

»Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10 18)*

von Samuel Vollenweider

(Inselhofstr. 3, CH – 8008 Zürich)

Es ist nicht als Zufall anzusprechen, daß das entlegene Jesuswort »Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen« (Lk 10 18) beim »Entdecker« der konsequenten Eschatologie, bei *Johannes Weiss*, in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Weiss hat bekanntlich zwar nicht als erster, wohl aber in bahnbrechender Weise auf das eschatologische Wesen des von Jesus verkündeten Reichs Gottes aufmerksam gemacht und es in den Horizont des vom persischen Dualismus geprägten messianisch gestimmten Spätjudentums eingezeichnet. Er stellt das Logion mit anderen Jesusworten zusammen, in denen das Reich Gottes als *gegenwärtige* Größe zur Sprache kommt.¹ Es sind »Höhepunkte des Empfindens, Spitzen der Anschauung«, worin Jesus »in kühnem Glauben den Anbruch des jungen Gottesfrühlings an gewissen Merkmalen schon erkannt« hat und sich zur Gewißheit aufschwingt, »daß in der Geisterwelt der Kampf bereits entschieden ist«. Diese »Ergüsse einer kampf- und sturmbewegten Seele« sind ja im Grunde nur »Augenblicke erhabener prophetischer Begeisterung, wo ihn ein Siegesbewußtsein überkommt«:

»Er fühlt, wie der Geist ihn in die vorderste Schlachtreihe gegen den Satan vorwärts reißt. Und wenn er nun durch die Gewalt seines Wortes und seiner Persönlichkeit, durch den Wirbel von Furcht und Vertrauen, in den er die Kranken versetzt, sie von ihren Tyrannen befreite, so erlebte er es unmittelbar in der beglückendsten Weise, wie er dem festorganisierten Reiche des Satans Abbruch that. Immer größere Provinzen entzog er der Herrschaft des Fürsten dieser Welt.«²

* Der Aufsatz geht auf meine Probevorlesung vor der Theologischen Fakultät Zürich am 10. Juli 1987 zurück.

¹ Die folgenden Zitate aus *J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen ³1964, 95. 101. 98. 53 und aus der 1. Aufl., 21 (= ³223). Freilich ging es Weiss nicht darum, die Originalität Jesu abzuschwächen: »Seiner Gemeinde hat er nicht eine neue Lehre über das Reich Gottes hinterlassen, sondern die Gewißheit, daß der Satan gestürzt und die Welt in Gottes Hand ist« (35).

² Ebd., 91.

Weiss erkennt in der Verkündigung des Reichs Gottes das Thema des apokalyptischen *Kampfes zwischen Gottesherrschaft und Satansherrschaft*, wie es auch die persische und jüdische Eschatologie bezeugt. Mit Julius Wellhausen geht er davon aus, die Basileia antithetisch zu denken³, aber nun im Gegenzug zu dessen Sicht der harmonisch in sich ruhenden Persönlichkeit Jesu konsequent im Kontext des Kampfes Jesu mit dem Satan.⁴

Trotz dieser die Forschung maßgeblich bestimmenden eschatologischen Einordnung von Lk 10 18 hat man das Logion nicht selten als fremdartig empfunden. Zunächst erhebt sich die Frage, ob es ursprünglich in einen anderen Zusammenhang als den jetzigen innerhalb von Lk 10 17–20 gehört (I). Sodann bedarf sein traditionsgeschichtlicher Hintergrund weiterer Klärung (II). Endlich gilt es angesichts der Deutung von J. Weiss zu erwägen, ob es tatsächlich die theologisch nicht unbedenkliche Vorstellung von Jesus als dem Kämpfer gegen Satan und seine Dämonen inmitten einer apokalyptischen Schlacht zwischen Gottesreich und Satansreich zum Ausdruck bringt (III). Diesen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden, wobei das Schwergewicht auf der traditionsgeschichtlichen Analyse ruhen wird.

I

Lk 10 17–20 erzählt innerhalb des lukanischen Reiseberichts (9 51–19 27) von der Rückkehr der 70 bzw. 72 Jünger. Die in 10 9 fehlende Beauftragung zu Dämonenaustreibungen gibt nun Anlaß, die Jünger die freudige Entdeckung machen zu lassen, daß ihnen sogar die Dämonen durch Jesu Name untertan sind. Es ist gut denkbar, daß Lk mit der Passage Bezug auf die weltweite Mission nimmt, worin die Glaubenden für Christus Zeugnis ablegen.⁵ In der Tat spielt die Apostelgeschichte nicht selten die christlichen Missionare mit ihren Exorzismen gegen fremde Magier wie Simon oder Barjesus-Elymas aus.⁶ Jesus und seine Zeugen drängen die Satansherrschaft erfolgreich zurück (Act 10 38.39a 26 18).

³ 1. Aufl., 40 (= 3227).

⁴ 2. Aufl., 54: »Statt des Pneumatikers, dessen Begeisterung als Besessenheit erscheinen konnte, statt des Sehers, dem der Satan im Sturze vom Himmel erscheint, statt des gewaltigen Führers, der die Menschen und die Geister in seinen Bann zwingt, ... schildert uns Wellhausen eine abgeklärte, in sich und Gott ruhende harmonische Persönlichkeit, die bloß durch ihre Selbstentfaltung wirkt«.

⁵ So G. Baumbach, Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien, ThA 19, 1963, 179–182; P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, NTA NF 8, 1975, 250–254; auch M. Miyoshi, Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51–10,24, AnBib 60, 1974, 115–117.154.157; U. B. Müller, Vision und Botschaft, ZThK 74, 1977, 416–448: 419; J. Ernst, Lk, RNT, 1977, 329.337; kritisch I. H. Marshall, Lk, NIGTC, 1978, 427.429; E. Schweizer, Lk, NTD¹⁹³, 1986, 118 f.

⁶ Act 8 6f.9–24 13 6–12 19 11–20; vgl. auch 16 16–20 28 3–6 Mk 16 15–18.

Nimmt man v. 17–20 genauer ins Visier, so läßt sich v. 17 als lukanische Einleitung identifizieren, die nach dem traditionellen v. 20 gebildet ist.⁷ Dagegen stammen v. 18–20 aus älterer Tradition.⁸

Offenbar stellen v. 18–20 bereits einen kleinen, Lukas aus seinem Sondergut überkommenen Logien-Komplex dar. Er stammt kaum aus der auch Mt vorliegenden Redenquelle⁹, weil Mt die Verse gerade aufgrund seiner Distanz zu den magischen Zügen der Exorzismen nicht gestrichen, sondern im Gegenteil geschätzt hätte (v. 20!). Allenfalls läßt sich an eine Quelle denken, in der Sondergut- und Q-Stoffe bereits verbunden waren.¹⁰ Übrigens stoßen wir in 10 18 auf ein charakteristisches Merkmal des lukanischen Sonderguts: Der Teufelssturz findet wie die satanologische Deutung des Judasverrats (Lk 22 3; vgl. Joh 13 27) seine Entsprechung im Johannesevangelium (12 31 14 30 16 11).¹¹

Wenden wir uns nun den traditionellen v. 18–20 zu, so scheint es mir sinnvoll, sie nicht von vornherein in Einzellogien zu atomisieren, die erst sekundär in einen Zusammenhang verschmolzen worden wären.¹² Isoliert man v. 18, so läßt sich das Logion als »zufällig erhaltene Reliquie aus größeren Zusammenhängen«¹³ kaum mehr deuten, sondern bleibt ein

⁷ In V.17 sind lk *ὑπέστρεψαν, λέγοντες* als Partizip; Lk ersetzt gern mk *πνεύματα* durch *δαίμονια* (vgl. V.20). Sperrig bleibt *κύριε* (Lk hat es nur im Nicht-Markusstoff). Vgl. Miyoshi, a. a. O. (Anm. 5) 96–99; J. Jeremias, *Die Sprache des Lukas-evangeliums*, KEK Sonderband, 1980, 63.135 f.

