirken hat ein Neubeginn in der Beziehung Gottes zu seinem Volk stattgefunden, dessen Wirkungen bis in die Zeit des Lukas (und damit bis heute) von Belang sind: Die heilvolle Endzeit

Gottes hat begonnen, und die Gemeinde des Lukas ist in das Gottesvolk der Endzeit hineingenommen.

Was die Menge gesehen und über Jesus und das Heilswirken Gottes durch ihn deutend ausgerufen hatte („diese Rede über ihn“), zieht laut 7,17 Kreise und gewinnt an Bekanntheit. Damit ist das Schlussmotiv der Erzählung erreicht. Diese Ausbreitung des Rufes Jesu vollzieht sich „in der gesamten Judaia“, womit hier das vorwiegend von Juden bewohnte Land, also Palästina, gemeint ist (vgl. Lk 4,44; 23,5; Apg 10,37), geht aber bereits darüber hinaus in die „ganze Umgebung“. Lukas deutet an, dass die Botschaft auch die Heidenwelt erreichen wird.

Eine abschließende Überlegung: Theozentrik, Christologie und soziale Not

Die Erzählung in Lk 7,11-17 betrifft auch das Verhältnis von lukanischer Gemeinde und Israel, und damit, in geschichtlicher Erweiterung, das von Kirche und Israel. Genauer ist die Zuwendung JHWHs zu seinem Volk Israel, zu dem sich nun, in endzeitlichem Licht, auch die christliche Gemeinde zählt, angesprochen.

In theologischer Hinsicht ist die Erzählung von einer hintergründigen Theozentrik geprägt, die besonders in der Akklamation auf das geschehene Wunder hin deutlich wird. JHWH besucht sein Volk, der eine Gott Israels wendet sich seinem Volk zu und schenkt ihm heilvolle Nähe (vgl. 7,17 „im gesamten jüdischen Land“). Die monotheistischen Implikationen dieser Aussage gehen ganz vom Gottesbild Israels aus. Das Heilswirken dieses Gottes begann einst in Israel, erfuhr in Jesus eine besondere Verdichtung und ging auch danach in der Geschichte der christlichen Gemeinden weiter. Dies ist in Lk 7,11-17 dadurch angedeutet, dass die Totenerweckung durch Jesus in großer Nähe zu den Erweckungen durch Elija und Elischa auf der einen Seite, und durch die Exponenten der ersten christlichen Generation Petrus und Paulus auf der anderen Seite erzählt ist. In dieser erzählerischen Gestaltung kommt das lukanische Theologumenon der „heilsgeschichtlichen Kontinuität“ zum Tragen, die den Heilswillen und die Heilsmacht Gottes auch noch für die Zeit der christlichen Gemeinden sichert. Das Handeln Gottes ist nach Jesu irdischem Auftreten keineswegs abgerissen, sondern setzt sich heilvoll fort. Dem Gedanken der heilsgeschichtlichen Kontinuität entspricht auch die Beobachtung, dass das „Besuchen“ Gottes in 7,16 eine Erfüllung der Verheißung des Zacharias in 1,68.77f. darstellt; in Jesus erbarmt sich Gott seines Volkes Israel. Wichtig ist, dass sich dieses Erbarmen angesichts der konkreten menschlichen Not vollzieht. Existentiell ist damit die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, auf Überwindung des Todes durch die Macht Gottes angesprochen. Nur andeutungsweise finden auch die Heiden, die sich diesem Gott zuwenden (vgl. die „ganze Umgebung“), bereits Einschluss in diesen Heilsprozess, wofür als Beispiel der heidnische Hauptmann aus der vorausgehenden Episode 7,1-10 steht.

Spannend ist nun die Frage, wie Lukas das Verhältnis Jesu zu JHWH näherhin darstellt. Er bedient sich zur Beschreibung eines Modells, das aus der Geschichte Israels bekannt ist: Jesus ist als (besonderer) Prophet ganz JHWH zugeordnet, er verkörpert in seiner Person die Heilszuwendung JHWHs zu seinem Volk. Jesus erhält damit eine herausragende Rolle als Künder und Mittler Gottes, ohne dass der jüdische Monotheismus verletzt würde.

