

Die Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes und das Wirken des Widersachers im lukanischen Doppelwerk

Gudrun Holtz

Hans Conzelmann hat in seiner bekannten Untersuchung zur Theologie des lukanischen Doppelwerks die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu als die „Mitte der Zeit“ bestimmt. Diese Epoche fällt für ihn mit der satansfreien Zeit zusammen¹. Dieser mittleren Epoche geht die Zeit von Gesetz und Propheten voraus, ihr folgt die Zeit der Kirche. Trotz mancher schon früh einsetzender Kritik an dieser These² hat sie sich insbesondere im deutschsprachigen Raum lange Zeit großer Beliebtheit erfreut. Inzwischen hat sich das Blatt gewendet. Die These von der Dreiteilung der Zeit bei Lukas wird mittlerweile auch in den neueren Einleitungen ins Neue Testament mehr oder minder deutlich zugunsten einer Zweiteilung der Zeit zurückgewiesen, so dass an dieser Stelle von einem neuen Konsens zu sprechen ist³. In dem gegenwärtig vertretenen Modell wird der durch Gesetz und Propheten bestimmten Zeit der Ankündigung die Zeit der Erfüllung gegenübergestellt, die von Michael Wolter u. a. als Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes näherbestimmt wird⁴.

¹ H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen 1993⁷; zur „satansfreien Zeit“ vgl. ebd., 22, u. ö.

² Vgl. bes. W. G. Kümmel, *Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes*, in: G. Braumann (Hg.), *Das Lukasevangelium* (WdF 280), Darmstadt 1974, 398–415; W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften* (BWANT 94), Stuttgart u. a. 1972, 234 ff.; s. ferner die von P. Pokorný/U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, Tübingen 2007, 500, Anm. 594, genannte Literatur.

³ Während P. Pokorný/U. Heckel, *Einleitung*, 500 f., und D. Rusam, *Das Lukasevangelium*, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2013², 185–209, hier 203 f., von einer Zweiteilung der Zeit ausgehen, wendet sich U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2007⁶, 295 f., vorsichtiger gegen eine strikte Trennung zwischen der Zeit Jesu und der Kirche. Für I. Broer, *Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe*, Würzburg 2006, 143 f., stellt sich die gegenwärtige Diskussionslage folgendermaßen dar: Die „Dreiteilung wird heute nicht mehr so stark akzentuiert und statt dessen eher eine Zweiteilung vorgezogen, die die Verbindung zwischen der Zeit Jesu und der der Kirche stärker betont, ohne aber beide einfach ineinander aufgehen zu lassen“.

⁴ Vgl. grundlegend M. Wolter, *Das „Reich Gottes“ bei Lukas*, NTS 41 (1995) 541–563, hier: 541 f. 558 f., sowie ders., *Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte*, in: C. Breitenbach/J. Schröter (Hg.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*, FS

Aus der Neubewertung des lukanischen Zeitverständnisses werden aber kaum Konsequenzen für die bei Conzelmann u. a. mit der Mitte der Zeit verbundene These einer satansfreien Zeit gezogen⁵. Eine der Ausnahmen in der deutschen Exegese stellt M. Wolter dar, der die Annahme einer „satansfreie(n) Zeit“ als „eine(r) Epoche sui generis in der Mitte des ganzen Ablaufes der Heilsgeschichte“ für „(e)her unwahrscheinlich“ hält⁶. Sein Hauptargument, dass nach Lk 10,19 „die Macht des Teufels auch zur Zeit Jesu unter den Menschen präsent ist“⁷, hat unabwiesbares Gewicht, zumal es sich durch weitere Texte untermauern lässt.

Wenn nun die These von der „satansfreien Zeit“ als durch das LkEv selbst widerlegt gelten muss, stellt sich die Frage, wie die Rolle des Widersachers in der im Doppelwerk erzählten Geschichte stattdessen zu bestimmen ist. Dem soll im Folgenden nachgegangen werden. Dazu werden die relevanten Texte aus beiden Teilen des lukanischen Geschichtswerks herangezogen. Dabei wird es insbesondere darum gehen zu klären, wie sich das Satansverständnis des Lukas mit der in der gegenwärtigen Forschung postulierten These verbindet, wonach das Doppelwerk von der einheitlichen Epoche der Verkündigung des Reiches Gottes handelt⁸. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die Beobachtung, dass die Widersacherthematik die gesamte Epoche und damit das ganze Doppelwerk durchzieht, konkret von der Versuchungsgeschichte Lk 4,1–13 bis zur letzten großen Rede des Paulus in Apg 26.

E. Plümacher (AGJU 57), Leiden/Boston, MA 2004, 253–284. S. ferner Rusam, Lukasevangelium, 204.

⁵ I. Broer, Einleitung, und U. Schnelle, Einleitung, übergehen sie. In den Einleitungen von P. Pokorný/U. Heckel, Einleitung, 500, und D. Rusam, Lukasevangelium, 204, wird sie zwar erwähnt, aber nicht problematisiert.

⁶ M. Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 184f. S. ähnlich bereits F. Bivon, Das Evangelium nach Lukas (EKK 3/1–4), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989–2009, hier: 1 196.

⁷ M. Wolter, Lukasevangelium, 185. S. ähnlich J. A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke (AnCB 28/1–2), New York, NY 1981, 860; ferner u. a. J. B. Green, The Gospel of Luke (NIC. NT), Grand Rapids, MI 1997, 753, und R. Schwindt, Das Jesuswort vom Sturz des Satans in Lk 10,18, SNTU 34 (2009) 40–64, hier 47.

⁸ Mit der Monographie von S. Garrett, The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings, Minneapolis, MN 1989, liegt bereits eine Untersuchung zum Thema des Widersachers im lukanischen Doppelwerk vor, die sich partiell mit dem vorliegenden Beitrag berührt. Auch Garrett, ebd., 41 ff., wendet sich gegen Conzelmanns These von der satansfreien Zeit und begründet dies ebd., 37–60, unter Hinweis auf Lk 4,1–13; 11,14–23 und 10,17–20. Sie bearbeitet zudem drei Texte aus der Apg (8,4–24; 13,4–12 und 19,8–20), die sie unter den Gesichtspunkt der „powerlessness of Satan and of magic“ (a. a. O., 60) stellt. Kriterium der Textauswahl der vorliegenden Studie ist demgegenüber die Vorfindlichkeit der Widersacher-Terminologie, so dass von den genannten Acta-Texten hier nur Apg 13 aufgenommen wird. An der Frage nach dem Zusammenhang der Gestalt des Widersachers mit der Verkündigung des Reiches Gottes zeigt sich Garrett aber nicht interessiert.

Innerhalb dieses Rahmens sind drei thematische Blöcke zu unterscheiden, in denen der Widersacher – er heißt bei Lukas *σατανᾶς*, *διάβολος* oder auch *ἔχθρός*⁹ – explizit erwähnt wird. Dabei handelt es sich um die Versuchungsgeschichte am Anfang sowie um die Passionsgeschichte in der Mitte des Doppelwerks. Die übrigen Belege bilden einen weiteren thematischen Block, der inhaltlich durch die Entmachtung des Widersachers zusammengehalten wird¹⁰. Für Lukas ist der Feind im übrigen nur insofern von Interesse, als er zu anderen Personen in Beziehung tritt. Darum wird im Folgenden auch von ihnen die Rede sein.

1. Der Widersacher als Versucher Jesu (Lk 4,1–13)

Wie es die wiederholte Bezugnahme auf die Versuchungsgeschichte Lk 4,1–13 im Doppelwerk zeigt, hat diese Erzählung, obgleich Q-Stoff, grundlegende Bedeutung für das Verständnis des Widersachers bei Lk. Der Widersacher – hier *διάβολος* genannt – tritt in der Erzählung als eigenständige Person in Erscheinung, die aus sich selbst redet und handelt. Sein Hauptkennzeichen ist seine Versucher-tätigkeit (*πειρασμός*)¹¹. Der Satan stellt Jesus 40 Tage lang fortwährend auf die Probe (v2), bevor es zu den drei großen Prüfungen kommt, die der dritte Evangelist im Einzelnen berichtet. Mit den Versuchungen will der Teufel erkunden, ob Jesus der ist, für den er gilt, nämlich der Sohn Gottes, wie er in der Taufe in grundsätzlicher Weise bestimmt wird: als der Geistgesalbte, der das Wohlgefallen seines Vaters hat.

Mit dem Geist zeigt sich bereits hier ein theologisches Grundmotiv, das in der Auseinandersetzung der lukanischen Protagonisten mit dem Widersacher von grundsätzlicher Bedeutung ist¹². Es begegnet wiederholt in den im Weiteren zu erörternden Erzählungen, aber auch in deren unmittelbarem Kontext¹³. Jesus wird nach Lukas nicht nur wie bei den synoptischen Seitenreferenten vom Geist

⁹ Zu *σατανᾶς* vgl. Lk 10,18; 11,18; 13,16; 22,3.31; Apg 5,3; 26,18; zu *διάβολος* vgl. 4,2.3.6.13; 8,12; Apg 10,38; 13,10; zu *ἔχθρός* vgl. Lk 10,19; Apg 13,10.

¹⁰ Die Ausnahme bildet Lk 8,12f.

¹¹ Die Wurzel *πειρα* findet sich in der Versuchungsgeschichte im Mt- und im LkEv je dreimal (Mt 4,1.3.7; Lk 4,2.12f.). Indem Lukas jedoch die Reihe der Versuchungen in der abschließenden Antwort Jesu an den Teufel: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen (*ἐκπειράσεις*)“, kulminieren lässt – sie ist bei Matthäus Teil der zweiten Versuchung –, und er in v13 noch einmal den Teufel mit dem *πειρασμός* identifiziert, legt sich das Motiv der Versuchung als *inclusio* um die Erzählung und wird von Lukas damit besonders betont.

¹² Vgl. J. A. Fitzmyer, *Gospel*, 513: „Thus endowed (sc. mit dem Geist), Jesus now undergoes an experience that sums up an aspect of his whole ministry“. S. auch M. Wolter, *Lukas-evangelium*, 179: „Lukas gibt damit zu verstehen, dass die Intentionalität Jesu dauerhaft vom heiligen Geist bestimmt ist, der – und hinter ihm natürlich Gott – zum eigentlichen Subjekt des Handelns Jesu wird“, sowie J. B. Green, *Gospel*, 191.

¹³ Vgl. auch E. J. Woods, *The ‚Finger of God‘ and Pneumatology in Luke–Acts* (JSNT.S 205), Sheffield 2001, 193–205.215–224.246f.

in die Wüste geführt. Zuvor noch wird er als Träger des heiligen Geistes bestimmt: „Erfüllt (πλήρης) vom heiligen Geist“ kehrt Jesus vom Jordan um (v1). Der auf die Versuchung folgende Zusammenhang knüpft daran an: Jesus kehrt vom Ort seiner Auseinandersetzung mit dem Widersacher „in der Kraft des Geistes nach Galiläa“ zurück (v14). Dort wird er in der Synagoge von Nazareth den für sein gesamtes Wirken programmatischen Schrifttext Jes 61,1 lesen, der die Begabung Jesu mit dem Geist in der Taufe als eine bleibende Auszeichnung deutet: „Der Geist des Herrn ruht auf mir“ (Lk 4,18 // Jes 61,1). In der Kraft des Gottesgeistes widersteht Jesus so nicht nur dem Widersacher in der Versuchung des Anfangs, sondern verkündigt in ihm auch das Evangelium in Wort und Tat (4,18). Dies schließt die Austreibung der Dämonen, die zum Reich Satans gehören (11,18 ff.), ausdrücklich ein (4,31 f.33–37).

Lukas spielt in 4,1 f. unverkennbar auf Dtn 8,2 an¹⁴. Mit diesem intertextuellen Bezug verdeutlicht er die Absicht, die sich von Gott her, der Jesus durch seinen Geist in die Wüste führt, mit den Versuchungen verbindet. Die Stelle lautet: „Und du sollst dich des ganzen Weges erinnern, den dich der Herr, dein Gott, in der Wüste geführt hat, damit er dich peinige und dich versuche (ἐκπειράση) und so erkannt werde, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote hältst oder nicht.“ In diesem Licht zielen die Versuchungen auf die Erprobung des Gehorsams des Gottessohnes gegen Gottes Wort und sein Gebot. Jesus erweist sich darin als der Sohn Gottes, dass er sich dessen Willen, wie er im Dtn formuliert ist, unterstellt, dem Israel sich immer wieder verweigerte¹⁵. Dem göttlichen Willen gemäß generiert sich Jesus nicht als Wundermann, der Stein in Brot verwandelt (Dtn 8,3), um sich so seine Lebensmittel selbst zu verschaffen¹⁶; er wirft sich nicht vor dem Teufel nieder (6,13 LXX [MS A]), um die diesem von Gott übertragene Macht über die gesamte Menschenwelt für sich zu erlangen¹⁷; er testet die Bereitschaft Gottes, seine Engel zu seiner Rettung zu schicken, nicht aus (6,16 LXX). All dies wird Jesus Lukas zufolge auf die eine oder andere Weise zuteil werden, aber eben von Gott her, nicht auf Geheiß des Teufels. Ließe sich Jesus auf die Angebote

¹⁴ Vgl. bes. S. Hultgren, *Narrative Elements in the Double Tradition. A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative* (BZNW 113), Berlin/New York, NY 2002, 115 f. Dtn 8,3 wird sodann in der ersten Versuchung aufgenommen. Zu weiteren Anspielungen auf die Wüstenwanderungstradition vgl. J. B. Green, *Gospel*, 192 f.