⁸ Vgl. Miyoshi, a. a. O., 99–109; Jeremias, a. a. O., 187–189. V.18 hat *σατανᾶς*; Lk meidet hingegen Fremdwörter und ersetzt mk *σατανᾶς* gern durch *διάβολος* (anders Baumbach, a. a. O. [Anm. 5] 164). Nur der Anfang *εἶπεν δὲ* ist lk. — V.19 bietet nichts spezifisch Lukanisches. — In V.20 sieht *πλὴν* lk aus, findet sich aber vorzüglich im Nicht-Markusstoff und geht wohl auf die lk SG-Tradition zurück. Sowohl *πνεύματα* wie der Plural *οὐρανοί* sind nicht lk.

⁹ So H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, KBANT, 1968, 146 Anm. 37; J. M. Hull, *Hellenistic magic and the synoptic tradition*, SBT II/28, 1974, 131; Marshall, a. a. O. (Anm. 5) 427.

¹⁰ So z. B. Schweizer, Lk (Anm. 5) 3 f.

¹¹ Zu beachten ist ferner Apk 12 (vgl. unten Anm. 18). Joh 12 31 (vgl. unten Anm. 48) erfolgt nach einem Donner — ging ihm ein himmlischer Blitz (Lk 10 18) voraus?! — Zu den Beziehungen zwischen Lk und Joh vgl. zuletzt A. Dauer, *Johannes und Lukas*, fzb 50, 1984.

¹² So etwa R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, ⁹1979, 170.174; E. Klostermann, Lk, HNT 3, ²1929, 117; H. Grundmann, Lk, ThHK 3, ²1961, 212; Miyoshi, a. a. O. (Anm. 5) 99 f.; J. A. Fitzmyer, Lk, II, *AncB* 28A, 1985, 859 f. Anders z. B. K. H. Rengstorff, Lk, NTD 3, ⁷1955, 138 f.; J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, I, Gütersloh ³1979, 74 f. 78.98 f. Seltsam ist die Vermutung von T. W. Manson, *The sayings of Jesus*, London 1949 (= 1971), 258 f., wonach V.19 »may be regarded as an intrusion here«.

¹³ R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, München ³1954, 75; ähnlich etwa F. Spitta, *Der Satan als Blitz*, ZNW 9, 1908, 160–163; M. Limbeck, *Satan und das Böse im NT*, in: H. Haag (Hg.), *Teufelsglaube*, Tübingen 1974, 271–388: 283–286.

dunkles Wort¹⁴, das dann auf das *künftige* Ende der Satansherrschaft vorausblickte.¹⁵ *Faktisch* wird aber der ausgesonderte v. 18 doch meist von v. 19 her gedeutet:¹⁶ Jesus spricht dann von einem bereits Ereignis gewordenen Sturz Satans und leitet hieraus die Möglichkeit seiner eigenen Exorzismen wie derjenigen seiner Jünger her. Es sprechen meines Erachtens keine zwingenden Gründe dafür, das Logion in v. 18 grundsätzlich von demjenigen in v. 19 abzutrennen. Im Gegenteil, v. 18 steht mit v. 19f. in einem sinnvollen Zusammenhang, wie er sich sowohl im Blick auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe wie auf die Jesusüberlieferungen wahrscheinlich machen läßt. Alle drei Logien verweisen unzweifelhaft auf das palästinische Judenchristentum und können durchaus von Jesus her stammen.¹⁷

In v. 18 wird der Satansfall nicht wie in der späteren neutestamentlichen und altkirchlichen Überlieferung an Kreuz und Erhöhung Christi gebunden.¹⁸ Sodann mögen auch Aussendung wie Bevollmächtigung zu exorzistischem Wirken (v. 19) auf den historischen Jesus und nicht erst auf den Erhöhten zurückgehen: Wir stoßen hier auf ein Moment der *Kontinuität* zwischen Jesus und der nachösterlichen Jesusbewegung. Am problematischsten ist sicher v. 20, der meist einer Spätzeit zugewiesen wird, wo vor

¹⁴ So Bultmann, a. a. O. (Anm. 12) 174; W. Bousset, Kyrios Christos, FRLANT 4, ⁵1965, 16; G. Schneider, Lk, I, ÖTK 3/1, ²1984, 241; dagegen z. B. H. Baarlink, Die Eschatologie der synoptischen Evangelien, BWANT 120, 1986, 133.

¹⁵ So z. B. Ch. A. Webster, St. Luke X.18, ET 57, 1945/46, 52 f.

¹⁶ So etwa W. Foerster, Art. σατανᾶς, ThWNT 7, 1964, 157; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, AthANT 6, ³1956, 106 f.; Müller, a. a. O. (Anm. 5) 418–422; H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, fzb 34, ²1981, 160.

¹⁷ Lk 10 18 wird in der neueren Exegese meist Echtheit attestiert; vgl. Bultmann, a. a. O. (Anm. 12) 113.174.176; M. Hengel, Nachfolge und Charisma, BZNW 34, 1968, 73; G. Schwarz, »Und Jesus sprach«, BWANT 118, 1985, 34 f. Nach Miyoshi, a. a. O. (Anm. 5) 109, gehen alle drei Logien auf Jesus zurück; P. Grelot, Etude critique de Luc 10,19, RSR 69, 1981, 87–100, hält das isolierte Logion v. 19 für echt, während Bultmann, a. a. O., 170 (vgl. ders., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁹1984, 50 f.), bei v. 19 und 20 an den Erhöhten denkt.

¹⁸ In Apk 12 folgt auf Christi Erdenexistenz und »Entrückung« der Kampf im Himmel, der zum Sturz des Teufels führt. In Joh 12 31 f. (14 30 16 11) fallen Teufelsausstoßung und Erhöhung Christi zusammen; ähnlich Hebr 2 14 f. Die Alte Kirche schaut in Christi Tod und Hadesfahrt die Entmachtung Satans. Der Triumph Christi über die Mächte hängt durchwegs an seiner Erhöhung (Kol 2 15 Eph 1 20–22; auch Phil 2 10 f. 1 Kor 15 24 f. Hebr 2 8 f.). Vgl. Otto, a. a. O. (Anm. 13) 75; H. Grundmann, Art. ἰσχύω κτλ., ThWNT 3, 1938, 404; Manson, a. a. O. (Anm. 12) 258; Jeremias, a. a. O. (Anm. 12) 78; Müller, a. a. O. (Anm. 5) 419. — Zu unterscheiden hiervon ist die wohl auch erst nachösterlich entstandene Versuchungsgeschichte: Sie läßt zwar Jesus bereits am Beginn seines Wirkens dem Teufel widerstehen, aber setzt nicht dessen Entmachtung voraus. PsClem hom 11,35,3 deutet dagegen Lk 10 18 auf die Versuchung: Der Teufel schickt in der Folge seinen Verkünder, Simon-Paulus!

der Überschätzung von Exorzismen und Wundertaten gewarnt wird (vgl. Mt 7 22).¹⁹ Aber auch hier ist meines Erachtens schwer einzusehen, warum nicht schon Jesus gelegentlich die Macht über die Dämonen, die er in seinen Anhängern erweckt hat, relativiert haben sollte zugunsten der Erwählung durch Gott (dazu unten, III).

II

Mit Lk 10 18 haben wir den einzigen Visionsbericht innerhalb der synoptischen Überlieferung vor uns.²⁰ Nur hier erscheint Jesus als *Seher*, dessen Vision im Horizont der *eschatologischen Erwartung* des zeitgenössischen Judentums zu plazieren ist. Der Fall Satans weist auf ein himmlisches Geschehen, dessen der Seher inne wird. Formal läßt sich das ἔθεώ-ρουν als Terminus für apokalyptische Visionen (neben dem häufigeren εἶδον) belegen.²¹

Die Exegeten haben seit Origenes für die Deutung der Vision gern auf *Jes 14 12–15* zurückgegriffen²², wo in Aufnahme eines mutmaßlich kananäischen Mythos der Sturz des Königs von Babel mit dem Fall des Morgensterns, der zum Himmel hoch steigen wollte, verglichen wird. Freilich bleibt die Übereinstimmung allzu vage, und im Jesuswort handelt

¹⁹ Vgl. z. B. Bultmann, a. a. O. (Anm. 12) 170; H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, BHT 17, 61977, 98; Baumbach, a. a. O. (Anm. 5) 183; Variationen bei Hoffmann, a. a. O. (Anm. 5) 253 f.; Limbeck, a. a. O. (Anm. 13) 285 Anm. 44; Ernst, a. a. O. (Anm. 5) 338; dagegen Jeremias, a. a. O. (Anm. 12) 96.