Die Titulierung Jesu als Prophet führt innerhalb der Erzählung zunächst zur Frage nach seinem Verhältnis zu Johannes dem Täufer, die im auf die Nain-Episode folgenden Abschnitt 7,18-35 thematisiert wird. Dabei hält Jesus in seiner Antwort an den Täufer fest, dass er als Prophet der Endzeit JHWHs ausgewiesen ist, weil durch seine Wunder, in denen Kranke geheilt und eben auch Tote erweckt werden, den Armen das Evangelium verkündet wird (7,22). In Wort und Tat Jesu beginnt JHWH, seine endzeitliche Königsherrschaft aufzurichten (7,28). Auch Johannes wird eindeutig als Prophet bestimmt, in seiner Funktion jedoch der (in Jesus) kommenden Königsherrschaft Gottes als Vorläufer und Wegbereiter zugeordnet (7,26f.; vgl. 1,17). Die Bedeutung dieser Heilszeit überragt die des Johannes weit (7,28).

Lukas erweitert und präzisiert freilich das Verständnis Jesu als Prophet, indem er weitere Deute-Modelle durch titulare Referenzen einspielt. Das zeigt zunächst der Titel „Kyrios“, durch den Jesus als machtvoller Repräsentant der Heilszeit Gottes, hier als Herr über die Wirklichkeit des Lebens und des Todes begriffen ist. Besonders jedoch die Emmaus-Erzählung gibt am Ende des Lukasevangeliums Aufschluss über das lukanische Verständnis des Propheten Jesus. Dort beschreiben die beiden Schüler gegenüber ihrem unbekanntem Gesprächspartner Jesus als „Prophet, mächtig in Tat und Wort“ (24,19), womit sein ganzes Wirken, wie es das Evangelium schildert, umfasst ist. So brachte Lukas z.B. die prophetische Deutung bei der Wundertat der Totenerweckung in Nain explizit zur Sprache, und in der programmatischen Antrittsrede in Nazaret zeichnete er Jesus als Propheten des heilvollen Wortes von der Königsherrschaft Gottes (4,16-30). Lukas deutet aber zugleich aus seiner christlichen Perspektive an, dass Jesus in seiner einzigartigen Beziehung zu Gott noch mehr ist als ein Prophet: Er ist der Christus, womit ein weiterer Titel ins Spiel kommt, der Gesalbte als endzeitlicher Repräsentant Gottes, und als solcher die Erfüllung der ganzen Schrift (24,27). Er ist der Christus freilich auf die Weise, dass er leiden und in die Herrlichkeit gelangen musste (24,26). Die Erweckung Jesu durch Gott ist die Legitimation, der Ausweis dafür, dass ein Gekreuzigter der Christus sein kann, und als Erweckten haben ihn die Schüler aus Emmaus erfahren (24,31f.).

Aus dieser Perspektive kann Lukas erzählen, dass Jesus die Vollmacht gegeben ist, den Tod zu überwinden, und er erzählt dies in der Episode vor der Stadt Nain so, dass dabei die Lebenswirklichkeit sozial Benachteiligter vor dem Tod als Ort des Evangeliums ins Zentrum rückt. Gottes Heilswille gelangt erst dann an sein Ziel, wenn er hier und jetzt bei bedrängten und leidenden Menschen, wie bei der Witwe von Nain, angekommen ist. Neben der göttlichen Zusage liegt dabei durchaus auch ein Anspruch an das Handeln, den Gestaltungswillen der Gemeinde vor, konkret an ihre Sorge für Witwen und Sterbende.

Stefan Schreiber

☞ Kommentare von D.L. Bock (BECNT 1994), F. Bovon (EKK III/1 1989), W. Radl (2003). – U. Busse, Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas (FzB 24), Stuttgart 1977. – S.M. Fischbach, Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung (FzB 69), Würzburg 1992. – S. Schreiber, Jesus – ein Prophet oder der Prophet? Eine zeitgeschichtliche Deutekategorie in den Evangelien, in: K. Kienzler u.a. (Hg.), Islam und Christentum. Religion im Gespräch, Münster 2001, 111-128. – M. Labahn, The Significance of Signs in Luke 7,22-23 in the Light of Isaiah 61 and the Messianic Apocalypse, in: C.A. Evans (Hg.), From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New, Peabody 2004, 146-168.