¹⁵ Vgl. ebd., 193.

¹⁶ Lukas zitiert im Gegensatz zum MtEv aus Dtn 8,3 nur: οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. Die Fortsetzung: ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ lässt er aus. Lukas betont damit den Gedanken, dass Jesus sich nicht als Wundertäter in eigener Sache betätigt und sich das Brot zum Leben selbst verschafft. Im MtEv geht es demgegenüber um den Gegensatz von Brot und Gotteswort.

¹⁷ Während es in Lk 4,6 heißt: σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ὅ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν heißt es in der Parallele Mt 4,9: ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι. Der Schwerpunkt liegt im MtEv auf dem Bedingungssatz, bei Lukas auf der Macht des Satans: Diese ist universal und ist von Gott verliehene Macht; vgl. S. Garrett, *Demise*, 39.

des Teufels ein, würde er vom Gottessohn zum Teufelssohn, bemisst sich seine Sohnschaft nach Lk 4 doch an der Person, der er Gehorsam erweist.

Der abschließende Vers Lk 4,13 hält das Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen den beiden Kontrahenten fest: „Und nachdem der Teufel jegliche Versuchung beendet hatte, entfernte er sich von ihm bis zu gegebener Zeit.“ Dazu ist Folgendes zu bemerken: Im Horizont zeitgenössischer jüdischer Texte bedeutet die Entfernung des Teufels von Jesus das Eingeständnis seiner Niederlage¹⁸. Dieses traditionsgeschichtliche Argument wird durch Überlegungen von M. Theobald gestützt, demzufolge das wohl authentische¹⁹ Logion Jesu über den Satanssturz (10,18) im Makrotext des dritten Evangeliums seinen Ort im Kontext von Taufe und Versuchung haben könnte²⁰. Da der Teufel in der zweiten Versuchung im Besitz der Macht über alle Königreiche der Erde zu sein scheint, muss seine Entmachtung folglich später angesetzt werden²¹. Geographisch wie theologisch würde es guten Sinn ergeben, den Satanssturz mit der dritten, auf der Zinne des Tempels verorteten Versuchung zu verbinden. Geschlagen, aber keineswegs vernichtet, entfernt sich Satan danach „bis zu gegebener Zeit“ von Jesus. Diese „gegebene Zeit“ fällt mit der Inbesitznahme des Judas durch den Teufel zusammen, der von da an vordergründig das Geschehen in der Passionsgeschichte bestimmt. Das heißt aber nicht, dass v13 die These von der satansfreien Zeit unterstützen würde. Im weiteren Kontext des Evangeliums belegt der Vers nur, dass der Satan nach seiner Niederlage bis zur Passion nicht mehr aus eigener Initiative die Auseinandersetzung mit Jesus sucht²². Bis dahin geht

¹⁸ Vgl. ebd., 41 f., wo Garrett u.a. auf TestJob 27,2–6 verweist, und im Anschluss an sie J. B. Green, *Gospel*, 196, mit Anm. 46; anders M. Wolter, *Lukasevangelium*, 186.

¹⁹ So meist; vgl. aber D. Rusam, *Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10.18)? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium*, NTS 50 (2004) 87–105, hier: 102 f., und R. Schwindt, *Jesuswort, der sich jüngst noch einmal mit dem Problem der Historizität von Lk 10,18 befasst hat*.

²⁰ Vgl. M. Theobald, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, BZ.NF 49 (2005) 174–190, hier: 187. S. auch M. Wolter, *Lukasevangelium*, 385 f., der die Möglichkeit erwägt, dass der Satanssturz seinen „historischen Haftpunkt [...] in dem in 4,1–11 parr. erzählten Geschehen hat“; in der Tendenz ähnlich M. Theobald, *Satan*, 190. Die von diesem für das LkEv vorgenommene Verortung würde zugleich erklären, weshalb Lukas anders als Matthäus die Reihe der Versuchungen Jesu mit der Versuchung auf der Zinne des Tempels schließt.

²¹ S. ähnlich D. Rusam, *Jesus*, 101.

²² Wenn M. Wolter, *Lukasevangelium*, 185, gegen Conzelmanns These von der satansfreien Zeit argumentiert: „Der Teufel kehrt in 22,3 nicht zu Jesus zurück, sondern fährt in Judas und sorgt dafür, dass dieser Jesus an die Hohenpriester und Schriftgelehrten ausliefert. Die sprachlichen Querverbindungen zwischen diesen beiden Texten sind viel zu vage, um das Gewicht einer solchen These tragen zu können“, dann hat er, oberflächlich betrachtet, zwar recht. Als eigenständige Person, die mit Jesus spricht, tritt der Teufel in der Passionsgeschichte an Jesus tatsächlich nicht heran, aber eben, wie Wolter selbst sieht, in der Person des Judas. Wie Gott, so der Bonner Exeget, durch den heiligen Geist handelt (s. o. Anm. 12), so Satan durch Menschen. Das zitierte Argument Wolters vermag die These von der satansfreien Zeit damit nicht wirklich zu entkräften.

die Initiative zur Konfrontation von Jesus aus, der Satan und seinen Truppen im Zuge seiner Verkündigung des Reiches Gottes in den Dämonenaustreibungen Niederlage um Niederlage zufügt²³.

2. Die Entmachtung Satans durch Jesus, die Jünger und die Apostel

Die in diesem Abschnitt zu bearbeitenden Stellen machen den Großteil der Belege im Doppelwerk aus. Ihre Verteilung weist auf kompositorische Absicht. Im LkEv und in der Apg finden sich je vier Zusammenhänge, die von der Konfrontation Jesu und seiner Nachfolger mit dem Widersacher berichten. Im LkEv entfallen drei davon auf Jesus und einer auf seine Jünger (2.1.)²⁴, in der Apg verhält es sich umgekehrt (2.2.). Hinzu kommt die Deutung des Gleichnisses vom vierfachen Ackerfeld in Lk 8,11–15, die mit Apg 13,4–12, der Auseinandersetzung zwischen Paulus und dem jüdischen Magier Bar Jesus-Elymas einerseits und Lk 22,31 f., der Ankündigung der Verleugnung Jesu andererseits, verklammert ist.

2.1. (1) Der erste hier zu erörternde Text ist die zweigliedrige Antwort Jesu auf die Beelzebul-Frage in Lk 11,14–23. Ihm geht auffälligerweise ein Abschnitt voraus, der mit einem Hinweis auf den heiligen Geist schließt. Damit ist unmittelbar vor dem hier interessierenden Text der heilige Geist als die Kraft Gottes, in der Jesus handelt, in Erinnerung gerufen²⁵. Lukas lässt Jesus im Anschluss an die ihm vorausgehende synoptische Tradition²⁶ den Vorwurf, er treibe mit dem Beelzebul, dem Fürsten der Dämonen, die Dämonen aus (v15), zunächst mit einem Bildwort aus der Erfahrungswelt zurückweisen. Jedes Königreich, das in sich gespalten ist, zerfällt. Diese Einsicht überträgt er auf Satan und seine βασιλεία: Wenn Satan in sich gespalten ist, kann seine Herrschaft unmöglich Bestand haben. Darum ist der Vorwurf absurd, dass Jesus mit dem Beelzebul die Dämonen austreibt. Satan ließe dann nämlich zu, dass der Dämonenfürst Beelzebul, durch den er seine Herrschaft ausübt, die Fronten wechselt, um im Dienst Jesu seine Axt an die Basileia Satans anzulegen. Demgegenüber „treibt“ Jesus die

²³ Nach 4,34 begreifen die Dämonen von Anfang an, dass Jesus gekommen ist, um sie zu vernichten (ἀπολέσαι).

²⁴ Neben Lk 4,13 und den beiden unter 2.1. erörterten Stellen Lk 11,14–23 und 13,10–17 gehört die unter 2.2. erörterte Stelle 10,17 ff. hierher.

²⁵ Vgl. die Parallele Mt 7,11, die statt πνεῦμα ἅγιον den Begriff ἀγαθά hat. Dazu s. auch E. J. Woods, Finger, 201.

²⁶ Diese Tradition findet sich im Q-Stoff und teilweise auch bei Markus, doch sei „ein Einfluß der Markuskfassung auf Lukas nur schwer erkennbar“ (W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas [ThHK 3], Berlin 1988, 219).

Dämonen mit dem „Finger Gottes aus“²⁷. Dadurch wird das Reich Gottes zu einer gegenwärtig erfahrbaren Realität, deren Vollendung aber noch aussteht.

Die Antwort Jesu setzt die Existenz zweier sich antagonistisch gegenüberstehender Reiche voraus, der *Basileia Satans* und der *Basileia Gottes*. Ihre Herrschaft üben sie durch ihre jeweiligen Agenten aus, durch Beelzebul und die von ihm befehligten Dämonen auf der einen und Jesus auf der anderen Seite. Mit seinen erfolgreichen Dämonenaustreibungen ist Jesus der Vertreter der überlegenen Macht, der das Reich des Widersachers schwächt und den Machtbereich des Reiches Gottes erweitert.

Den Charakter des Kampfes, in dem die beiden Reiche stehen, verdeutlicht der zweite Teil der Antwort Jesu²⁸ mit Hilfe eines an militärischer Metaphorik reichen, ebenfalls der Erfahrungswelt entnommenen Bildworts (v21 f.): Der bewaffnete Starke (*ισχυρός*), der seinen Hof bewacht, hat seinen Besitz in Sicherheit. Wenn aber ein Stärkerer kommt (*ισχυρότερος*) und ihn besiegt (*νικήση*), nimmt er dessen Rüstung (*πανοπλίαν*) und verteilt sie als Beute (*σκύλα*). Der Starke steht für Satan, der Stärkere für Gott und seinen irdischen Repräsentanten, Jesus. Bei den Dämonenaustreibungen Jesu geht es folglich um den Sieg Gottes über Satan, der in dem Bildwort als endgültig verstanden zu sein scheint²⁹: Von seiner Rüstung entkleidet, ist der Starke zu echtem Widerstand nicht mehr fähig. Das Bildwort fügt sich damit nahtlos in das lukianische Satansverständnis ein.

(2) In der Erzählung von der Heilung der gekrümmten Frau Lk 13,10–17 gilt ihre Krankheit als durch Satan verursacht. Nach dieser Sonderguttradition hält er die Frau 18 Jahre lang gebunden, Jesus befreit sie von dieser Fessel. Dies, so v16, musste am Sabbat geschehen, weil dieser Tag die endzeitliche Erlösung antizipiert³⁰. In dem Hinweis auf den Sabbat ist wiederum die Endgültigkeit des Sieges Gottes über Satan ins Auge gefasst.

²⁷ *Ἐκβάλλω* ist in der LXX militärisch konnotiert und wird von der Vertreibung der Feinde Gottes gebraucht; vgl. J. B. Green, *Gospel*, 457. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Ausdrucks „Finger Gottes“ vgl. u. a. P. van der Horst, „The Finger of God“. *Miscellaneous Notes on Luke 11:20 and its Umwelt*, in: ders., *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction* (CBET 8), Leuven 1998², 171–183, und E. J. Woods, *Finger*, 61–100.

²⁸ Hier handelt es sich um Q-Stoff.

²⁹ Vgl. M. Wolter, *Lukasevangelium*, 420; anders J. B. Green, *Gospel*, 458. Was das Subjekt des Sieges anbelangt, Gott oder Jesus, so deutet M. Theobald, *Satan*, 189 f., Mk 3,27 par Q 11,20 im Anschluss an B. Kollmann als Seitenstück zu Lk 10,18: „Danach würde Jesus sich – Q 11,20 entsprechend [...] – ganz als Handlanger Gottes verstehen, als Vollstrecker seiner umwälzenden himmlischen Entscheidungen auf Erden“. Beide Autoren diskutieren die Stelle zwar im Blick auf den historischen Jesus, Lukas hat sich diese Position zu eigen gemacht, wie es auch die folgenden Darlegungen belegen.

³⁰ Wenn M. Wolter, *Lukasevangelium*, 484, diese Deutung mit dem Argument zurückweist, dass „die Vorstellung vom Sabbat als dem Tag der Erlösung [...] erst in späten rabbinischen Texten belegt“ sei, so hat dieses Argument nur bedingtes Gewicht. Im NT findet sich eine Reihe von Vorstellungen, die im Raum des antiken Judentums erstmals in der rabbinischen Literatur belegt sind, aber mit großer Wahrscheinlichkeit in die vorrabbinische Zeit verweisen. In jüngerer Zeit werden daher vermehrt neutestamentliche Traditionen zur Datierung rabbinischer

(3) Wie die Petrusrede an Kornelius in Apg 10 zeigt, ist die Deutung der Heilung der gekrümmten Frau als Loslösung von den Fesseln Satans für das lukanische Jesusbild konstitutiv. In Apg 10,38 fasst Petrus das Wirken des irdischen Jesus folgendermaßen zusammen: „ihn hat Gott mit heiligem Geist und Kraft gesalbt; er zog umher und tat Gutes und heilte alle, die vom Teufel tyrannisiert wurden, denn Gott war mit ihm.“ In dieser auf Lukas zurückgehenden Aussage ist der Geist die Voraussetzung dafür, dass Jesus Gutes tut und d. h. vor allem anderen, dass er die vom Teufel Bedrängten heilt. Das Motiv des Widerstands Jesu gegen den Teufel im Geist, das sich in Lk 4,1 und Apg 10,38 findet, legt sich damit als Klammer um die gesamten Aussagen zum Thema „Jesus und der Widersacher“ und unterstreicht so das Gewicht des Gedankens für das lukanische Denken.