²⁰ Vgl. Bultmann, a. a. O. Anm. 113; Müller, a. a. O. (Anm. 5) 417 f.; M. Sato, *Q und Prophetie*, WUNT II/29, 1988, 114 f. Es geht gegen W. Michaelis, Art. ὄραω, ThWNT 5, 1954, 345 Anm. 161, nicht nur um ein etwas kühn geratenes Bildwort! – Das Imperfekt sollte gegen M. Zerwick, »Vidi Satanam sicut fulgur de caelo cadentem« (Lc 10,17–20), VD 26, 1948, 110–114: 112, nicht überbetont werden, sondern geht auf das aramäische Vergangenheitstempus zurück (Michaelis, ebd., nach Kuhn).

²¹ Die LXX braucht das Verb nie für die Visionen der Propheten, sondern nur für die Danielgesichte (auch im Imperfekt), ähnlich Thdt (vgl. Michaelis, ὄραω, a. a. O., 327 f.). Ebenso grHen 14,14.18; vgl. 19,3; in 86,1 (PapOxy) sinnigerweise für die Schau eines fallenden Engelsterns. Hinter θεωρεῖν wie ἰδεῖν steht hb./ar. *hzh*. θεωρεῖν leitet also (trotz M. Völker, Art. θεωρέω, EWNT 2, 1981, 363) nicht selten Visionsberichte ein; vgl. auch Act 7 56 10 11. – Zu betonen ist gegen Müller, a. a. O., 422 f., daß die Unterscheidung von prophetischer und apokalyptischer Vision höchst problematisch ist und im Grunde nur auf einem Werturteil basiert. Auch apokalyptische Visionen können »Erlebnisechtheit« aufweisen, knapp beschrieben werden und auf eine erklärende Deutung verzichten.

²² Orig princ 1,5,5; vgl. Baumbach, a. a. O. (Anm. 5) 180; Miyoshi, a. a. O. (Anm. 5) 100 f.; kritisch z. B. Fitzmyer, a. a. O. (Anm. 12) 862. Zu beachten ist, daß wohl schon Lk (bzw. die vorlukanische Sammlung) 10 18 auf 10 15 mit seiner Anspielung auf Jes 14 hat folgen lassen (vgl. Sato, a. a. O. [Anm. 20] 55).

es sich nicht um einen *Stern*, sondern um einen *Blitz*.²³ Eine Herleitung von Jes 14 legt sich deshalb nicht unbedingt nahe.

Nun hat ausgerechnet *Julius Wellhausen*, von dessen Jesusdeutung sich J. Weiss so vehement absetzt, auf eine verheißungsvollere Spur hingewiesen, die seitdem nicht mehr beachtet worden ist.²⁴ Er bezieht sich für den – von ihm natürlich für apokryph gehaltenen – Satz auf *arabische Überlieferungen*, wonach

»die Dämonen infolge der Sendung Muhammeds aus dem Himmel weichen, indem die Engel sie mit Sternen hinausbombardierten. Ursprünglich werden die fallenden Meteore selber als vom Himmel gestürzte böse Engel vorgestellt worden sein. Diese Vorstellung haben die Araber vermutlich von den Juden übernommen ...«.

Folgt man dieser Fährte, so stößt man im *Koran*²⁵ und in den *Märchen aus 1001 Nacht*²⁶ auf die Vorstellung, daß die Dämonen (und Satane) zum Firmament aufsteigen, um die himmlischen Geheimnisse des Thronrats zu erlauschen. Oft kommt es vor, daß die Engel sie dabei ertappen und mit Feuerbränden, nämlich mit den als Wurfgeschossen verwendeten Sternen, wejagen. Dies kann zur Folge haben, daß die Dämonen brennend vom Himmel stürzen.

Nun läßt sich das von Wellhausen nur vermutete jüdische »missing link« in der Tat belegen, nämlich im *TestSal*, einer magischen Schrift wohl des 3./4. Jh. n. Chr., die in verschiedenen Rezensionen überliefert ist. In seiner jetzigen Form handelt es sich um ein christliches Werk, hinter dem sich aber eine ältere jüdische Grundschrift erkennen läßt.²⁷ Salomon fragt

²³ Jesus sprach von ar. *brq'*, was gr. mit ἀστραπή wiedergegeben wird (Jos ant 5,201) und nach Ausweis der gängigen Lexika nie »Stern« o. ä. bedeutet; anders wohl J. Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, BSt 63, 1972, 83 (»einem Sterne gleich«).

²⁴ J. Wellhausen, Lc, Berlin 1904, 50 f.; vgl. ders., Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, 137 f.

²⁵ Koran 15,17 f.; 37,7–10; 67,5; 72,8 f.; auch 21,32; 26,212; 41,12; vgl. R. Paret, Der Koran, II, Stuttgart 1977, 274.491; P. A. Eichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Diss. Leipzig 1928, 30–32 (im Blick auf TestSal [s. unten] muß seine These, die Beziehung auf die Dschinn sei jünger als die auf die Satane, zurückgewiesen werden).

²⁶ Übers. E. Littmann, Wiesbaden 1953, I 255 f. (Nacht 22); II 370 f. (Nacht 177); IV 198 (Nacht 565). »Noch heute ist der Sternschnuppenaberglauben bei den Muslimen lebendig; wenn man eine Sternschnuppe sieht, ruft man: »Möge Gott den Feind der Religion durchbohren!« (Eichler, a. a. O., 30 Anm. 1). Vgl. auch das Sufi-Lied bei T. Andrae, Islamische Mystiker, Stuttgart 1960, 115.

²⁷ So der Editor Ch. McCown, The Testament of Solomon, UNT 9, 1922, dessen Thesen in ihrem Ansatz breite Zustimmung gefunden haben, vgl. A.-M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament, SVTP 1, 1970, 67; M.

hier den Dämon Ornias nach dem Ursprung seines Wissens um das Künftige. Ornias erzählt, daß die Dämonen zum Himmel hinauffliegen, wo sie die Ratschlüsse vernehmen, aber anders als die Engel wieder zurückfallen (20,16f.):²⁸

»Wir Dämonen ermatten dagegen, weil wir keinen Ort zum Ausruhen haben, und wir fallen wie Blätter (Jes 34 4?) von den Bäumen, und die Menschen, die uns sehen, meinen, daß es Sterne sind, die vom Himmel fallen. So ist es nicht, o König, sondern wir fallen wegen unserer Schwäche, und weil wir nirgends Halt haben, *fallen wir wie Blitze* auf die Erde, zünden Städte an und setzen Ländereien in Brand. Die Sterne des Himmels aber sind am Firmament befestigt.«

Der Text bestätigt Wellhausens Vermutung: Ursprünglich erscheinen die Meteore selbst als Dämonen, und zudem wird hier ausdrücklich von Blitzen gesprochen.²⁹ Dies ist gut verständlich: Meteore ziehen nur kurz

Hengel, Anonymität, Pseudepigraphie und »literarische Fälschung« in der jüdisch-hellenistischen Literatur, in: *Entretiens sur l'antiquité classique*, Vandoeuvres 1972, 231 – 308: 279 (»auf jüdische Quellen zurückgehend[e]«); A. B. Kolenkow, *Relationships between miracle and prophecy in the greco-roman world and early Christianity*, ANRW II, 23/2, 1980, 1470 – 1506: 1490; E. v. Nordheim, *Die Lehre der Alten*, I, ALGHJ 13, 1980, 187; D. C. Duling, *TestSal*, in: J. H. Charlesworth (Hg.), *The Old Testament pseudepigrapha*, I, London 1983, 940 – 944. Auf die Beziehungen der Traditionen in *TestSal* zur arabischen Folklore weist auch McCown, a. a. O., 79 f., hin. Im Unterschied zu den Koranbelegen will *TestSal* aber scharf zwischen Gestirnen und Sternschnuppen unterschieden wissen.