2.2. Nicht nur Jesus, auch die Jünger und Apostel sind Teil der Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Widersacher.

(1) Außerhalb der Passionsgeschichte zeigt sich dies im LkEv v. a. in den Erzählungen über die Aussendung der 12 Apostel in Kap. 9,1–6 und der 72 Jünger in Kap. 10,1–20. Hier wie dort werden die Jünger ausgesandt, das Reich Gottes zu verkündigen, Dämonen auszutreiben und Krankheiten zu heilen. Im Zusammenhang unserer Fragestellung ist Lk 10 wegen der expliziten Nennung Satans von besonderem Interesse. Im unmittelbaren Kontext der Erzählung wird der heilige Geist wiederum ausdrücklich erwähnt (v21).

In 10,17 berichten die Zurückgekehrten Jesus, dass sich die Dämonen ihnen in seinem Namen unterwerfen. Wie Jesus selbst so gehen damit auch die Jünger siegreich aus der Auseinandersetzung mit dem Widersacher hervor. Im ersten Teil seiner Antwort ordnet Jesus ihren Sieg in das umfassendere Geschehen der eschatologischen Entmachtung Satans ein (v18f.).³¹ Jesus sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Sein Sturz aus der Höhe, der seine Niederlage im kosmischen Streit zwischen Satan und Gott symbolisiert, ist von keinem anderen als Gott selbst bewirkt. Jesus schaut den Sturz des Widersachers nur und deutet ihn. Er ist für ihn das Zeichen des endzeitlichen Sieges Gottes über den Satan, der im Himmel bereits vollzogen ist, auf der Erde aber noch auf sich warten lässt. In diese irdisch auszufeuchtende Auseinandersetzung³² stellt Jesus die Jünger

Aussagen herangezogen; vgl. dazu G. Holtz, *Rabbinische Literatur und Neues Testament. Alte Schwierigkeiten und Neue Möglichkeiten*, ZNW 100 (2009) 173–198, hier: 183–186.

³¹ Vgl. dazu u. a. W. Wiefel, *Evangelium*, 200, M. Theobald, *Satan*, 189, und M. Wolter, *Lukas-evangelium*, 385. Zum Satanssturz als Zeichen der Endzeit vgl. das von T. Söding, „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ...“ (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basilea-Verkündigung Jesu, in: A. Lange u. a. (Hg.), *Die Dämonen. Demons*, Tübingen 2003, 519–549, hier: 537, Anm. 97, aufgeführte religionsgeschichtliche Material. – Zu Lk 10,18 betreffende historische Fragen s. o. zu 1.

³² Ebd., 538, verneint Söding dies für Jesus mit dem Argument, dass „ein einziger Befehl sie (sc. die Dämonen) ausfahren lässt – so sehr sie sich auch wehren mögen“. Aber bereits die Tat-

hinein³³, indem er ihnen die Vollmacht „über jegliche Macht des Feindes“ (v19), Satans also, gibt. Deshalb vermochten die Jünger, sich die Dämonen im Namen Jesu zu unterwerfen. Die ihnen verliehene Vollmacht schließt ihre Unantastbarkeit durch Satan ein, der sie, vorläufig jedenfalls, in keiner Weise zu schädigen vermag³⁴.

Obgleich in einer anderen Bildsprache, wird das Verhältnis von Gott und Satan in diesem Abschnitt damit im Grundsatz ähnlich wie in Lk 11 bestimmt. Neu ist hier die Rolle der Jünger. Wie nach Lk 11 Satan durch Beelzebul und die von ihm befehligten Dämonen seine Macht ausübt, so wird Jesus in Lk 10 als der oberste Repräsentant Gottes gezeichnet, der die Jünger an seiner Vollmacht über den Widersacher partizipieren lässt.

Im weiteren Kontext des LkEv stellt der Zusammenhang zugleich eine Gegen-erzählung zu Lk 4 dar, wo der Teufel Jesus seine ihm von Gott verliehene *ἐξουσία* über alle Königreiche der Erde zeigt. Um ihm diese Schau zu ermöglichen, wird Jesus vom Teufel entrückt (4,5). Der Satanssturz vom Himmel stellt in diesem Horizont eine Gegenvision dar. Im Makrotext ist Lk 10 aber auch deshalb ein Gegenbild zur zweiten Versuchung, weil der Abschnitt redaktionell an der Stelle der Erzählung eingeführt wird, an der der von Jesus begonnene Kampf gegen den Widersacher und dessen Machtentfaltung ihren Höhepunkt erreichen. Er wird nicht mehr allein von Jesus geführt, sondern weitet sich über die 12 Apostel bis auf die 72 Jünger aus. In ihren Dämonenaustreibungen manifestiert sich die *βασιλεία* Gottes und kontrastiert damit die einstige Macht Satans. Wenn Lukas betont, dass Jesus den Jüngern mit der Vollmacht, das Reich Gottes zu verkündigen, zugleich die „Vollmacht über jegliche Macht des Feindes“ übergeben habe, dann weist er damit zudem auf ihr Wirken in der Apg voraus³⁵.

sache, dass sie sich wehren, deutet auf einen Kampf hin. Vgl. auch Lk 4,33 ff. und bes. 9,40, wo vorausgesetzt ist, dass Exorzismen keineswegs immer gelingen. S. auch D. Rusam, Jesus, 102.

³³ Das für Jesu Schauen (*ἐθεώρουν* v.18) gebrauchte Tempus ist das Imperfekt, dessen Funktion es ist, „die vergangene Handlung in ihrem Verlauf“ vor Augen zu stellen (BDR § 327,1). Hierbei ist an ein visionäres Schauen in der Vergangenheit zu denken. Das Perfekt *δέδωκα* ist im Verhältnis zum „Schauen“ nachzeitig; so mit M. Wolter, Lukasevangelium, 386, der a. a. O., 385, eine Übersicht über die derzeit diskutierten Deutungen der Stelle gibt. A. a. O., 386, verweist er für seine Deutung zum einen auf die erklärende und folgernde Funktion von *ἰδοῦ* (v19), zum anderen auf die Parallele TestXII.Levi 18,12, wo die Entmachtung des Widersachers der Übergabe der Vollmacht (*καὶ δώσει ἐξουσίαν*) an die Kinder vorausgeht, auf die bösen Geister zu treten. Im weiteren Kontext des LkEv wird diese Deutung durch die Rolle Satans in der Passionsgeschichte nicht in Frage gestellt (so S. Garrett, Demise, 51), da sein dort beschriebenes Wirken das des Entmachteten ist, das sich streng innerhalb der ihm von Gott eingeräumten – begrenzten – Macht vollzieht; dazu s. u.

³⁴ In die Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan sind im Sinne des Lukas auch die 12 Apostel einbezogen, denen Jesus nach 9,1 *δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν* gibt; vgl. dazu die Formulierung Lk 10,19: *δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν[...]* ἐπὶ πᾶσαν τὴν *δύναμιν τοῦ ἔχθροῦ*.

³⁵ R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, Minneapolis, MN 1990, 2 Bde, hier: 1 235, sieht in der Beschreibung der Mission der Apostel in der

(2) Die erste für die Apg zu erörternde Stelle, in der der Widersacher erwähnt wird, ist die Erzählung über Ananias und Saphira in Apg 5,1–11. Auf Seiten der Apostel tritt Petrus dem Satan entgegen. Obgleich Ananias mit Wissen seiner Frau einen Teil des Verkaufserlöses seines Grundbesitzes einbehält (5,2), gibt er vor, dem Usus der Gemeinde entsprechend zu handeln (4,34f.), wie es in exemplarischer Weise an Barnabas verdeutlicht wird, der seinen Besitz verkauft und den gesamten Erlös den Aposteln zu Füßen legt. Petrus durchschaut die beiden kraft des ihm innewohnenden Geistes³⁶ und stellt Ananias mit folgender Frage zur Rede: „Warum (διὰ τῆ) hat der Satan dein Herz erfüllt, so dass du den heiligen Geist belogen und einen Teil des Kaufpreises unterschlagen hast?“³⁷ Das Wirken Satans zeigt sich hier in der Lüge. Indem Ananias Petrus und die ebenfalls vom Geist erfüllte Gemeinde hintergeht³⁸, belügt er zugleich den heiligen Geist (v3) und damit Gott selbst (v4). Das Vergehen des Paares steigernd, lautet im zweiten Teil der Erzählung die an Saphira gerichtete Frage: „Warum seid ihr übereingekommen, den Geist des Herrn zu versuchen (πειράσαι)?“ Satan bewirkt Lukas zufolge so nicht nur die Lüge, sondern zeigt sich in seinen Repräsentanten zugleich als Versucher und damit als Widersacher des heiligen Geistes.

In der Charakterisierung ihres Handelns als Versuchung dürfte zugleich ein wesentlicher Grund dafür liegen, dass das Paar der Tod als göttliche Strafe erteilt. Die beiden übertreten das in Lk 4,12 zitierte Gebot Dtn 6,16: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen“, das im Dtn um den Nachsatz: „wie ihr (ihn) versucht habt in der Versuchung (ἐξεπειράσασθε ἐν τῷ Πειρασμῷ)“, erweitert ist. Von einer zu erwartenden Strafe Gottes bei Zuwiderhandlung ist hier aber genauso wenig die Rede wie in Ex 17,2.7, auf welche Stelle Dtn 6,16 ausweislich des Nachsatzes zurückverweist. Anders verhält es sich in Ps 95,8–11, wo auf die Ex-Stelle Bezug genommen wird. Die Versuchung Gottes durch die Väter in der Wüste ruft nach dieser Stelle den Zorn Gottes hervor, der ihn schwören lässt, das

Apg eine Fortsetzung des „work of the seventy-two; for there are points of similarity between Luke 10:1–24 and descriptions of the mission in Acts“; s. auch S. Garrett, Demise, 50. Zu diesen Gemeinsamkeiten zählt R. C. Tannehill, Unity, 1 236, u. a. den Angriff des Paulus „on Satans’s power“ und verweist dazu auf Apg 26,18 (dazu s. u. 2.2.[4]) sowie auf die Auseinandersetzung zwischen Paulus und Bar Jesus-Elymas in Apg 13 (dazu s. u. 2.2.[3]).

³⁶ In den Anfangskapiteln der Apg wird der Geist in besonderer Weise mit Petrus verbunden; vgl. 2,1–21, bes. v14, sowie 4,8, wo Petrus als *πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου* beschrieben wird; s. ferner 4,31.

³⁷ Die quellenkritisch argumentierenden Ausleger gehen in aller Regel davon aus, dass v3 Teil der von Lukas übernommenen Quelle ist; v4 wird der Redaktion zugewiesen; vgl. u. a. H. Conzelmann, Mitte, 45, J. Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981, 92, und A. Weiser, Die Apostelgeschichte (ÖTK 5/1.2), Gütersloh/Würzburg 1981/85, 1 143 (s. aber G. Schneider, Die Apostelgeschichte [HThK V/1.2], Freiburg u. a. 1980/82, 1 370). Damit wäre der Satan auch hier Teil der von Lk übernommenen Tradition, die dieser sich zu eigen gemacht hätte.

³⁸ Vgl. Apg 4,31; s. auch R. C. Tannehill, Unity, 2 78, der für Apg 5,1–11 von der Gemeinde als „Spirit-filled“ spricht, und E. Schnabel, Acts, Grand Rapids, MI 2012, 283.

Volk nicht zur Ruhe kommen und ins Land Kanaan ziehen zu lassen. Ohne dass ausdrücklich auf den Zorn Gottes verwiesen würde, findet sich die Motivverbindung von Versuchung und göttlicher Weigerung, das Volk das Land betreten zu lassen, auch in Num 14,22f. Auch Ps 78,17–22 zeigt unter Anspielung auf andere Erzählungen aus der Wüstenwanderungstradition die Motivverbindung von Versuchung und Zorn. Da sich Lukas als mit der in Ex (und Num) erzählten und inneralttestamentlich rezipierten Geschichte wohlvertraut erweist³⁹, ist für ihn die Kenntnis des Zusammenhangs, dass die Versuchung Gottes seinen in ein Strafhandeln mündenden Zorn zur Folge hat, als bekannt vorauszusetzen⁴⁰. Neu gegenüber den berührten Texten aus dem Alten Testament ist die Verbindung mit dem Satan, die durch Lk 4 vorbereitet ist.

Wenn in der Literatur der plötzliche Tod des Ehepaars in Rationalisierung des Textes wiederholt auf einen Herzanfall von Ananias (und Saphira?) zurückgeführt wird⁴¹, dann wird verkannt, dass Apg 5 Teil der Auseinandersetzung zwischen Gott und dem satanischen Versucher ist, die das lukianische Doppelwerk durchzieht⁴². Anders als in den zuvor erörterten Texten werden Ananias und Saphira aber nicht vom Satan befreit und gerettet, sondern erfahren wie Bar Jesus-Elymas in Apg 13 die Strafmacht Gottes⁴³. Ihren Grund hat diese Verschiebung gegenüber dem LkEv in der Unterschiedlichkeit der Form, in der sich der Widersacher in den beiden Teilen des Doppelwerks manifestiert. Die

³⁹ Vgl. dazu K. Schiffner, Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukianischen Werk als Schriftlektüre (BWANT 172), Stuttgart 2008, und G. Holtz, Zur christologischen Relevanz des Furchtmotivs im Lukasevangelium, *Biblica* 90 (2009) 484–505, hier: 498–504.

⁴⁰ Dies gilt umso mehr, wenn es sich bei der von Nestle-Aland als Parallele zu Apg 15,10 ausgewiesenen Stelle Ex 17,2 tatsächlich um eine Anspielung auf den Ex-Text handeln sollte. Vgl. ferner die von Nestle-Aland aufgeführten Anspielungen in Lk und Apg auf Num 14 und Ps 78.

⁴¹ Vgl. I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (TNTC 5), Grand Rapids, MI 1980, 112, B. Witherington, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI/Cambridge, 1998, 216.218, und E. Schnabel, *Acts*, 285. – Die von den genannten Autoren vertretene Interpretation ist nur eine von mehreren Deutungslinien der Perikope; vgl. dazu den Forschungsbericht von B. Repschinski, Warum mussten Hananias und Saphira sterben?, *PzB* 18 (2009) 49–61, hier: 51–54, dessen eigene Deutung (vgl. bes. ebd., 61) sowie J. A. Harrill, *Divine Judgement against Ananias and Sapphira* (Acts 5:1–11): A Stock Scene of Perjury and Death, *JBL* 130 (2011) 351–369, hier 366–369, der als weitere Deutung die im Titel seines Beitrags anklingende Deutung ins Spiel gebracht hat. Der Vorteil der oben vorgeschlagenen Deutung besteht darin, dass sie in Apg 5,1–11 selbst erkennbar verankert ist.

⁴² S. auch L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles* (Sacra Pagina Series 5), Collegeville, MN 1992, 224, der Apg 5,1–11; 8,18–24 und 13,1–12 als Erzählungen über den Konflikt zwischen dem „kingdom of God and the counterkingdom of Satan“ versteht.

⁴³ Dass die Ursache des Todes der beiden im Sinne des Lukas bei Gott zu suchen ist, geht unzweideutig aus der Reaktion der Anwesenden auf ihren Tod hervor: Es kommt große Furcht (*φόβος μέγας*) über die ganze Gemeinde (v11; s. ähnlich v5). Der *φόβος*, der Gattungsmerkmal der Wundergeschichten ist, ist bei Lukas ein untrügliches Kennzeichen dafür, dass diejenigen, die er erfasst, das Geschehen als Machttat Gottes interpretieren. Apg 5,1–11 dürfte somit den Strafwundern zuzuordnen sein; vgl. aber die Diskussion bei B. Witherington, *Acts*, 218f.

von den Dämonen Besessenen sind ausschließlich Opfer der Gesellen Satans, während Ananias, darin Judas vergleichbar, Opfer und Täter in einem ist: Satan hat „sein Herz“ erfüllt (v3), aber Ananias hat „diese Sache“ eben auch – aktiv – in sein „Herz gelegt“ (v4) und ist darum schuldig geworden. Im Sinne des Lukas ist der Tod der beiden aber nicht nur Strafe, sondern bedeutet zugleich die Wiederherstellung der Integrität der geisterfüllten Gemeinde⁴⁴, die aufgrund des versucherischen Wirkens von Ananias und Saphira gefährdet war.

In der Literatur wird immer wieder auf die Parallelen zwischen Judas und Ananias hingewiesen, die in der Tat nicht zu übersehen sind. Von beiden ergreift der Satan Besitz; beide gelten Lukas dennoch als schuldig. Bei beiden wirkt der Satan die Gier nach Geld. Hier wie dort spielt Landbesitz hinein. Beide sterben eines irregulären Todes und werden ohne die üblichen Trauerriten begraben⁴⁵. Gleichwohl ist ein zentraler Unterschied nicht zu übersehen. Der Verrat Jesu durch Judas entspricht dem Willen Gottes und ermöglicht erst die Durchsetzung seines Heilsplans. Demgegenüber stellt das Verhalten von Ananias und Saphira für Lukas ein großes Rätsel dar, wie die drei Warum-Fragen in Apg 5,1–11 besonders deutlich zeigen⁴⁶. Es gefährdet die endzeitliche Gemeinde, die Teil der göttlichen Heilsabsicht ist, droht also das zunichte zu machen, was durch das Leiden Jesu geschehen sollte.

Für Lukas geht die Bekämpfung des Widersachers damit auch in nachösterlicher Zeit weiter, auch wenn sie sich in partiell neuer Gestalt vollzieht. Der Ort, an dem sie nach der Apg zuerst stattfindet, ist die Gemeinde. In den weiteren noch zu besprechenden Texten aus der Apg ist es die Mission.

(3) Der erste dieser Texte ist Apg 13,4–12, der von der Zypern-Mission von Paulus und Barnabas handelt⁴⁷. Diese vollzieht sich auf Geheiß des heiligen Geistes, der den beiden Verkündigern den Weg nach Zypern weist, wo sie das „Wort Gottes“ an Juden und Heiden „verkündigen“. In lukanischer Diktion handelt es sich bei der Phrase *κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (v5) um eine Parallele zu der in der Apg verschiedentlich verwendeten Rede von der Verkündigung des Reiches Gottes⁴⁸.

⁴⁴ Vgl. u. a. J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 95, und B. Repschinski, *Hananiah*, 56.

⁴⁵ Vgl. B. Witherington, *Acts*, 217.

⁴⁶ Vgl. v3 f.9, ausgedrückt durch *διὰ τί* in v3 und *τί ὅτι* in v4.9; vgl. dazu Bauer-Aland, s. v. *τίς* 1b.ε; J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 94, spricht zu Recht von der „Rätselhaftigkeit des Vergehens“ von Ananias und Saphira. Dann dürfte es sich bei den drei Warum-Fragen gegen Roloff aber keineswegs um „rhetorische(r) Fragen“ handeln.

⁴⁷ Inwiefern Lukas hier auf Tradition zurückgreift, ist strittig; vgl. die Diskussion bei G. Schneider, *Apostelgeschichte*, 2 119.

⁴⁸ Vgl. M. Wolter, *Reich*, 552 mit Anm. 43. Lukas parallelisiert in der Apg die Rede von der Verkündigung des Reiches Gottes wiederholt mit anderen Wendungen, die die Verkündigung umschreiben. Vgl. Apg 8,4 f.12 (*εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον // ἐκήρυσσεν [...] τὸν Χριστὸν // εὐαγγελιζόμενον περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*); 19,8.10 (*πειθῶν [τὰ] περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ // ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου*); 20,21.25 (*διαμαρτυρούμενος ... τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν // κηρύσσω τὴν βασιλείαν*); 28,23.31 (*διαμαρτυρούμενος*

In Paphos lässt der römische Prokonsul Sergius Paulus, der das Wort Gottes zu hören wünscht (*ἐπεζήτησεν ἀκούσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*), die beiden Verkündiger rufen (v7). Sein Berater aber, der jüdische Magier und Pseudoprophet Bar Jesus-Elymas⁴⁹, widersetzt sich ihnen und versucht, den Prokonsul vom Glauben abzubringen (*ζητῶν διαστρέφαι τὸν ἀνθύπατον ἀπὸ τῆς πίστεως* v8). Vor diesem Hintergrund kommt es zum Konflikt zwischen Paulus und Elymas, und d.h. zwischen dem vom heiligen Geist erfüllten (v9) Verkündiger des Wortes Gottes und dem vom Widersacher in Beschlag genommenen Magier und Pseudopropheeten, der von Paulus als „Sohn des Teufels“ (*υἱὲ διαβόλου*) beschimpft wird (v10).

Intratextuell weist die Perikope auf eine Reihe von Stellen im LkEv zurück⁵⁰. Bislang weitgehend unbeachtet geblieben⁵¹ und in unserem Zusammenhang besonders instruktiv ist der Bezug auf die Deutung des Gleichnisses vom vierfachen Ackerfeld, in der sich die urchristliche Missionserfahrung widerspiegelt⁵². Die bei der Aussaat auf den Weg fallenden Samen, die zertreten und von den Vögeln aufgefressen werden, werden auf die Hörer (*ἀκούσαντες*) des Wortes Gottes gedeutet. „Dann“ aber, so weiter, „kommt der Teufel (*ὁ διάβολος*) und nimmt das Wort (*τὸν λόγον*) aus ihrem Herzen, damit sie nicht glauben (*μὴ πιστεύσαντες*) und gerettet werden“ (Lk 8,12). Neben dem Sachverhalt selbst finden sich vier der in v12 verwendeten Begriffe – Hören, Wort Gottes, Teufel⁵³ und Glauben – auch in Apg 13,7–10. Die Erzählung dürfte im Sinne des Lukas damit als *die* exemplarische Illustration der Gleichnisdeutung zu verstehen sein, der darum grundsätzliche Bedeutung für das Verständnis des Wirkens des Widersachers in der Zeit der Mission zukommt. Untermauert wird dies durch die Ergänzung des Begriffs *διάβολος* um den des *ἐχθρός* in Apg 13,10, die auf den bereits erörterten

τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ // κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ). Vor diesem Hintergrund ist von einer konsequenten Kerygmatisierung der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in der Apg zu sprechen. Wie jedoch M. Wolter, Reich, 551, herausstellt, gilt dies bereits für das LkEv, so dass „die durch Lukas vorgenommene *Kerygmatisierung* der Gottesherrschaft sich ‚wie ein roter Faden‘ durch das gesamte Doppelwerk zieht“. Inhaltlich unterscheidet sich die kerygmatisierte Reich Gottes-Verkündigung in beiden Teilen gleichwohl. Sie charakterisiert im LkEv „in komprehensiver Weise Sendung und Verkündigung Jesu (4.43; 8.1; 9.11) bzw. der Jünger (9.2, 60)“ und umfasst die verbale Verkündigung wie auch die Zeichen. Demgegenüber ist ihr Gegenstand in der Apg Jesus Christus o.ä. (vgl. den aufgeführten Befund aus der Apg). Zeichen werden in diesem Zusammenhang nur in Apg 8,4–7.12f. erwähnt; der Text kommt damit in besonderer Nähe zum Befund im LkEv zu stehen.

⁴⁹ B. Witherington, Acts, 396, zufolge überträgt sich die pejorative Bedeutung von „Pseudoprophet“ auf *μαγύς*. Magier und Propheten, auch jüdischer Provenienz, waren im Umfeld antiker Herrscher o.ä. tätig; vgl. ebd., 398f. Dem Befund von Apg 13 Rechnung tragend, bestimmt E. Schnabel, Acts, 557, den *μαγύς* als „a person skilled in the use of incantations with the goal of influencing or controlling transcendent powers to overcome public or private problems“.

⁵⁰ Zu den in der Literatur erwähnten Stellen vgl. Apg 13,12 mit Lk 4,32 (Verwunderung über die als Wunder explizierte Lehre); Apg 13,10 mit Lk 3,4f./Jes 40,3 (gerader Weg); Apg 13,11 mit Lk 4,13 (*ἄχρι καιροῦ*); Apg 13,10 mit Lk 10,18f. (Parallelisierung von *σατανᾶς* und *ἐχθρός*).

⁵¹ Eine gewisse Ausnahme bildet E. J. Woods, Finger, 222.

⁵² Vgl. W. Wiefel, Evangelium, 161.

⁵³ Bei Markus heißt es stattdessen *σατανᾶς*.

Text Lk 10,18f. zurückverweist. Im Horizont von Lk 8 gelesen, verkörpert Bar Jesus-Elymas somit den Widersacher, der dem Wort Gottes, und d.h. in der Apg zugleich der Reich Gottes-Verkündigung, den Weg abschneidet und vom Glauben abwendig macht. Wie in anderen Texten auch agiert der Satan in Apg 13 aber nicht selbständig, sondern bedient sich eines Menschen.

Die weiteren Charakterisierungen des Magiers unterstreichen seinen diabolischen Charakter: Er ist voller Falsch (δόλου) und Tücke (ράδιουργίας)⁵⁴ und erweist sich als „Feind aller Gerechtigkeit“, d.h. als Feind der „rechte(n) Frömmigkeit, die in der Annahme des Glaubens besteht“⁵⁵, und hört nicht auf, die „geraden Wege des Herrn (τὰς ὁδοὺς [τοῦ] κυρίου τὰς εὐθείας) zu verkehren“ (v10). Intratextuell wird er damit zum Widerpart des Täufers, dessen Berufung es mit Jes 40,3 ist, „den Weg des Herrn (zu) bereite(n) und gerade (zu) mache(n) seine Pfade (εὐθείας ποιεῖτε τὰς τριβούρας αὐτοῦ)“ (Lk 3,4)⁵⁶. Weil er sich der geistgeleiteten Ausbreitung des Wortes Gottes entgegenstellt, fällt auch er dem Strafhandeln Gottes anheim. Er wird deshalb wie einst Paulus mit vorübergehender (ἄχρι καιροῦ) Blindheit bestraft (Apg 9,8f. // 13,12). Er verfällt damit auch physisch der Finsternis, der er metaphysisch bereits zugehört. So fügt sich auch dieser Text in die umfassende Konfrontation zwischen dem auch in den Aposteln wirksamen Gottesgeist und dem Teufel ein, die mit Lk 4 beginnt.