²⁸ ἡμεῖς δὲ οἱ δαίμονες ἀτονοῦμεν μὴ ἔχοντες βάσιν ἀναβάσεως ἢ ἀναπαύσεως, καὶ ἐκπίπτουμεν ὡς περ φύλλα ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ δοκοῦσιν οἱ θεωροῦντες ἄνθρωποι ὅτι ἀστέρες εἰσὶν οἱ πίπτοντες ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. οὐχ οὕτως ἐστὶ, βασιλεῦ, ἀλλὰ πίπτομεν διὰ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν καὶ ἐν τῷ μηδαμόθεν ἔχειν ἀντίληψιν καταπίπτομεν ὡς ἀστραπαὶ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ πόλεις καταφλέγομεν καὶ ἄγρους ἐμπυρίζομεν. οἱ δὲ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ τεθεμελιωμένοι εἰσὶν ἐν τῷ στερεώματι. Erst die Hs. D 4,13 – 17 (p. 93* McCown) interpretiert die Passage im Blick auf den urrechtlichen Engelfall; hier findet sich außerdem die Vorstellung, daß die Dämonen die himmlischen Ratschlüsse selbst ausführen (anders v. Nordheim, a. a. O., 190). – Die Passage ist für die Erklärung von Lk 10 18 bisher kaum beachtet worden; aufgelistet ist sie immerhin bei McCown, a. a. O., 63* (nach James); W. Gundel, *Art. Sternschnuppen*, PRE 3A/2, 1929, 2445; W. Michaelis, *Art. πίπτω*, ThWNT 6, 1959, 163; H. Kruse, *Das Reich Satans*, Bib. 58, 1977, 29 – 61: 53 Anm. 46; W. Schrage, *ApkEl*, JSRZ V/3, 1980, 258. – Auffällig ist die Nähe zu Prokl Tim 1,114,11 f. D., wonach der stürzende und vom Blitz erschlagene *Phaethon* auf Seelen, die infolge ihrer Schwäche fallen, gedeutet wird. Proklos bezieht sich dabei auf Plutarch (unten Anm. 30). – Anderwärts werden Dämonen durch Blitze zerstört (*TestSal* 9 7).

²⁹ Der Text ist sicher unabhängig von Lk 10 18. Die Vorstellung, daß die Dämonen beim Thronrat lauschen, findet sich auch bHag 16a // ARN (A) 37; bGit 68ab; bBer 18b; bSanh 89b (Satan); vgl. McCown, a. a. O., 62; Eichler, a. a. O. (Anm. 25) 32;

sichtbare lange Feuerschweife und können, wenn sie groß genug sind, als ›Feuerbälle‹ sogar auf der Erde einschlagen und Brände auslösen. Der Glaube vieler Völker erkennt in Sternschnuppen göttliche Wesen, Seelen, Teufel und Dämonen.³⁰ Zaubertexte rufen Geister in Form von fallenden Sternen herab.³¹ Das Himmelsfeuer, das im Hiobbuch Hiobs Habe zerstört (Hi 1 16), wird in TestHi 16,2–4 auf eine Verwandlung des Teufels zurückgeführt.³² TestSal bringt hier also eine *volkstümliche* Vorstellung zur Sprache, die den Hintergrund für Jesu Vision bilden wird. Die neutestamentlichen Exorzismen setzen in der Tat denselben Typ einer volkstümlichen Dämonologie³³ wie das TestSal voraus.

Wir haben damit *Sterne als Sternschnuppen* und *Blitze* einander angenähert und in ein *dämonologisches Bezugsfeld* gestellt. Man muß sich im Blick auf diese himmlischen Lichtphänomene vergegenwärtigen, daß die spätantike Meteorologie – man spricht besser von einer Meteorosophie – *Gestirne und Blitze* in einen engen Zusammenhang bringt: Plinius beruft sich für die Entstehung von Blitzen aus Planeten auf babylonische

O. Hofius, Der Vorhang vor dem Thron Gottes, WUNT 14, 1972, 8. Sehr nahe an TestSal und den Koran kommt PRE 7, wo in astronomischem (!) Kontext alle *Dämonen des Firmaments* und alle *gefallenen Engel* (ml'kjm šnplw) aufsteigen, um das Wort (Gottes) hinter dem Vorhang zu hören, und an ihren Platz zurückgetrieben werden »durch einen *Feuerstab*« (bšbt šl 'š, wohl ein Meteor; vgl. vom Komet bBer 58b kwkb' dšbjt; dagegen wird Num 24¹⁷ šbt in der jüdischen Tradition nie als Komet [KBL 941a], sondern meist als Stab gedeutet; vgl. G. Schimanowski, Weisheit und Messias, WUNT II/7, 1985, 174 Anm. 83). Zur Identifikation der Feste mit dem »Vorhang« vgl. Hofius, a. a. O., 19 ff.

³⁰ Vgl. W. Gundel, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit*, Bonn 1922 (= Hildesheim 1981), 95 f. 123 f. 237 ff. 251 f. mit Verweis auf Plat rep 10, 621b; ders., a. a. O. (Anm. 28) 2441 f. 2444 f.; V. Stegemann, HWDA 6, 217–228; 8, 469–476. Besondere Aufmerksamkeit verdient Plut def or 18,419ef: Ein auf einer heiligen Insel tobender Sturm mit *Blitzen* wird auf das Verschenden eines höheren Wesens gedeutet, das wie eine Lampe erlischt.

³¹ PGM 1,74 ff. 153 ff. vom Paredros. Damask vitIsid 94.203 (p. 138 f. 276 ff. Zintzen) berichtet von einer geheimnisvollen, aus der Höhe herabschießenden »Feuerkugel« Baitylos, einem Meteorit, durch den ein Dämon dem Theuren Bescheide erteilt und sogar Ländereien in Brand setzt (ähnlich wie Phaethon; vgl. oben Anm. 28).

³² TestHi kennt auch sonst die Verwandlungskünste des Teufels (6,4; 17,2; 23,1; auch 20,5; 42,2; 43,8). Spitta, a. a. O. (Anm. 13) möchte aufgrund dieser Stelle den Fall Satans in Lk 10 18 auf das Initial zu um so destruktiverer Tätigkeit auf Erden deuten (was zu Apk 12 12 und TestSal 20,17 passen würde), jetzt erst beginne sein Kampf gegen die Jünger (Lk 10 19). Diese Deutung ist deshalb unwahrscheinlich, weil v. 18 die Vorstellung des von Gott *gestürzten* Teufels (vgl. Kümmel, a. a. O. [Anm. 16]) und v. 19 dementsprechend den *geschehenen Sieg* über sein Heer ausdrückt.

³³ Vgl. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, BHTh 24, 2¹⁹⁶⁹, II 119; ders., Qumran und das Neue Testament, Tübingen 1966, II 96 f.; J. Maier, Art. Geister (Dämonen), RAC 9, 1976, 636.

Lehren.³⁴ In den Bilderreden des äthHen wird dargelegt, daß die Umdrehung der Engelsterne den Blitz erzeugt (43,1 f.), und Henoch schaut sogar, »wie sich einige von den Sternen erheben und zu Blitzen werden und (diese) ihre Gestalt nicht (mehr) verlassen können« (44), was wohl wieder auf Sternschnuppen zu beziehen ist. Außerdem führt das himmelskundliche Interesse der Apokalyptiker auch dazu, Engel und Himmelsphänomene eng zu korrelieren.³⁵ Nach slHen 29,1–3 (LR) gehen Blitz- und Engelschaffung auf dieselbe Tat Gottes zurück, und äthHen kennt nicht nur einen Blitzengel *Baraq(i)el*, sondern hält ihn gar für einen der *gefallenen Engel* (6,7; 8,3; 69,2).³⁶

Die Himmelsphänomene wie der Fall von Sternen können in einem *endzeitlichen* Szenario plaziert werden: Sterne stürzen vom Himmel.³⁷ Jüdische Belege, wonach *Engel* als Sterne in der Endzeit fallen, sind mir nicht begegnet. Immerhin läßt sich an den urgeschichtlichen Fall von Engelsternen in der Interpretation von Gen 6 im Wächterbuch und in der Tierapokalypse des äthHen erinnern.³⁸ In slHen 29,4 f. und in VitAd 15,3 wird endlich Jes 14 auf den vorweltlichen Sturz Satans gedeutet.³⁹ Hier entsteht die Geschichte vom Fall des Erzengels Luzifer.