Eine Reihe von Motiven in Apg 13,4–12 begegnet auch in Apg 8,4–24, der Erzählung von der Mission des Philippus in Samarien, die in der Auseinandersetzung zwischen Petrus und dem Magier Simon kulminiert, ohne dass dieser jedoch direkt mit dem Widersacher in Verbindung gebracht würde. Die Übereinstimmungen betreffen zum einen die Verkündigungsterminologie⁵⁷, zum anderen die Beschreibung Simons, der zunächst freilich ähnlich wie die übrige Bevölkerung zum Glauben kommt und sich taufen lässt (8,12f).

Die Beschreibung Simons weist motivische Übereinstimmungen mit der von Bar Jesus-Elymas auf. Beide werden als μαγός bezeichnet und der Ungerechtigkeit bezichtigt⁵⁸, auch werden beide als Feinde der Geradlinigkeit⁵⁹ bestimmt. Während dieser Vorwurf in Apg 13 sich jedoch auf den Versuch von Bar Jesus-Elymas bezieht, den Prokonsul vom Glauben abzubringen, bezieht er sich in Apg 8 auf das Ansinnen Simons, den heiligen Geist käuf-

⁵⁴ Diese Eigenschaften sind es im übrigen, die Paulus in 2 Kor 4 in demselben Zusammenhang von sich weist, in dem er auch den Unglauben auf die Verfinsterung der Gedanken durch den Gott dieses Aons zurückführt, der mit Satan identisch ist (4,4; vgl. C. Wolff, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther [ThHK 8], Berlin 1989, 85: Paulus wandelt nicht in Tücke und Verschlagenheit [ἐν πανουργίᾳ] und verfälscht nicht das Wort Gottes [μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ v2]; s. ferner 2 Kor 11,13ff.).

⁵⁵ K. Kertelge, Art. δικαιοσύνη, EWNT² 1 (1992) 784–796, hier: 795. E. Schnabel, Acts, 559 Anm. 24, erwägt im Anschluss an C. K. Barrett eine ethische Deutung, hält es aber auch nicht für ausgeschlossen, „that Paul (followed by Luke) thinks of God’s righteousness revealed in the death and resurrection of Jesus as the central content of God’s word [...]“.

⁵⁶ Dazu s. bes. R. C. Tannehill, Unity, 2 163.

⁵⁷ Dazu s. o. Anm. 48.

⁵⁸ Vgl. 8,23: σύνδεσμον ἀδικίας mit 13,10: ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης.

⁵⁹ Vgl. 8,21: ἡ γὰρ καρδιά σου οὐκ ἔστιν εὐθεία ἔναντι τοῦ θεοῦ mit 13,10: διαστρέφων τὰς ὁδοὺς [τοῦ] κυρίου τὰς εὐθείας.

lich zu erwerben. Verbindungslinien zeigen sich aber auch zu zwei weiteren Texten der Apg, die den Widersacher explizit erwähnen. Das Motiv des Geldes, dessen Simon sich bedienen möchte, verbindet die Stelle mit Apg 5,1–11. Schließlich scheint ein Zusammenhang zwischen 8,21 und 26,18 intendiert: Simon wird in 8,21 „der Anteil (κλήρος) an dieser Sache“, nämlich am „Wort (des Evangeliums) und der von ihm geschaffenen Heilssphäre der Gemeinde“, abgesprochen⁶⁰. In Apg 26,18 wird die der Macht des Satans entgegengesetzte Sphäre Gottes mit der Sündenvergebung und dem „Anteil (κλήρον) unter den Heiligsten“ identifiziert.

Obwohl Simon Magus im Makrotext der Apg mit Gestalten und Sachverhalten verbunden wird, die der Sphäre des Widersachers zugehören, identifiziert Lukas jenen auffälligerweise nicht mit diesen. Mehrere Gründe scheinen durch. Simon kommt zum Glauben und lässt sich taufen (v13) und begehrt später den heiligen Geist. In diesem Sinne reagiert er dem Ziel der Verkündigung des Evangeliums in der Apg gemäß, auch wenn er es missversteht. Dieses Missverstehen hat zur Folge, dass Lukas ihn im Horizont des Satanischen zeichnet. Er setzt ihn aber zugleich davon ab, indem ihm trotz seiner Verwerfung (v20) die Möglichkeit zur Umkehr eingeräumt wird (v22) und er anders als Ananias und Saphira sowie Bar Jesus-Elymas offenbar nicht der Strafmacht Gottes anheimfällt (v24).

(4) Schließlich ist die für die Gesamtargumentation entscheidende Stelle Apg 26,17f. zu erörtern, mit der die Reihe der Erwähnungen des Widersachers im Doppelwerk zu Ende kommt⁶¹. Mit diesem Vers endet der dritte und letzte Rückblick des Paulus auf seine Berufung durch den Auferstandenen, der den Zweck der Sendung des Apostels folgendermaßen bestimmt: „Ich sende (ἀποστέλλω) dich, ihre (sc. der Völker) Augen zu öffnen, so dass sie sich wenden von der Finsternis zum Licht (τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκοτόους εἰς φῶς) und von der Macht Satans zu Gott (τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν)“. Wie vielfach bemerkt, greift Lukas im ersten Versteil auf die Licht-Finsternis-Metaphorik von Jes 42 zurück. Diesen Gegensatz deutet er sodann als Gegensatz von Satansmacht und Gott⁶². Damit wird die gesamte missionarische Tätigkeit des Paulus unter Juden und Heiden als Teil der Auseinandersetzung zwischen Gott und Satan interpretiert⁶³. Kompositorisch wird dies dadurch untermauert, dass Lukas seine Darstellung der öffentlichen Verkündigungstätigkeit des Paulus mit der Bar Jesus-Elymas-

⁶⁰ J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 136.

⁶¹ B. Roberts *Gaventa, Acts*, Nashville, TN 2003, 338, betont die überragende Bedeutung von Apg 26, wenn sie das Kapitel als „a second dramatic climax in Acts“ bestimmt (neben Apg 10,1–11,18). Die Rede verknüpfe „a number of elements that have appeared in Paul’s earlier defense speeches“, sie stelle diese Elemente „in the context of Paul’s entire witness and, indeed, in the still larger context of the story as a whole“.

⁶² Lukas interpretiert den ethisch gedeuteten Gegensatz von Jes 42,16 somit kosmisch; vgl. E. Schnabel, *Acts*, 1011. J. A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles* (AncB 31), New York, NY 1998, 760, weist darauf hin, dass es sich bei der Metapher um ein „dualistic symbol“ handelt.

⁶³ Vgl. auch S. Garrett, *Demise*, 84, und B. Witherington, *Acts*, 745. J. Roloff, *Apostelgeschichte*, 353, und R. C. Tannehill, *Unity*, 2 324, übergehen diesen Versteil. E. Schnabel, *Acts*, 1011 mit Anm. 87, verbindet Apg 26,18 mit zahlreichen Beispielen aus dem Wirken Jesu und der Apostel, die von der „defeat of Satan and the power of his forces as God’s rule (or kingdom) is proclaimed“ handeln; s. ähnlich L. T. Johnson, *Acts*, 437.

Perikope beginnt. Der lukanischen Jesus-Darstellung entsprechend umschließt die Auseinandersetzung mit dem Widersacher den gesamten Paulus-Teil⁶⁴. Auf diese Weise wird – in der Literatur häufig übersehen – die Bedeutung dieser Konfrontation für das Verständnis der Wirksamkeit des Paulus der Apg unterstrichen.

Mit der Aussage v18 wird alles, was sich außerhalb der Herrschaft Gottes im Auferstandenen bewegt, dem Bereich Satans zugeordnet. Das schließt vom Kontext her Heiden *und* Juden ein (v17). Beide werden durch die Verkündigung des Reiches Gottes der Macht, die Satan nach Lk 4 über die gesamte Menschheit verliehen war⁶⁵, nach und nach entrissen, so dass sich sein Machtbereich allmählich verengt.

Paulus ist der irdische Mund des Auferstandenen, der das Licht an Juden und Heiden verkündigt (26,23). Zugleich aber ist dieser selbst das Licht (26,13) und qualifiziert als solches den Machtbereich Gottes im Gegensatz zur Finsternis als der Sphäre Satans. Beide Metaphern, Licht und Finsternis, bilden eine von Lk 1 bis Apg 26 reichende, Jesus und Paulus umspannende *inclusio*. Jesus wird im Benedictus mit dem „Aufgang (der Sonne) aus der Höhe“ identifiziert, der denen „leuchtet, die in (der) Finsternis (ἐν σκότει) und im Schatten des Todes sitzen“ (1,78f.), und von Simeon zum Licht zur Erleuchtung der Heiden bestimmt (Lk 2,32). Diese für die Schau des Lichtes zu öffnen ist die Berufung des Paulus. Damit verbindet sich für Lukas aber zugleich der Kampf gegen den Widersacher und die Sphäre der Finsternis. Diese Auseinandersetzung begleitet die Reich Gottes-Verkündigung von ihren Anfängen im LkEv bis ans Ende der Apg⁶⁶,

⁶⁴ Für das LkEv ist zum einen an die Versuchungsgeschichte (4,1–13), zum anderen an die Passionsgeschichte (22,1–53) zu denken. Die Parallelen zwischen Lk und Apg reichen aber weiter. R. C. Tannehill, *Unity*, 2 162, weist darauf hin, dass die erste Episode, die Lukas von der missionarischen Tätigkeit des Paulus berichtet, eine Wundererzählung ist, die mit der Aussage *ἐκπλησσομένου ἐπὶ τῇ διδασχῇ τοῦ κυρίου* schließt (Apg 13,12). Eine entsprechende Wendung (*καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδασχῇ αὐτοῦ* [Lk 4,32]) geht der ersten im LkEv berichteten Wundererzählung voraus, bei der es sich – was Tannehill nicht erwähnt – um eine Dämonenaustreibung handelt, d. h. ebenfalls um eine Auseinandersetzung mit den Mächten Satans. Zur Parallelisierung von Jesus und Paulus im Doppelwerk vgl. W. Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte* (EHS.T 49), Bern/Frankfurt a. M. 1975; s. ebd., 101f., zu Apg 13,1–12 und Lk 3,21–4,13. In diesen beiden Zusammenhängen wird die Auseinandersetzung zwischen Jesus bzw. Paulus und dem Satan zudem in der Kraft des heiligen Geistes geführt. L. T. Johnson, *Acts*, 226, verweist mit Apg 4,23–5,11 auf einen dritten Zusammenhang, in dem auf die Gabe des heiligen Geistes direkt eine Konfrontation mit dem Teufel folgt; Träger des Geistes ist hier Petrus.

⁶⁵ Vgl. J. B. Green, *Gospel*, 194: „[...] we discover that the world of humanity is actually ruled by the devil. Luke elsewhere gives us no reason to doubt that the world of both Jews and Gentiles is characterized by the darkness of satanic rule“ (so unter Hinweis auf Lk 1,78f.); s. ferner S. Garrett, *Demise*, 40.

⁶⁶ Ohne dass in Apg 26 das Reich Gottes als Gegenstand der Verkündigung des Paulus genannt würde, ist der Gedanke auch hier nicht fern; vgl. Apg 20,21.25 (dazu s. o. Anm. 48), wo der Verkündigung der Umkehr zu Gott die der *Basileia* parallelisiert wird: *τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν* (v21) entspricht in Apg 26,18 die Wendung *ἐπιστρέψαι [...] ἐπὶ τὸν θεόν*.

und d.h. von Jesus über die Jünger und Apostel, insbesondere Petrus, bis hin zu Paulus.

Die Gestalt, in der sich der Widersacher zeigt, unterscheidet sich vor und nach Ostern freilich fundamental. Sind es im LkEv die Dämonen, die von Menschen Besitz ergreifen und Besessenheit wirken, so manifestiert er sich in der Apg vor allem anderen in den Feinden des Glaubens an Jesus Christus bzw. – allgemeiner – im Raum der Welt außerhalb der *ἐκκλησία*. Wie Apg 5 zeigt, ist aber auch die Gemeinde den Gefährdungen des Widersachers ausgesetzt⁶⁷.

3. Die Entfesselung der Macht des Widersachers (Lk 22,1–53)

Ging es in den bislang erörterten Texten um den Widerstand gegen den Widersacher und seine Bekämpfung im Horizont des Reiches Gottes, so geht es in der Passionsgeschichte um die Machtentfaltung Satans. Hierbei handelt es sich um ein Spezifikum der lukanischen Theologie. Dies gilt auch für die auffallend zahlreichen expliziten und impliziten Hinweise auf das Reich Gottes, das in Lk 22–23 der Macht Satans antithetisch gegenübergestellt ist.

Diese Tendenz spiegelt sich bereits in der Wortstatistik wider: Der Begriff Satan, der im Mk- und MtEv in diesem Kontext ganz fehlt, findet sich im LkEv zweimal, bei dem zum Wortfeld des Widersachers gehörigen Begriff *σκοτός* ist das Verhältnis zwei zu eins, bei *πειράζω* drei zu eins⁶⁸. Entsprechendes gilt für den Begriff der *βασιλεία* (*τοῦ θεοῦ*); hier stehen zwei Belegen bei Markus sechs bei Lukas gegenüber⁶⁹. Hinzu kommen verschiedene Zusammenhänge, die auf den Satan und seine Sache sowie auf das Reich Gottes anspielen oder es narrativ entfalten⁷⁰.

In besonderer Dichte findet sich die aufgezeigte Begrifflichkeit in dem Abschnitt Lk 22,1–53, der darum im Folgenden ins Zentrum gestellt wird. Sie reicht von der Notiz, dass der Satan in Judas gefahren ist (v3), bis zur Verhaftung Jesu (v47–53). Dieser erste Teil der Passionsgeschichte schließt mit der Wendung *ἡ ἐξουσία τοῦ σκοτούς*, in der sich die verschiedenen Episoden dieses Teils brennpunktartig verdichten. Das Voranstehende zusammenfassend, fungiert sie zugleich als Überschrift, die für den zweiten Teil die Leserichtung vorgibt. Die hier geschilderten Ereignisse sollen damit als Entfaltung der satanischen Macht der Finsternis verstanden werden.

⁶⁷ S. ferner Apg 20,29, wo der Begriff des Satans allerdings nicht fällt, sondern von „reißenden Wölfen“ die Rede ist; s. auch Lk 10,3. L. T. Johnson, Acts, 437, verweist ferner auf Apg 8,11.20–23; 19,13–16.

⁶⁸ Zu *σκοτός* vgl. Lk 22,53; 23,44 mit Mk 15,33, zu *πειράζω* usw. Lk 22,28.40.46 mit Mk 14,38.

⁶⁹ Vgl. Mk 14,25; 15,43 mit Lk 22,16.18.29.30; 23,42.51; hinzu kommt der synonyme Begriff des Paradieses in Lk 23,43. Im MtEv findet sich mit Mt 26,29 nur ein Beleg.

⁷⁰ Dazu s. u. 3.(5).

Dass Lukas bei dem Begriff der Finsternis v. a. an die Macht des Widersachers denkt, legt sich zum einen aufgrund von Apg 26,18 nahe⁷¹, zum anderen sprechen Überlegungen zum Aufbau der Passionsgeschichte dafür. In Lk 22,47–53 kommt der mit 22,3 beginnende Zusammenhang zum Ziel. Der Text berichtet, wie Judas, nachdem der Satan in ihn gefahren ist, seinen Plan, Jesus an die Hohenpriester und Hauptleute (στρατηγοίς; v4) auszuliefern, realisiert: Er liefert Jesus aus (v47 f.), nach v52 kommen Hohepriester, Hauptleute des Tempels und Älteste auf Jesus zu. Des Weiteren ist zu berücksichtigen, dass sich, beginnend mit Lk 22,54, die Rolle Jesu ändert. Wird er bis einschließlich Lk 22,53 als der souverän Handelnde gezeichnet, der sich den Mächten der Finsternis entgegenstellt, so wird er nun zum Spielball der Mächtigen (22,54.63–23,49), die die in 22,2 formulierte Tötungsabsicht in die Tat umsetzen. Aufgrund dieser kompositorischen Überlegungen ist für die Wendung ἡ ἐξουσία τοῦ σκοτους eine enge, allein auf die Verhaftung Jesu durch die Hohenpriester, Ältesten und Soldaten bezogene Deutung wenig wahrscheinlich.

(1) Die erste hier relevante Stelle aus Lk 22,1–53 ist v3. Lukas stellt hier lapidar fest, der Satan sei in Judas gefahren. Eine Begründung dafür gibt er nicht. Eine solche scheint dann allerdings im Rahmen der Verratsankündigung in dem Ausdruck κατὰ τὸ ὀρισμένον durch: „wie es bestimmt ist“ (v22). Lukas gebraucht ὀρίζειν mit „Bezug auf Gottes vorgängige Festlegung des Geschichtsablaufs“⁷². Judas erscheint damit als von Gott selbst der Macht des Widersachers preisgegeben, um die ihm innerhalb der Heilsgeschichte zuge dachte Rolle zu übernehmen. Als Werkzeug Satans ist er aber zugleich Werkzeug Gottes. Die Macht Satans in der Passionsgeschichte ist Teil des von Gott vorab festgelegten Geschichtsablaufs. Sie ist darum abgeleitete Macht, die von Gott definiert und also begrenzt ist. Darum vermag sie die Herrschaft Gottes in keiner Weise in Frage zu stellen.

(2) Der zweite Zusammenhang, auf den hier einzugehen ist, ist Lk 22,28–30. An die Jünger gewandt, sagt Jesus: „Ihr aber seid es, die bei mir geblieben seid in meinen Versuchungen (ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου). Und ich bestimme für euch, wie mein Vater für mich bestimmt hat, (die) Königsherrschaft (βασιλείαν), dass ihr esst und trinkt an meinem Tisch in meiner Königsherrschaft (βασιλείᾳ) und ihr auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werdet“. Eine in der exegetischen Literatur viel diskutierte Frage gilt dem Verständnis des Begriffs πειρασμός. Er wird in aller Regel entweder exklusiv auf die Bedrängnisse und Verfolgungen Jesu während seiner öffentlichen Wirksamkeit gedeutet⁷³ oder auf

⁷¹ S. ähnlich J. B. Green, *Gospel*, 785, und R. E. Brown, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York, NY 1994, 1 293.

⁷² M. Wolter, *Lukasevangelium*, 709, unter Hinweis auf Apg 2,23. S. ähnlich u. a. J. A. Fitzmyer, *Gospel*, 1410.

⁷³ Vgl. u. a. R. C. Tannehill, *Unity*, 1 268 f., und M. Wolter, *Lukasevangelium*, 713.

die Jesus und die Jünger in der Passion erwartenden Prüfungen⁷⁴. Beides greift zu kurz, da die mit ihm verbundene Form *διαμεμενηκότες* ein resultativ zu verstehendes Partizip Perfekt ist. Der Begriff ist folglich auf beides zu beziehen, die vergangenen und die unmittelbar bevorstehenden Versuchungen, die Jesus und die Jünger gleichermaßen erwarten⁷⁵. Da Lukas den Begriff *πειρασμός* wiederholt in engem Zusammenhang mit dem Widersacher verwendet, dürfte er auch hier keineswegs neutral verstanden sein, die Prüfungen, die Jesus und die Jünger erwarten, vielmehr auf den Satan bzw. die Macht der Finsternis zurückzuführen sein.

In v29f. erfolgt die Zusage der *βασιλεία* an die Jünger, die als Lohn für ihr Ausarren in den Versuchungen Jesu zu deuten ist. Manche sehen hierin die Übergabe der Herrschaft an die Jünger zum Ausdruck gebracht, die auf ihre Rolle in der Apg vorausweise⁷⁶. Ein Zweites ist hervorzuheben. Lukas konfrontiert den Leiden der Gegenwart, in denen sich die Mächte der Finsternis austoben, die zukünftige *Basileia*. Funktion dieser Gegenüberstellung ist es, die Begrenztheit dieser Mächte in Erinnerung zu rufen. Die Verbindung von satansbedingten Versuchungen und Leiden einerseits und der zukünftigen *βασιλεία* andererseits findet sich in der lukanischen Passionsgeschichte explizit an zwei weiteren Stellen.

Erstmals zeigt sie sich im Kontext der Einsetzung des Abendmahls, wo Jesus dem Passamahl, das er mit den Jüngern vor seinem Leiden isst (*πρὸ τοῦ με παθεῖν*; v15), das Passa im Reich Gottes gegenüberstellt (v16). Das Passa vor dem Leiden

⁷⁴ Vgl. u. a. H. Conzelmann, *Mitte*, 74, W. Wiefel, *Evangelium*, 372, und W. Weren, *The Lord's Supper. An Inquiry into the Coherence in Lk 22,14–38*, in: H. J. Auf der Maur u. a. (Hg.), *Fides sacramenti, sacramentum fidei*. FS P. Smulders, Assen 1981, 9–26, hier 19. W. Dietrich, *Petrusbild*, 126ff., bezieht die Prüfungen exklusiv auf Lk 22,31f. Conzelmanns These von der satansfreien Zeit ist eng mit den Versuchungen verbunden. „Jetzt“, d. h. „nachdem der Satan wieder anwesend ist“ (22,3), „herrschen die *πειρασμοί*. Bisher waren sie fern“ (H. Conzelmann, *Mitte*, 73). Gegen diese exklusive Deutung der *πειρασμοί* auf die Versuchungen der Passion spricht, dass *πειρασμός* bzw. *πειράζω* an zwei Stellen des Mittelteils des LkEv neben dem Widersacher erwähnt wird; vgl. Lk 8,11ff.; 11,15f.; s. ferner 11,4. Besonders instruktiv ist 11,16. Die Stelle weist nach einhelligem Konsens auf 11,29 voraus. Im weiteren Kontext weist die Zeichensuche aber auf 4,4 zurück, wo Satan Jesus ebenfalls zu einem Zeichen bewegen will. So sind die satanisch bedingten *πειρασμοί* nicht nur auf der Ebene der Lehre Jesu präsent (vgl. neben 8,11ff. die Vaterunserbitte 11,4), sondern auch auf der Handlungsebene: Jesus wird von Teilen der Menge versucht und antwortet darauf (11,16.29).

⁷⁵ So auch J. A. Fitzmyer, *Gospel*, 1418, der zudem darauf hinweist, dass die Jünger Jesus in der lukanischen Passionsgeschichte nicht verlassen; vgl. Lk 23,49. Gegen Fitzmyer bildet auch Petrus davon keine Ausnahme, der Jesus als einziger in den Hof des Hohenpriesters folgt und sich „mitten unter“ diejenigen setzt, die Jesus festnehmen und in 22,53 der *ἐξουσία τοῦ σκότους* zugewiesen werden. Petrus setzt sich den *πειρασμοί* Jesu intensiver aus als jeder andere Jünger und scheitert für kurze Zeit an ihnen; vgl. 22,62.

⁷⁶ Bei eigener Akzentuierung auch R. C. Tannehill, *Unity*, 1 269f., der v29–30a auf die Rolle der Apostel in der Kirche deutet, v30b dagegen eschatologisch versteht; s. auch J. B. Green, *Gospel*, 770, der darauf hinweist, dass der „transfer of leadership“ zu den typischen Funktionen der Abschiedsreden gehört, sowie D. H. Wenkel, *When the Apostles Became Kings: Ruling and Judging the Twelve Tribes of Israel in the Book of Acts*, BTB 42 (2012) 119–128.

ist zugleich das Mahl, bei dem „die Hand dessen, der mich ausliefert, mit mir am Tisch“ zugegen ist und am Mahl teilnimmt (v21), d. h. Judas, in den der Satan gefahren ist. So stehen sich hier das Passa in der Präsenz des Widersachers und das Passa im Reich Gottes gegenüber. Ein Zusammenhang mit Lk 22,28–30 scheint intendiert: Das Reich Gottes wird jeweils durch den Hinweis auf das zukünftige Essen und Trinken derer, die jetzt von Satan bedrängt werden, spezifiziert⁷⁷.

Die zweite Stelle findet sich in der Kreuzigungsszene. Den versucherischen Fragen der Führer des Volkes, der Soldaten und eines der Mitgekreuzigten, die an die Fragen des Teufels in Lk 4 erinnern⁷⁸, stellt der zweite Mitgekreuzigte die Gewissheit entgegen, Jesus werde in seine Basileia eingehen (v42). Dieser reagiert mit der Zusage, der Mitgekreuzigte werde noch heute bei ihm im Paradies sein (v43). Diesem doppelten Hinweis auf das Reich Gottes folgt als Kontrapunkt der Bericht über die dreistündige Sonnenfinsternis (σκότος v44 f.), während derer Jesus verstirbt. Dieses kosmische Ereignis stellt sich zu der Stunde ein, zu der die Macht der Finsternis mit dem Tod Jesu an ihr Ziel kommt. Die kosmische Verfinsternis kommentiert m.a.W. die sich im Tod Jesu vollendende metaphysische Finsternis.

Indem Lukas auch in der Passionsgeschichte Satan und Basileia nebeneinanderstellt, knüpft er partiell an die im zweiten Hauptteil besprochenen Texte aus dem LkEv an⁷⁹. Während die Basileia in den Dämonenaustreibungen jedoch zu einer erfahrbaren Realität wird, hat sie hier v.a. interpretierende Funktion. Mittels der Basileia verdeutlicht Lukas, dass die Macht des Widersachers, die in der Passion Jesu ihre zerstörerische Kraft entfaltet, durch die überlegene Macht Gottes begrenzt ist, sie m.a.W. nur eine Etappe im Ablauf der Geschichte ist, die in der eschatologischen Basileia kulminiert.