³⁴ Plin nat hist 2,191, vgl. 82.113.138 f. Dagegen ist in der für die Antike maßgeblichen Meteorologie des Aristoteles der Abstand von Luft- und Gestirnsphäre grundlegend (met 2,9,369a10 ff.; vgl. PsAristot de mundo 4,395a15 ff.; SVF 1,117; 2,703 f.): Sternschnuppen, Kometen, Blitze u. ä. gehören der sublunaren Welt an. — Von Interesse ist noch, daß der *Sturz* des Hephaistos auf »Funken vom Himmel« (Herakl quaestHom 26,13) wie auf den Blitz (Serv Aen 8,414.454; Isid orig 8,11,39 f.) gedeutet wird (vgl. W. Speyer, Art. Gewitter, RAC 10, 1987, 1141). — Meteore (*zjajn*) und Blitze (sowie Flammen) werden als Elemente der Theophanie zusammen genannt in TgPsJon/Neof Ex 20 2f.; auch die anders als in Ex 20 18 *neben* den Blitzen erwähnten *lampades* in LibAnt 11,5.14 meinen wohl Meteore; vgl. Bauer, Wb., 920 f.; PsAristot de mundo 4,395b11 (»Fackeln, Balken« — vgl. den »Feuerstab« von PRE 7); dazu J. Potin, La fête juive de la Pentecôte, LeDiv 65, I, 1971, 268–271.

³⁵ Vgl. Jub 2,2; äthHen 14,8; 17,3; 41,3; 60,13–15 (Hi 38 35); syrBar 59,11; slHen 40,9; hbHen 42,1.4.

³⁶ Vgl. hbHen 14,4; 17,1.3; J. Michl, Art. Engel V, Engelnamen, RAC 5, 1962, 208. — Im Volksglauben werden Blitze wie Dämonen verscheucht; V. Stegemann, HWDA 1, 1417, erinnert an die Aufschrift auf der Erfurter Domglocke: *fulgur arcens et daemones malignos*.

³⁷ Jes 34 4 (Mk 13 25 par. Apk 6 13) Dan 8 10 Apk 8 10; Sib 8,190.341; 5,158 f. und bes. 512–531 (der endzeitliche Kampf und Sturz der Sterne setzt Meer und Erde in Brand). W. Bousset, Apk, KEK 6¹⁶, 2¹⁹⁰⁶ (= 1966), 296, erinnert an persische Traditionen.

³⁸ ÄthHen 18,11–16; 21,1–10; 86,1.3; 88,1.3; 90,21.24. Jud 13 und Theoph Autol 2,15 vergleichen Irrlehrer mit Planeten. Zum ganzen s. H. Braun, Art. *πλανήω κτλ.*, ThWNT 6, 1959, 240; O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, BWANT 90, 1970, 37 f.; ders., Christus Exorcista, BWANT 96, 1972, 18 f.

³⁹ Vgl. auch die Deutung von Jes 14 auf den Antichrist ApkEl 34,7 und auf Memphis Sib 5,72.

Die Vision Jesu vom wie ein *Blitz* aus dem Himmel fallenden Satan veranschaulicht demnach nicht nur die *Plötzlichkeit* dieses Ereignisses, sondern bringt einen in groben Umrissen erkennbaren Vorstellungszusammenhang sowohl volkstümlicher wie gelehrter Prägung zum Ausdruck: *Himmlische bzw. dämonische Wesen stürzen von Lichtphänomenen begleitet in die Tiefe*. Man sieht: Visionen aktualisieren und mutieren Traditionen. Die *endzeitliche* Vernichtung des Teufels gehört zum Hoffnungsgut des Judentums.⁴⁰ In der Vision Jesu handelt es sich gewiß auch um ein *eschatologisches, aber nun bereits geschehenes Ereignis*.

Der dank TestSal 20 präziser erfaßte Traditionshintergrund erlaubt es, einige bisher strittige Fragen zu entscheiden. Einmal ist der Bezug auf Jes 14 unnötig. Sodann legt der dämonologische Hintergrund nahe, bei der stürzenden⁴¹ Satansgestalt nicht *nur* an den Ankläger⁴², sondern an eine böse, besitzergreifende Macht zu denken.

Endlich spricht die in v. 18 zum Ausdruck kommende dämonologische Vorstellung auch für die These einer *inneren Verbundenheit mit* v. 19, ist es doch im TestSal der Erzexorzist Salomon, der Sohn Davids⁴³, dem der gebannte Dämon die Herkunft seines Wissens verrät. Der Zusammenhang von v. 18 und v. 19 wird zudem gestützt durch die *TestXII*, worin die endzeitliche Vernichtung Beliards den Menschen Macht über die bösen Geister gibt.⁴⁴ Hier haben wir das dualistisch-eschatologische Rahmen-

⁴⁰ Vgl. Jub 23,29; 50,5; AssMos 10,1; Bill, 4/1, 527 (Dämonen); J. Maier, a. a. O. (Anm. 33) 637; zu den TestXII s. unten Anm. 44.

⁴¹ Im Blick auf TestSal 20 und PRE 7 ist es auch unnötig, hinter dem *πεσόντα* ein »semitisierendes Quasi-Passiv« zu erkennen (so Jeremias, a. a. O. [Anm. 12] 78 Anm. 19 nach Kuhn; zweifelnd Michaelis, a. a. O. [Anm. 28] 163 Anm. 11).

⁴² So etwa A. Schlatter, Lk, Stuttgart 1931, 279 f.; H. Bietenhard, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum, WUNT 2, 1951, 212 f.; L. Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ³1978, 126; dagegen Müller, a. a. O. (Anm. 5) 422 Anm. 14.

⁴³ Es läßt sich fragen, inwiefern auch Salomonvorstellungen auf das Christusbild (Sohn Davids) einwirken (vgl. K. Berger, Zum Problem der Messianität Jesu, ZThK 71, 1974, 1–30; auch Duling, a. a. O. [Anm. 27] 949.960). Allerdings deutet das Judentum m. W. Salomon nie messianisch (zu LibAnt 60,3 s. Ch. Perrot/P. Bogaert, SC 230, 1976, 235 f.).

⁴⁴ TestLev 18,12 vom priesterlichen Messias: »Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Macht geben, auf die bösen Geister zu treten«. Die Aussage dieses Texts ist deshalb recht problematisch, weil hier dem Priestermessias eine Macht zugeschrieben wird, die im Judentum sonst Gott vorbehalten bleibt. War ursprünglich von Gott die Rede (so J. Becker, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der 12 Patriarchen, AGJU 8, 1970, 297–299; ders., JSHRZ III/1, ²1980, 61), oder handelt es sich um eine christliche Interpolation? Die uns interessierende Verknüpfung von Beliardsbindung und Macht über die Geister findet sich aber auch an weniger verdächtigen Stellen und geht wohl auf das palästinische Judentum zurück (TestSeb 9,8; TestSim 6,6; zur Vernichtung Beliards

werk vor uns, das die Verkündigung Jesu nicht anders als die apokalyptischen Strömungen des Frühjudentums entscheidend prägt. Lk 10 19 identifiziert in »Schlangen und Skorpionen«⁴⁵ die »Heeresmacht des Feindes«⁴⁶, begründet also die in den Exorzismen sich bekundende Macht über die Dämonen mit dem Sturz Satans.⁴⁷ Schließlich belegt das in der *Beelzebul-Perikope* plazierte Logion Mk 3 27 parr. die innere Zusammengehörigkeit zwischen dem *geschehenen* Satanssturz und den Exorzismen, durch die das Gottesreich die Welt ergreift.⁴⁸

III

Es ist nun gerade der Blick auf diesen in der *Beelzebul-Perikope* (Q, Mk) erhaltenen »Kommentar« zu Lk 10 18f., der die Aufmerksamkeit für

vgl. TestLev 3,3; TestJud 25,3; TestDan 5,10f.; TestAss 7,4; TestJos 20,2). Bei der Macht über die Geister ist wohl an vollkommene Sicherheit und Immunität ihnen gegenüber zu denken (vgl. TestIss 7,7; TestNaph 8,4; TestDan 5,1–3; TestBenj 3,3–5).