(3) Dass Satans Macht eine nur abgeleitete Macht ist, zeigt auch Lk 22,31 f., wenn der dritte Evangelist den Satan als Bittsteller vor Gott treten lässt: „Simon, Simon, siehe, der Satan hat sich auserbeten, dass er euch wie Weizen im Sieb schüttele. Ich aber habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht aufhöre. Und du, wenn du schließlich umkehrst (ἐπιστρέψας), stärke deine Brüder.“ Ähnlich wie in Ijob 1–2 ist es auch hier die Absicht Satans, von Gott einen umfassenden

⁷⁷ Vgl. v16.18 mit v30 und dazu Weren, Supper, 19 f.

⁷⁸ Vgl. die εὐ Struktur (23,35.37; s. ferner v39); dieser Zusammenhang wird u. a. von J. A. Fitzmyer, *Gospel*, 1502, und M. Wolter, *Lukasevangelium*, 758, hergestellt.

⁷⁹ Explizit geschieht dies in Lk 11,17–20; implizit ist die Basileia in den Heilungen und Dämonenaustreibungen präsent (vgl. 10,17 ff.; 13,10–17; Apg 10,38), die nach Lk 4,40–43; 10,9; 11,20 zur Reich Gottes-Verkündigung Jesu gehören. Auf diese Nebeneinanderstellung verweist für Lk 22,28 ff. auch W. Weren, Supper, 19, der den Sachverhalt jedoch auf die Verbindung von Königtum und Martyrium deutet. Dazu bezieht er sich ebenfalls auf Lk 23,24 f. sowie auf 19,38. Die genannte Verbindung findet sich in diesen Stellen zwar, eine Anspielung auf den Widersacher aber nur in v42 f. – Neben den drei erörterten Texten sind ferner die beiden eng aufeinander bezogenen Abschnitte Lk 22,35–38.47–53 zu berücksichtigen, wo zwar der Begriff σκότος fällt (v53), die βασιλεία-Thematik aber nur narrativ entfaltet wird, ohne dass der Begriff explizit verwendet würde; dazu s. u. 3.(5).

Freibrief zu erhalten, um die Treue der Jünger auf die Probe zu stellen. Aufgrund der Fürbitte Jesu zieht Gott dem Widersacher aber eine Grenze: den Glauben des Petrus. Er darf ihn erschüttern, aber nicht vernichten. Wie die Verleugnung zeigt, besteht Petrus die Probe nicht. Seine Treue zu Jesus wird brüchig⁸⁰. Im weiteren Kontext des lukanischen Doppelwerkes scheint hier eine Anspielung auf die zweite der in der Deutung des Gleichnisses vom vierfachen Ackerfeld verhandelten Gruppe vorzuliegen⁸¹. Petrus ist wie die „auf dem fels(igen Boden), die das Wort hören und freudig aufnehmen. Doch sie haben keine Wurzeln. Sie glauben eine Zeitlang, fallen in der Zeit der Versuchung aber ab“ (Lk 8,13). Dank der Fürbitte Jesu aber hört der Glaube des Petrus nicht ganz auf: Er wird Jesu Wort gemäß umkehren (*ἐπιστρέψας*) und damit als erster den Weg einschlagen, den später Paulus beschreiten und den er durch seine Verkündigung nach Apg 26,18 Juden und Heiden eröffnen wird: die Umkehr (*ἐπιστρέψαι*) von der Finsternis zum Licht, von der *ἐξουσία* Satans zu Gott.

(4) Die Gethsemane-Perikope Lk 22,39–46 setzt die Aussage Lk 22,28 narrativ um, die Jünger würden in den Versuchungen Jesu bei ihm ausharren⁸². Denn der in Gethsemane Versuchte ist in erster Linie Jesus⁸³. Er allein hält sich an seine den Jüngern geltende Aufforderung zu beten, um nicht in Versuchung zu fallen, und deutet damit an, dass er im Begriff steht, eben dies zu tun. Die Jünger dagegen nutzen die ihnen eröffnete Möglichkeit nicht, sich, am Vorbild Jesu orientierend, gegen die bevorstehende Versuchung zu stemmen.

Wie es verschiedene intratextuelle Bezüge zu Lk 4 belegen, will Lukas den *πειρασμός*, den Jesus in Gethsemane zu bestehen hat, als Ringen mit dem Widersacher verstanden wissen⁸⁴. Wie gesehen, erweist sich Jesus nach Lk 4 gerade

⁸⁰ Die *πίστις* ist im Sinne der Treue zu Jesus zu verstehen; vgl. J. A. Fitzmyer, *Gospel*, 1425 („fidelity, loyalty“). – Der Wechsel von der 2. pers. pl. (Jünger) zur 2. pers. sg. (Petrus) ist mit der spezifischen Rolle zu erklären, die Petrus für die Zukunft zugewiesen bekommt. Alle Jünger, einschließlich Petrus, werden von Satan versucht und in ihrer Treue zu Jesus erschüttert (*δύας* v31). Petrus aber erhält einen besonderen Auftrag: Er soll nach seiner Umkehr – nach dem Wiedererwachen seines Glaubens – die Jünger stärken.

⁸¹ Vgl. W. Dietrich, *Petrusbild*, 129: „Es läßt sich [...] sagen, daß Lukas in 8,12f. jene Möglichkeit der ‚Jünger‘-Bedrohung zeichnet, die in der Passionsgeschichte mit der Ansga 22,31 aktuell wird“.

⁸² S.o. zu 3.(2). Im Rahmen der Passionsgeschichte wird die Aussage v28 nur hier narrativ eingeholt, weil nur hier die beiden folgenden Voraussetzungen gleichzeitig erfüllt sind: (1) der Tatbestand eines *πειρασμός* Jesu und (2) die Anwesenheit der Jünger.

⁸³ Die Jünger sind hier noch nicht selbst versucht. Sie sollen sich auf die ihnen bevorstehenden Versuchungen durch das Gebet vorbereiten. Der *πειρασμός* der Jünger setzt in der Verhaftungsszene ein, in der sie sich der Zeit für die Finsternis gemäß verhalten, wenn sie zu den Waffen greifen; s. ähnlich R. C. Tannehill, *Unity*, 1 271.273, und R. E. Brown, *Death*, 1 280.

⁸⁴ M. Wolter, *Lukasevangelium*, 721, deutet die Stelle auf die Erprobung der Jünger durch Gott, ohne dabei Satan am Werk zu sehen. Dies ist aus zwei Gründen wenig wahrscheinlich. Zum einen ist der Widersacher im ersten Teil der Passionsgeschichte überaus präsent (v3.31.53), zum anderen führt Wolter selbst die Versuchung zur Preisgabe der Treue zu Jesus im Kontext von v31f. auf den Satan zurück. Vgl. dagegen D. Senior, *The Passion Narrative According to Matthew. A Redactional Study* (BETHL 39), Leuven 1975, 172, sowie J. B. Green, *Gospel*, 778:

darin als Sohn Gottes, dass er den Verlockungen Satans den Gehorsam gegen die Gebote Gottes entgegengesetzt. Um nichts anderes geht es in Lk 22,42, wo Jesus sich im Vollzug seines Gebets dem Willen Gottes unterwirft⁸⁵. Anders als in Lk 4 verbindet sich mit seiner Annahme des göttlichen Willens in Lk 22 aber ein intensives Ringen. Der *πειρασμός* scheint für Jesus darin zu bestehen, dass er seinem eigenen, vom Willen des Vaters abweichenden Willen folgen und den ihm bestimmten Zornesbecher verwerfen könnte⁸⁶. Indem er schließlich sein Wollen dem Willen Gottes unterwirft, bewährt er sein in Lk 4 formuliertes Bekenntnis zur Alleinherrschaft Gottes, dem er ausschließlich dient. Um jedoch den Willen des Vaters annehmen zu können, bedarf der Sohn nach dem textkritisch strittigen v43 des Eingreifens des Engels vom Himmel und damit letztendlich Gottes selbst, der ihn gegen die Einflüsterungen des Widersachers dazu stärkt, den Becher anzunehmen⁸⁷. In ironischer Bezugnahme auf Lk 4,10f. dürfte der Stärkeengel zugleich als Anspielung auf die Engel Gottes zu verstehen sein, von denen Satan behauptet hatte, sie stünden bereit, um Jesus bei seinem Sprung vom Tempel zu bewahren. Was Jesus damals abwies, wird ihm nun von Gott gesandt: ein Engel, der ihn dazu stärkt, der Versuchung durch den eigenen Willen zu widerstehen und den Gehorsam des Sohnes zu bewahren, und ihn auf diese Weise bewahrt⁸⁸.

(5) Schließlich ist auf die beiden die Gethsemaneperikope rahmenden, eng aufeinander bezogenen Abschnitte ausführlicher einzugehen. Es handelt sich zum einen um die Zeitansage Lk 22,35–38, zum anderen um die Verhaftung Jesu Lk 22,47–53.

Grundlegend für diesen Text ist die Unterscheidung zwischen einst und jetzt. Was Jesus hier über die Vergangenheit zu sagen hat, weist auf Lk 9 und 10 zurück⁸⁹. Das „Einst“ ist die Zeit, als Jesus den Satan vom Himmel fallen sah und den 72 Jüngern die *ἐξουσία* über die Macht des Feindes gab. Es war die Zeit, als ihnen nichts auch nur den geringsten Schaden zuzufügen vermochte (10,18f.).

Der Ausdruck *πειρασμός* „may mask the diabolic grounds of the trial here in view, but this is underscored both by the use of the term elsewhere in Luke and by the already plentiful evidence within the passion account of satanic machinations (vv3, 28, 31)“.

⁸⁵ S. auch J. B. Green, *Gospel*, 779, der im Gebet Jesu ebenfalls „reverberations of Jesus’ testing in the wilderness (4,1–13)“ hört, „where the nature of Jesus’ obedience was at stake“, sowie F. Bovon, *Evangelium*, 4 306.

⁸⁶ Lukas akzentuiert die Willensthematik stärker als Mk 14,36. So ersetzt er in v42b das Verbum *θέλω* durch das Nomen *θέλημα*, in v42a *πάντα δυνατά σοι* durch *εἰ βούλει*.

⁸⁷ Ähnlich W. Wiefel, *Evangelium*, 379, und J. B. Green, *Gospel*, 779f.

⁸⁸ Auch R. E. Brown, *Death*, 1 186, stellt eine Verbindung zwischen Lk 22,43 und Lk 4 her. Aufgrund der Erwähnung des Engels in 22,43 folgert er implizit, dass die Stelle die lukanische Variante zu Mk 1,13; Mt 4,11 (par Lk 4,2 [ohne Engelsbezug]) ist. Zudem sieht er in 22,43 eine Anspielung auf Dtn 32,43 LXX, so dass Dtn hier wie bereits im Kontext der ersten Versuchung Jesu durch den Satan (Lk 4,4.8.12//Dtn 8,3; 6,13.16) aufgegriffen werde.

⁸⁹ J. A. Fitzmyer, *Gospel*, 1429f., weist darauf hin, dass hier neben Lk 10,4 auch Lk 9,3 ins Auge zu fassen sei.

Es war die Zeit, als die Zeichen des Reiches Gottes unübersehbar waren. Darum hatte Jesus sie wie Lämmer unter die Wölfe gesandt und ihnen aufgetragen, weder Geldbeutel noch Sack noch Schuhe mitzunehmen (10,3 f.). Um ihnen die Dramatik der Veränderung zwischen einst und jetzt zu verdeutlichen, erinnert er die trotz Verrats- und Verleugnungsankündigung bleibend unverständigen Jünger an diese Vergangenheit: „Als (ἔτε) ich euch ohne Geldbeutel und Sack und Schuhe ausgesandt habe, habt ihr da an irgendetwas Mangel gelitten?“ (22,35)⁹⁰. Und sie geben ihm recht: Es hat ihnen tatsächlich an nichts gefehlt, als sie fortgingen, das Reich Gottes in Wort und Tat zu verkündigen. Davon aber unterscheidet sich die Gegenwart radikal: Jetzt (ἀλλὰ νῦν; v36), da der Satan losgelassen ist, taugen die Anweisungen, die für die Reich Gottes-Verkündigung galten, nicht mehr: Geldbeutel und Sack, ja sogar der eigene Mantel sind gegebenenfalls für den Erwerb von Schwertern daranzugeben⁹¹. Nicht, dass sie einzusetzen wären. In ihnen verdichtet sich aber der Charakter der Stunde, die es in dem von Gott festgelegten Ablauf der Geschichte geschlagen hat: Es ist die Stunde der Entfaltung der Macht der Finsternis. Lukas verdeutlicht dies mit Jes 53,12. An Jesus muss (δεῖ) das Schriftwort erfüllt werden: „Und er wurde unter die Gottlosen (μετὰ ἀνόμων) gerechnet“ (Lk 22,37)⁹².