- ⁴⁵ Das »Treten« geht wie in den TestXII wohl auf Ps 91 13 zurück (vgl. die vorsichtige Zustimmung bei Miyoshi, a. a. O. [Anm. 5] 102f.105; Grelot, a. a. O. [Anm. 17] 90–92; zweifelnd Fitzmyer, a. a. O. [Anm. 12] 863). Ps 91 wurde im antiken Judentum besonders gern für Exorzismen verwendet (Bill 4/1, 528f.; K. Thraede, Art. Exorzismus, RAC 7, 1969, 57f.). – Für die »Schlangen und Skorpione« ist neben Dtn 8 15 (Miyoshi, a. a. O., 103–106; vgl. bes. SifDev 193: Gott wird euch retten »vor Schlangen, Skorpionen und bösen Geistern«; vgl. § 172) die Auslegung von Num 21 6 zu beachten (vgl. Grelot, a. a. O., 95f.): Der Schutz vor den Saraphen wird nicht selten auf das Protevangelium Gen 3 15 zurückbezogen, TggNeof, PsJon, Frag (PVN) sowie Barn 12,5; BemR 19,22; TanB Bem: ḥqt 45 und schon Sap 16 5f.10 (dazu C. Larcher, Sap, III, EtB, 1985, 900.906f.), nicht anders als Ex 7 9 im TgPsJon.
- ⁴⁶ Zu dieser Bedeutung von πᾶσα ἡ δύναμις (*kl hyl*) vgl. Ex 14 28 2 Sam 8 9 1 Reg 20(21) 1 und (christlich?) TestSal 3,5; B. Weiss, Mk/Lk, KEK I/2, ⁸1892, 455. Zu ἀδικεῖν »verderben, schädigen« vgl. Bauer, Wb., 34; G. Schrenk, Art. ἀδικεῖν, ThWNT 1, 1933, 159/43–47; 161/15–18; M. Limbeck, Art. ἀδικεῖν, EWNT 1, 1980, 75.

- ⁴⁷ Limbeck, a. a. O. (Anm. 13) 283–285, bestreitet, daß die Überwindung der Schadensdämonen in einem Bezug zum Sieg über den Satan steht, dagegen mit Recht F. Annen, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien, in: J. Pfammatter/F. Furger (Hgg.), ThBer 5, 1976, 107–146: 130–132; W. Kirchschräger, Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas, ÖBS 3, 1981, 241 Anm. 25. Nach den TestXII geht zwar die Krankheit als Strafe auf Gott zurück, steht aber mit den Dämonen in engster Beziehung, vgl. TestRub 1,7–9; 2,1 ff.; TestSim 2,12f.; 3,1 ff. (bes. 2,13; 3,5); nach 4,8 f. schädigt der Geist des Neids den Leib.
- ⁴⁸ Mk 3 27 (parr. Mt 12 29 Lk 11 21f.; EvThom 35) muß auf den Sieg über den Satan gedeutet werden (»jeder Zug des Bildes ist auf Umsetzung angelegt«, J. Ernst, Mk, RNT, 1981, 119), und zwar ursprünglich eher auf *Gottes*, nicht Jesu Tun (ähnlich auch Bultmann, a. a. O. [Anm. 12] 103.182, und Otto, a. a. O. [Anm. 13] 73f.). *Joh 12 31* (vgl. oben bei Anm. 11) führt diese Linie weiter, wie das exorzistische ἐκβάλλειν

einige auffällige *Besonderheiten der Jesusüberlieferungen* gegenüber dem zeitgenössischen Judentum schärft. Wir können sie hier nur in Kürze streifen. Insbesondere fällt Jesu Verkündigung des in den *Exorzismen* sich vergegenwärtigenden *Gottesreichs* (Lk 11 20) ins Auge. Die seit J. Weiss oft wiederholte These, daß sich bereits im dualistisch geprägten Judentum der Gegensatz von Gott und Teufel⁴⁹ zu einem Kampf zweier *Reiche*, von Gottesreich und Satansreich, verdichte, läßt sich demgegenüber kaum belegen.⁵⁰ Der Grund für diesen auffälligen Tatbestand dürfte darin zu suchen sein, daß in den jüdischen Überlieferungen das künftige Reich Gottes einem *geschichtlichen* Gegenreich, der Fremdherrschaft etwa der Seleukiden oder der Römer, gegenübergestellt wird.⁵¹ Je ungeschichtlicher der Gegensatz zwischen Gottes Streitmacht und der Gegenmacht gedacht wird – wie etwa in Qumran oder den TestXII –, desto weniger kommt die Konzeption der Reiche ins Spiel.⁵²

Dem entspricht eine weitere Beobachtung: Im Judentum findet sich kaum je eine Entgegensetzung von *Gottesreich* und *Dämonenherr-*

signalisiert: »Der Exorzismus des einen »Herrschers der Welt« kann als Integral der vielen Exorzismen verschiedener Geistmächte verstanden werden« (H. Kohler, Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium, AThANT 72, 1987, 238).

⁴⁹ Der Zusammenschluß der Dämonen- und Geisterscharen unter ein satanisches Oberhaupt prägt Jub, äthHen, TestXII und insbesondere – in etwas »entmythologisierte« Form – die Qumranschriften. Gott und seine Engel sind hier in einen gewaltigen Kampf gegen Belial und seine Rotte eingespannt (vgl. P. v. d. Osten-Sacken), Gott und Belial, StUNT 6, 1969, 73–78.197–213). In der späteren rabbinischen Dämonologie nimmt diese dualistische Zentrierung hingegen wieder deutlich ab (W. Foerster, Art. δαίμων, ThWNT 2, 1935, 14 f.).

⁵⁰ Vgl. O. Camponovo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften, OBO 58, 1984, 170(AssMos).296.306 f.(Qumran).331(TestXII, trotz TestDan 6,2.4); anders z. B. J. Becker, Das Heil Gottes, StUNT 3, 1964, 74–83.96–103.197–199. Trotz Camponovo, a. a. O., 431.443, sollte aber das Abstractum »*malkut(a)*« nicht nur funktional als »Herrschaft«, sondern auch als »*Reich*« im Sinne einer zeitlich-räumlichen Sphäre verstanden werden; vgl. K. Koch, Offenbarungen wird sich das Reich Gottes, NTS 25, 1979, 158–165, und jüngst R. G. Kratz, Translatio Imperii, Diss. theol. Zürich 1987.

⁵¹ Dies bezeugen v. a. Dan und Sib (dazu Camponovo, a. a. O., 332–356), in nationaler Spielart die Zeloten (dazu M. Hengel, Die Zeloten, AGJU 1, ²1976, 93–114.308–315) und die jüdischen Gebete (Bill. 1, 178 f.); vgl. auch die Apk (dazu A. Lindemann, Art. Herrschaft/Reich Gottes, TRE 15, 1986, 213 f.).