An wen bei den ἀνομοι zu denken ist, ist strittig. Erwogen werden die Apostel, die durch den Besitz der Schwerter zu Gesetzlosen werden (22,36)⁹³, die beiden Mitgekreuzigten (23,32)⁹⁴ sowie die Räuber, denen Jesus sich von den Hohenpriestern, Soldaten und Ältesten zugerechnet weiß (22,52)⁹⁵. Ausschließen lässt sich keine dieser Deutungen. Sicher ist jedoch, dass zwei dieser Gruppen in die Verhaftungssperikope (22,47–53) verweisen. Beide Gruppen, die Jünger und diejenigen, die Jesus zum Räuber machen, führen Schwerter mit sich, die von Lk 22,35 f. her als Instrumente bestimmt sind, die für die Reich Gottes-Verkündigung der Jünger nach dem Satanssturz ganz und gar überflüssig waren, „jetzt aber“, da Satan entfesselt ist, unentbehrlich sind: für die Hohenpriester und Konsorten, um Jesus, den von ihnen zum Gesetzlosen Gemachten, zu verhaften, für die Jünger, um dreinzuschlagen. Jesus aber macht inmitten der Stunde, da sich mit dem Verrat des Judas die Macht der Finsternis rings um ihn entfaltet, das Reich Gottes in der Gestalt präsent, in der er es während seines Auftretens in Galiläa verkündigt hat: Er heilt den Knecht des Hohenpriesters, dem einer der

⁹⁰ V35a nimmt auf 10,4 Bezug, v35b auf 10,19; s. auch R. C. Tannehill, *Unity*, 1 236.

⁹¹ So im Anschluss an M. Wolter, *Lukasevangelium*, 718.

⁹² Die Argumentation mit dem, was von Gott her geschehen muss, findet sich in der Passionsgeschichte nur bezogen auf Jesus und seinen Verräter, Judas. So sehr sie ihre Rolle im Ablauf der Geschichte trennt, so sehr verbindet sie die Bestimmung ihres Weges durch Gott.

⁹³ Vgl. P.S. Minear, *A Note on Luke xxii 37*, *NT 7* (1964/65) 128–134, hier: 132 f., W. Weren, *Supper*, 22, sowie R. C. Tannehill, *Unity*, 1 264 ff.

⁹⁴ So meist.

⁹⁵ M. Wolter, *Lukasevangelium*, 719; auch J. B. Green, *Gospel*, 776, scheint an diese Gruppen zu denken.

Apostel das Ohr mit dem Schwert abgeschlagen hat⁹⁶ und bewährt so die von ihm verkündigte Feindesliebe (6,27 f.).

So gehört zu den Charakteristika des ersten Teils der 1k Passionsgeschichte nicht nur der von Gott entfesselte Widersacher. Von ihm will Lk offenbar nicht reden, ohne zugleich von der ihm überlegenen Gegenmacht, dem Reich Gottes, zu sprechen. Dieses ist in Lk 22 in dreifacher Gestalt präsent: sichtbar und – zumindest für die Jünger, die Jesus in Galiläa begleitet haben, und für die Adressatinnen und Adressaten, die seinen Weg lesend mitgegangen sind – unzweideutig in der Heilung des Knechtes; sodann in der Erinnerung an das „Einst“ seiner Verkündigung und v. a. schließlich in seiner Antizipation als zukünftiges Reich.

4. Zusammenfassung

Die vorgetragenen Überlegungen untermauern die von M. Wolter geäußerte Skepsis gegenüber der Annahme einer „satansfreien Zeit“. Demgegenüber sind innerhalb der im lukanischen Doppelwerk erzählten Geschichte mit Blick auf den Widersacher zwei Hauptphasen zu unterscheiden, die auf vielfältige Weise miteinander verwoben sind, die Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu und der Wirksamkeit seiner Nachfolger einerseits sowie die der Passion andererseits.

Die Zeit der Passion ist die Zeit der Entfesselung der Macht Satans, deren Umfang und Reichweite jedoch im Horizont des Reiches Gottes begrenzt sind. Gott macht den Widersacher hier zu seinem Werkzeug, damit das geschehen kann, was seinem Ratschluss gemäß geschehen muss: dass Jesus leidet und am dritten Tag von den Toten aufersteht und so die Verkündigung an die Völker ergehen kann, d. h. konkret: die Verkündigung der Umkehr zur Vergebung der Sünden an alle Völker im Namen Jesu (Lk 24,46 f.). In der Apg kann dies mit der Verkündigung des Reiches Gottes identifiziert werden⁹⁷. Damit steht auch und gerade die Entfesselung der Macht Satans in der Passionsgeschichte im Dienst der Verkündigung des Reiches Gottes.

Demgegenüber ist die Zeit vor und nach der Passion für Lukas die Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes in der Kraft des heiligen Geistes. Sie fällt zeitlich und sachlich mit der Bekämpfung des Widersachers zusammen⁹⁸, wie

⁹⁶ Dass der Reich Gottes-Gedanke hier keineswegs sachfremd eingetragen wird, zeigt zum einen der im LkEv selbst hergestellte Zusammenhang von Heilung und Reich Gottes-Vorstellung (vgl. Lk 4,40–43). Zum anderen wird das Reich Gottes in Lk 22 explizit erwähnt und ist über die Schwert-Thematik von Lk 22,35 f. hier impliziert: Während die Jünger zu den für das Reich Gottes untauglichen Waffen greifen und dem Knecht das Ohr abschlagen, heilt Jesus ihn in Übereinstimmung mit seinem Reich Gottes-Handeln vor der Passion.

⁹⁷ S.o. Anm. 48.

⁹⁸ Der Versuch, das lukanische Verständnis des Widersachers allein auf der Grundlage des LkEv zu gewinnen, führt zu falschen Schlussfolgerungen. So sieht D. Senior, *Narrative*, 172, den „definitive battleground“ für die Auseinandersetzung mit dem Satan in der Passions-

dieser sich nach seinem Sturz im Wandel der Zeiten in unterschiedlicher Weise manifestiert. Der Kampf gegen ihn vollzieht sich vor Ostern in erster Linie in den Dämonenaustreibungen und Heilungen Jesu, aber auch in denen der Jünger. Nach Ostern dagegen richtet er sich v. a. gegen diejenigen, die unter dem Einfluss des Widersachers die Gemeinde zu zerstören und die Ausbreitung des Glaubens zu verhindern suchen. Dabei ist das lukanische Doppelwerk von der Gewissheit getragen, dass die Macht Gottes der Macht Satans überlegen ist und der Widersacher schließlich überwunden wird. Denn die Zeit der Reich Gottes-Verkündigung hat Lukas zufolge kein offenes Ende, sondern ist begrenzt durch die von Gott gesetzten Zeiten und Fristen (Apg 1,7), nach denen die Basileia vollendet wird (1,6)⁹⁹.

Die universale Basileia am eschatologischen Ende bildet somit den Kontrapunkt zu der in Lk 4,5f. in knappen Worten skizzierten Ausgangssituation: Der Teufel hält die ihm von Gott verliehene Macht über alle Königreiche der bewohnten Erde in Händen. Die Einflussphäre des Widersachers wird im Zuge der Reich Gottes-Verkündigung Jesu und der Apostel Stück um Stück zurückgedrängt: beginnend mit dem Satanssturz, mit dem die Zeit der Verkündigung der Basileia vorbereitet wird, zuerst im Himmel, dann auf der Erde, ausgehend von Jerusalem bis ans Ende der Welt (Apg 1,8). Umgekehrt bedeutet dies, dass der „Aufgang aus der Höhe“ von Lk 1,78f., der denen „leuchte(t), die in der Finsternis und im Schatten des Todes sitzen“, durch die Verkündigung der Apostel immer weitere Teile der Menschheit erfasst, so dass sie sich, mit Apg 26,18 gesprochen, von der Finsternis zum Licht, von der Macht des Satans zu Gott hinwenden. Das Ende aber liegt, wie gesehen, jenseits der von Lukas erzählten Geschichte.

Mit Blick auf die Ausgangsfrage bleibt nach dem Gesagten festzuhalten, dass sich die beiden Hauptphasen der Wirksamkeit des Widersachers eng mit der Reich Gottes-Verkündigung verbinden. Die dem Satan zugewiesene Rolle stützt m.a.W. die für das lukanische Doppelwerk neuerdings verstärkt vertretene These der Zerteilung der Zeit, deren zweite Phase, die Zeit der Erfüllung, als einheitliche Zeit der Verkündigung des Reiches Gottes näherbestimmt wird: Dies heißt für Lukas aber zugleich als Zeit der Entmachtung Satans, in deren Dienst auch sein eigenes Wirken in der Passionsgeschichte steht.

geschichte, der in den Dämonenaustreibungen verschiedene Einzelkonflikte vorausgegangen seien. Demgemäß heißt es dann: „the full scope of the Passion story leaves no doubt that ultimate evil is defeated. It seems to exhaust its fury on Jesus, God’s son“. Wie jedoch die Apg zeigt, ist der „fury“ Satans mit der Passion Jesu noch nicht erschöpft, sondern ist auch noch nach Ostern aktiv.

⁹⁹ Vgl. auch Apg 3,20f.

Bibliographie

- Bovon, F., Das Evangelium nach Lukas (EKK 3/1–4), Neukirchen-Vluyn/Düsseldorf 1989–2009.
- Broer, I., Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe, Würzburg 2006.
- Brown, R. E., The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels, New York, NY 1994.
- Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHTh 17), Tübingen 1993⁷.
- Dietrich, W., Das Petrusbild der lukanischen Schriften (BWANT 94), Stuttgart u. a. 1972.
- Fitzmyer, J. A., The Gospel According to Luke (AncB 28/1–2), New York, NY 1981.
- Ders., The Acts of the Apostles (AncB 31), New York, NY 1998.
- Garrett, S., The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings, Minneapolis, MN 1989.
- Green, J. B., The Gospel of Luke (NIC.NT), Grand Rapids, MI 1997.
- Harrill, J. A., Divine Judgement against Ananias and Sapphira (Acts 5:1–11): A Stock Scene of Perjury and Death, JBL 130 (2011) 351–369.
- Holtz, G., Rabbinische Literatur und Neues Testament. Alte Schwierigkeiten und Neue Möglichkeiten, ZNW 100 (2009) 173–198.
- Dies., Zur christologischen Relevanz des Furchtmotivs im Lukasevangelium, Biblica 90 (2009) 484–505.
- Horst, P. van der, „The Finger of God“. Miscellaneous Notes on Luke 11:20 and its *Umwelt*, in: ders., Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction (CBET 8), Leuven 1998², 171–183.
- Hultgren, S., Narrative Elements in the Double Tradition. A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative (BZNW 113), Berlin/New York, NY 2002.
- Johnson, L. T., The Acts of the Apostles (Sacra Pagina Series 5), Collegeville, MN 1992.
- Kertelge, K., Art. δικαιοσύνη, EWNT² 1 (1992) 784–796.
- Kümmel, W. G., Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes, in: Braumann, G. (Hg.), Das Lukasevangelium (WdF 280), Darmstadt 1974, 398–415.
- Marshall, I. H., The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary (TNTC 5), Grand Rapids, MI 1980.
- Minear, P. S., A Note on Luke xxii 37, NT 7 (1964/65) 128–134.
- Pokorný, P./Heckel, U., Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick, Tübingen 2007.
- Radl, W., Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte (EHS.T 49), Bern/Frankfurt a. M. 1975.
- Repschinski, B., Warum mussten Hananias und Sapphira sterben?, PzB 18 (2009) 49–61.
- Roberts Gaventa, B., Acts, Nashville, TN 2003.
- Roloff, J., Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981.
- Rusam, D., Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10.18)? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium, NTS 50 (2004) 87–105.
- Ders., Das Lukasevangelium, in: Ebner, M./Schreiber, S. (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2013², 185–209.

- Schiffner, K., Lukas liest Exodus. Eine Untersuchung zur Aufnahme ersttestamentlicher Befreiungsgeschichte im lukanischen Werk als Schriftlektüre (BWANT 172), Stuttgart 2008.
- Schnabel, E., Acts, Grand Rapids, MI 2012.
- Schneider, G., Die Apostelgeschichte (HThKAT V/1.2), Freiburg u. a. 1980/82.
- Schnelle, U., Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2007⁶.
- Schwindt, R., Das Jesuswort vom Sturz des Satans in Lk 10,18, SNTU 34 (2009) 40–64.
- Senior, D., The Passion Narrative According to Matthew. A Redactional Study (BETHL 39), Leuven 1975.
- Söding, T., „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ...“ (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, in: Lange, A. u. a. (Hg.), Die Dämonen. Demons, Tübingen 2003, 519–549.
- Tannehill, R. C., The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation, 2 Bde, Minneapolis, MN 1990.
- Theobald, M., „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, BZ.NF 49 (2005) 174–190.
- Weiser, A., Die Apostelgeschichte (ÖTK 5/1.2), Gütersloh/Würzburg 1981/85.
- Wiefel, W., Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin 1988.
- Wenkel, D. H., When the Apostles Became Kings: Ruling and Judging the Twelve Tribes of Israel in the Book of Acts, BTB 42 (2012) 119–128.
- Weren, W., The Lord's Supper. An Inquiry into the Coherence in Lk 22,14–38, in: Auf der Maur, H. J. u. a. (Hgg.), Fides sacramenti, sacramentum fidei. FS P. Smulders, Assen 1981, 9–26.
- Witherington, B., The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids, MI / Cambridge, 1998.
- Wolff, C., Der zweite Brief des Paulus an die Korinther (ThHK 8), Berlin 1989.
- Wolter, M., Das „Reich Gottes“ bei Lukas, NTS 41 (1995) 541–563.
- Ders., Das Lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte, in: Breytenbach, C. / Schröter, J. (Hg.), Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung. FS E. Plümacher (AGJU 57), Leiden / Boston, MA 2004, 253–284.
- Ders., Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008.
- Woods, E. J., The ‚Finger of God‘ and Pneumatology in Luke-Acts (JSNT.S 20), Sheffield 2001.