⁵² Die naheliegende Kombination, daß die Fremdvölker einem Völkerengel, der als »Fürst der Welt« mit Satan gleichzusetzen wäre, unterstehen und so ein Satansreich bilden, wird im Frühjudentum m. W. nicht gezogen: Wo *rabbinische* Texte so lauten (vgl. Bill. 3, 49–51; W. Bousset/H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, ⁴1966, 254.341; Bietenhard, a. a. O. [Anm. 42] 113; H. Mahnke, Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien, BET 9, 1978, 145–147), vermißt man wieder den scharf dualistischen Ansatz.

schaft.⁵³ Dies fällt um so mehr auf, als Jesus mit seiner exorzistischen Wirksamkeit im Umfeld jüdischer Magie zu plazieren ist.⁵⁴ Die Exorzismen werden sogar in dualistischen Kreisen offenbar nie eschatologisch gedeutet, etwa im Horizont eines endzeitlichen Kampfs zwischen Gott und Teufel, Engeln und Dämonen.⁵⁵ Dem entspricht der längst bekannte Sachverhalt, daß sich im Judentum zur Zeit Jesu keine *eschatologischen* Wundercharismatiker nachweisen lassen.⁵⁶ Die Beelzebul-Perikope verdeutlicht hingegen den in Lk 10 18f. anvisierten Zusammenhang: In den Exorzismen und Heilungen Jesu kommt das Reich Gottes in die Welt, während Satans Reich bereits zerfällt.

Legt es sich deshalb nahe, Jesu Wirken als *Kampf gegen Satan und seine Dämonen* zu deuten? Die Antwort muß meines Erachtens entschieden negativ lauten. Satan ist ja gerade gestürzt, seine Macht dahin, sein Reich zerschlagen! Die Dämonenaustreibungen können allenfalls mit Nachhutgefechten verglichen werden. Aber sogar diese abschwächende Aussage ist noch zu martialisch.⁵⁷

⁵³ Vgl. neben 1QM (dazu Camponovo, a. a. O. [Anm. 50] 296) Jub 12,19f., wo sich Abraham von den bösen Dämonen, die mit den Gestirnen zusammenhängen, zum ewigen, himmlischen Reich Gottes wendet. Die persische Überlieferung kontrastiert dagegen Gottesreich und Dämonenreich (Bahman Yasht 1 f.; übers. G. Widengren, Iranische Geisteswelt, Baden-Baden 1961, 183 ff.).

⁵⁴ Vgl. D. E. Aune, *Magic in early Christianity*, ANRW II, 23/2, 1980, 1507–1557: 1523–1539, und (extrem) M. Smith, *Jesus the magician*, New York 1978. Die jüdische Literatur, das NT wie die heidnischen Beobachter bezeugen, daß die Magie im Judentum dieser Zeit eine rege Wirksamkeit entfaltet hat, vgl. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, ²1973, 441 f. Wahrscheinlich hat der Zusammenstoß der überlegenen hellenistischen und römischen Kultur mit derjenigen Palästinas eine Welle von Besessenheit und Exorzisten hervorgebracht (vgl. die Überlegungen von G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, StNT 8, 1974, 247–249; ders., *Soziologie der Jesusbewegung*, TEH 194, ⁴1985, 38.95 f.).

⁵⁵ Die unter Berufung auf alte Traditionen durchgeführten Exorzismen bei den Essenern (Jos bell 2,136; vgl. Jub 10,11–13; 1QGenAp 20,16–32; 4QOrNab; evtl. Jos ant 8,45–49) stellen kaum eine reguläre Praxis dar (vgl. W. Kirchschräger, *Exorzismen in Qumran? Kairos* 18, 1976, 135–153), sondern ergänzen die im übrigen stark von hellenistischer Medizin beeinflusste essenische Heilkunst (4QTherap; vgl. H. C. Kee, *Medicine, miracle, and magic in NT times*, MSSNTS 55, 1986, 46 f. 128–134).

⁵⁶ Vgl. Otto, a. a. O. (Anm. 13) 78; Hengel, a. a. O. (Anm. 17) 73 f.; Theißen, *Wundergeschichten*, a. a. O. (Anm. 54) 274–277; M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu*, fzb 37, 1980, 264 f.; reserviert E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985, 137–140. 171. 237 f.

⁵⁷ Die Problematik der kriegerischen Jesusdeutung kann man sich an O. Betz, *Jesu heiliger Krieg*, NT 2, 1958, 116–137 (mit Berufung auf den schwertragenden Christus der Apk!), oder an Kruse, a. a. O. (Anm. 28) 59–61 (an der Hölle interessiert), klarmachen.

Die *Evangelien* schildern die Exorzismen Jesu durchwegs nicht als Kampf, sondern lassen den Gottessohn souverän mit seinem Wort die Dämonen wegscheuchen, die bei seinem Erscheinen in panische Angst geraten.⁵⁸ Das traditionelle Kampfmotiv, das in den Exorzismuserzählungen gelegentlich noch durchscheint, ist überlagert vom Bild der schlechthin überlegenen Macht Jesu.

Für *Jesus* selbst ist es die Ankunft des Reichs Gottes, welche die Dämonen als wesenlose Gestalten wegfeht. Vor dem Heiligen weicht alles Dämonische. Der Kampf ist entschieden; durch »Gottes Finger« zerstiebt aller Spuk.⁵⁹ Jesus scheint denn auch mit einem Minimum an magischer Technik ausgekommen zu sein.⁶⁰ Dies mag ebenso für seine Anhänger gelten.

Der Sturz Satans überholt die dualistisch bestimmte Fixierung auf das Böse, das Finstere in seinen mannigfachen Gestalten. So ist wohl *Lk 10 20* zu deuten: Der Blick soll nicht länger auf das Böse und dessen Überwindung starren – und sich von ihm gar hypnotisieren lassen –, sondern auf die Erwählung Gottes zum Leben.⁶¹ Dort, wo in den Himmelshöhen einst *Satan*, der Ankläger und widergöttliche Geist, drohte, sind jetzt die *Namen der Erwählten* eingeschrieben.

So gesehen rückt auch die Gestalt Satans heraus aus dem Fokus der Aufmerksamkeit. *Lk 10 18* bleibt ja denn im Gesamten der Jesusüberlieferung ein vereinzelt Stück Treibgut, weil die bedrohliche Herrschaft des Teufels an ihr Ende gekommen ist. Es ist *nicht* der Sturz Satans, der die Botschaft von der Gottesherrschaft provoziert und die Grundlage

⁵⁸ Vgl. für Mk D.-A. Koch, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums, BZNW 42, 1975, 171–173, gegen J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums, AThANT 30, 1956, bes. 42–49, und die Deutung der Dämonenworte als Abwehrzauber bei O. Bauernfeind, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium, BWANT 44, 1927, 12 ff. 73 ff. – Für *Lk* s. Kirchschräger, a. a. O. (Anm. 47) 267 f.; U. Busse, Die Wunder des Propheten Jesus, fzb 24, 1977, 217 ff. 285 f. 472, gegen Baumbach, a. a. O. (Anm. 5) 169.209. – Auch *Mt* ist kaum vom Kampf zwischen Jesus und Satan her zu deuten (gegen Mahnke, a. a. O. [Anm. 52] 165–169).

⁵⁹ Der Unterschied zwischen Jesus und den apokalyptischen Sehern ist also nicht so zu bestimmen, daß Jesus »selbst in das Kampffeld eintritt« und sich als Stärkerer erweist (so G. Bornkamm, Jesus, Stuttgart ¹³1984, 60): Auch die jüdischen Frommen sind in den Kampf der Mächte eingespannt (z. B. Qumran!) und überwinden das Böse im Vertrauen auf Gottes Hilfe und künftigen Sieg.

⁶⁰ Vgl. A. E. Harvey, Jesus and the constraints of history, London 1982, 109 f.; Kee, a. a. O. (Anm. 55) 114 f. 126.

⁶¹ Die im Himmel aufgeschriebenen Namen lassen an eine Liste von Himmelsbürgern denken, die im Buch des Lebens dokumentiert ist, vgl. *JosAs* 15,4; *äthHen* 47,3 f.; 104,1; *Phil* 4,3 *Hebr* 12,23; G. Schrenk, Art. βιβλίον, ThWNT 1, 1933, 618 f.; Fitzmyer, a. a. O. (Anm. 12) 863 f.

für die Verkündigung ihrer Gegenwärtigkeit abgibt.⁶² Im Gegenteil! Der Anbruch der Gottesherrschaft schließt die Beendigung der Satansherrschaft ein, aber das Reich Gottes wird nicht von seinem Gegensatz zum Satansreich her bestimmt.

Dem scheint zwar die Rede vom Reich Satans in der Beelzebul-Perikope (Lk 11 18) zu widersprechen. Aber eben diese Aussage, die über die jüdischen dualistischen Konzeptionen noch hinausgehen dürfte⁶³, muß im Grunde von ihrem Schluß her gelesen werden: Das Logion, das kraft eines Gedankenexperiments der Widerlegung des Vorwurfs dient, Jesus exorziere mit Hilfe des Beelzebul, endet mit einer Aussage, die ja nun in der Tat wahr geworden ist: Die Basileia Satans hat nicht mehr Bestand, sie hat ihr Ende gefunden, nicht aufgrund einer internen Dissonanz, sondern durch die Offenbarung des Gottesreichs.⁶⁴

In der mythologisch wirkenden Vorstellung vom eschatologischen Fall Satans wird jedenfalls ein bemerkenswerter Umgang mit der Macht des Bösen erkennbar: Die Botschaft Jesu durchbricht den apokalyptisch erfahrenen Bannkreis des Dämonischen. Die Ankunft des Reichs Gottes ist selbst im Grunde der große göttliche Exorzismus, der »Finger Gottes«, der die Gegenmacht zu nichts werden läßt.

Der Unterschied zu anderen Weisen des Umgangs mit der Macht des Bösen ist augenfällig. Ich nenne zwei Positionen:

Zum einen erscheint die Welt als Kampffeld göttlicher und dämonischer Mächte; die Aufmerksamkeit wird auf die mythisch kolorierten Gestalten des Bösen fixiert. Die Botschaft Jesu ist denkbar verschieden von dieser dualistischen Konzeption: Die Schöpfungswirklichkeit ist nicht

⁶² So deutet Müller, a. a. O. (Anm. 5) 425–428: »... Jesus, der in der Vision Lk 10,18 die Grundlage dafür gefunden haben wird, das schon gegenwärtige Geschehen der Gottesherrschaft verkünden zu können« (425); »Jesu durch die Vision vom Satanssturz provozierte Botschaft ist Anlaß zur Abgrenzung vom Täufer. Sie markiert damit den Beginn seiner selbständigen Tätigkeit« (427). Demgegenüber hält E. Gräßer, Die Naherwartung Jesu, SBS 61, 1973, 64, fest: »Denn daß der Satan stürzt, die Blinden sehen usw., ist nicht der Grund für die Nähe des Gottesreiches, sondern Folge: weil das Gottesreich nahe ist, geschehen solche Zeichen als Hinweis darauf« (vgl. 127 – der Begriff »Zeichen« besagt m. E. aber noch zu wenig).

⁶³ So bes. W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, GNT 3, 1980, 39 f.; Jeremias, a. a. O. (Anm. 12) 97; Goppelt, a. a. O. (Anm. 42) 126.

⁶⁴ Vgl. B. Noack, Satanas und Soteria, Kopenhagen 1948, 70 f.; S. Schulz, Q – Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 209. Man könnte fragen, ob hier ein einst unabhängiges Logion vorliegt, das von der Zerrüttung des Satansreichs angesichts der irdischen Kämpfe zwischen den Mächten spricht (vgl. Dan 2 41 11 4; Streit der bösen Engel untereinander im Himmel AscJes 7,9–12); vgl. G. Theißen, Der Schatten des Galiläers, München 1986, 194, der anscheinend auch Lk 10 18 mit 19 zusammen auf Jesus zurückführt.

mehr in das Wetterleuchten der apokalyptischen Schlacht mit ihrem entsetzlichen Lärm getaucht, sondern in das Licht der verborgen ankommenden Basileia. Es ist immer aufgefallen, wie sich Jesus unbefangen auf die für Gottes Güte transparenten elementaren Schöpfungserfahrungen bezieht⁶⁵ – die Vögel des Himmels, die Lilien auf dem Feld, die Sonne, die über allem aufgeht.⁶⁶ Die Bosheit des Menschenherzens ist nicht mehr von transpersonalen Mächten induziert. Man kann sich in dieser Welt wieder *angstfrei* bewegen, weil sie gleichnisfähig für das Gottesreich geworden ist. Dem entspricht Jesu Verhalten: Anstatt sich vor dämonischer Infektion zu schützen, sucht Jesus die Verlorenen, Verachteten und Sünder auf. Die von ihm verkündete Gottesherrschaft kommt ohne Schlachtlärm zur Welt; er selbst verwirft den Weg der Gewaltergreifung gegen das Böse. Wir hören kein Wort davon, daß sich in der römischen Fremdherrschaft Satans Reich inkorporiere.⁶⁷

Zum andern erklärt ein starker Trend der neuzeitlichen Aufklärung und ihrer theologischen Nachzügler die Macht des Bösen für *nichts* und nichtig. Diese Aufklärung dringt nicht tief genug; das Böse erhebt im Schatten des aufklärenden Lichts nur um so gewaltiger. Das Evangelium negiert hingegen die unheimliche, attraktive Macht des Bösen nicht einfach, sondern kündigt von ihrer *Annihilation*.⁶⁸

Hier kommt eine für die Gottesreich-Aussagen Jesu entscheidende *zeitliche* Dimension zum Zug. Die Basileia, deren Wesen seit Kreuz und Auferstehung vom Antlitz Christi gezeichnet ist, qualifiziert eine jede neue Gegenwart von der *Zukunft* Gottes her. Im »*Dämonischen*« läßt sich die zu Wesenheiten verdichtete Macht der Vergangenheit erkennen. Es sind archaische Mächte, die in Satan und den Dämonen nach der Gegenwart greifen. In Christus werden sie ständig neu zu abgetaner Vergangenheit annihiliert.

⁶⁵ Der Unterschied zum *apokalyptischen* Rekurs auf die Schöpfungsordnungen (z. B. äthHen 83,11–84,3) wie zum *magischen* Ruf an den Schöpfergott (z. B. PGM 4,3045 ff.; 22b,1–28; 25,1–40; vgl. LibAnt 60) ist augenfällig.

⁶⁶ Ähnlich interpretieren Müller, a. a. O. (Anm. 5) 429 ff. 435 ff., Schweizer, a. a. O. (Anm. 5) 118 f., und schon E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in: EVB I, 207 f.; vgl. ebd., 245, zu Lk 11 21–23 (»Beton werden mag nur noch, wie sehr dieses Wort einer heute wieder aufkommenden Dämonologie widerspricht. Hier wird ja herausgestellt, daß der Sieg errungen und die Welt im Bereich der *praesentia dei* entdämonisiert ist«); auch Braun, *Radikalismus*, a. a. O. (Anm. 33).

⁶⁷ Vgl. G. Klein, »Reich Gottes« als biblischer Zentralbegriff, *EvTh* 30, 1970, 642–670: 657 f. – Man könnte für die politischen Implikationen der Exorzismen höchstens auf die Dämonenschar »Legion« (Mk 5 9) rekurrieren (so Theißen, *Soziologie*, a. a. O. [Anm. 54] 95 f., dessen religionsgeschichtliche Konstruktionen aber durch die Texte nicht gedeckt werden).

⁶⁸ Vgl. dazu die Überlegungen von K. Barth, *KD* III/3, Zollikon 1950, 327–425.608–623; H. Weder, *Die »Rede der Reden«*, Zürich ²1987, 190–193.

Der Fall Satans wie ein Blitz war in jener Vision Jesu gewiß ein *gewaltiges* Ereignis und nicht nur, wie K. Barth sich ausdrückt, eine »Schnurre«, wie das Böse da »einfach vom Himmel herunter fällt, wie es da gerade nur noch um Erlaubnis betteln kann, ... in eine Herde Schweine zu fahren«⁶⁹. Und doch hat der Dogmatiker den entscheidenden Punkt getroffen: Dieser Blitz Satans wird völlig überstrahlt von einem anderen *Blitz*, nämlich von jenem Blitz, der vom einen Ende des Himmels zum anderen Ende aufleuchtet und den *Menschensohn* an seinem Tag hervortreten läßt (Mt 24 27 par.).

⁶⁹ Barth, KD IV/2, 1955, 256.