

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 34

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
Professor em. Theologische Universität Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel. Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte weitgehend unformatiert (Textverarbeitung mit WinWord) sowohl auf PC-Diskette oder per e-mail als auch ausgedruckt einzusenden. Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertiteln, Reihen usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach TRE richten. Hebräische Texte werden bevorzugt in Transkription gedruckt.

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Mary Coloe, Australian Catholic University, Melbourne
Prof. Craig Evans, Acadia Divinity College, Wolfville, Nova Scotia
Prof. Dr. Dr. Heinz Giesen, Kölnstraße 415, D-53117 Bonn
Prof. Dr. Bernhard Heininger, Universität Würzburg
Prof. Dr. Dr. Rudolf Pesch, "Für die Theologie des Volkes Gottes", Lateranuniversität Rom
PD Dr. Rainer Schwindt, Trier

Die von den Autoren und Rezensenten vertretenen Positionen decken sich nicht notwendigerweise mit denen des Herausgebers.

Copyright: Prof. em. DDr. A. Fuchs, Linz 2007. Alle Rechte vorbehalten.
Gedruckt mit Förderung des Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien

Bestelladresse: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz/Austria, Bethlehemstrasse 20
email: fuchsa@aon.at

Inhaltsverzeichnis

Rudolf Pesch, <i>In dubio pro traditione</i> . Zur Überlieferungskritik von Erzählungen über Jesus	5-39
Rainer Schwindt, Das Jesuswort vom Sturz des Satans in Lk 10,18	40-64
Bernhard Heining, Der Brief Jeremias an Baruch (Par Jer 7,23-30)	65-95
Mary Coloe, The Missing Feast of Pentecost. John 1,19-2,12	97-113
Heinz Giesen, Nächstenliebe und Heilsvollendung. Zu Röm 13,8-14	115-146
Craig A. Evans, Der Sieg über Satan und die Befreiung Israels. Jesus und die Visionen Daniels	147-158
Albert Fuchs, Das quellenkritische Glaubensbekenntnis Martin Hengels und die widerspenstigen Tatsachen der synoptischen Tradition	159-206
Albert Fuchs, Plädoyer für das Gestrige? – Anfragen an Michael Wolter ...	207-246

REZENSIONEN

Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments, hg. von Cilliers Breytenbach und Jörg Frey (Fuchs)	255
Barnett P., Paul. Missionary of Jesus (Fuchs)	258
Baumert N., Sorgen des Seelsorgers [1 Kor] (Hintermaier)	252
Bieringer R. -E. Nathan - D. Kurek-Chomycz (Hg), 2 Corinthians (Fuchs)	253
Built Upon the Rock. Studies in the Gospel of Matthew, hg. von Daniel M. Gurtner - John Nolland (Fuchs)	247
Collins A.Y. - Collins J.J., King and Messiah as Son of God (Fuchs)	257
Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten (Fuchs)	267
Dunn J.D.G., The New Perspective on Paul. Collected Essays (Fuchs)	258
Ehrman B.D., The New Testament. A Historical Introduction to the Early Christian Writings (Fuchs)	263
Finger Reta Halteman, Of Widows and Meals. Communal Meals in the Book of Acts (Fuchs)	251
Fürst A., Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike (Fuchs)	269
Gray T.C., The Temple in the Gospel of Mark. A Study in the Narrative Role (Fuchs)	248
Greenlee J.H., The Text of the New Testament (Fuchs)	272

Hübenthal S., Transformation und Aktualisierung. Zur Rezeption von Sach 9 -14 im Neuen Testament (Fuchs)	257
Hurtado L.W., The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins (Fuchs)	270
Judge E.A., The First Christians in the Roman World (Fuchs)	261
Kelhoffer J.A., The Diet of John the Baptist (Fuchs)	262
Kruck G.(Hg), Der Johannesprolog (Fuchs)	249
Lupieri E.F., A Commentary on the Apocalypse of John (Fuchs)	253
Marschies C. (Hg), Hans Freiherr von Campenhausen (Fuchs)	269
Matthews V.H., Manners and Customs in the Bible (Urbanz)	270
Miracles and Imagery in Luke and John. Festschrift Ulrich Busse (Fuchs)	254
Paulus und Johannes., hg. von Dieter Sanger und Ulrich Mell (Fuchs)	260
Puskas C.B.- Crump D., An Introduction to the Gospels and Acts (Fuchs)	264
Richards E.R., Paul and First-Centrury Letter Writing. Secretaries, Composition and Collection (Fuchs)	261
Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. F. W. Horn – Friederike Nüssell (Fuchs)	271
The Church’s Bible, 1 Corinthians. Interpreted by Early Christian Commentators. Judith L. Kovacs (Fuchs)	252
Theißen G., Die Entstehung des Neuen Testaments als . literaturgeschichtliches Problem (Fuchs)	265
Van Cangh J.-M., Les sources judaiques du Nouveau Testament (Fuchs)	268
Voices from the Margin. Interpreting the Bible in the Third World, hg. von R.S. Sugirtharajah (Fuchs)	271
Weaver J.B., Plots of Epiphany. Prison-Escape in Acts of the Apostles (Fuchs)	249
Westerholm S., Perspectives Old an New on Paul. The „Lutheran“ Paul and His Critics (Fuchs)	259
Wilckens U., Theologie des Neuen Testaments (Hintermaier)	256
Winn A., The Purpose of Mark’s Gospel (Fuchs)	247
Witherington B., The New Testament Story (Fuchs)	266
Eingesandte Bucher	114

Das Jesuswort vom Sturz des Satans in Lk 10,18

Über die Grenzen historischer Rückfrage

Eines der wenigen unbestrittenen Daten der Leben-Jesu-Forschung ist das Evangelium vom Reich Gottes als Zentrum der Verkündigung Jesu. Fragt man jedoch, wie Jesus denn zu seiner Reich-Gottes-Verkündigung gekommen, was dessen Anlass gewesen ist, bewegt man sich auf sehr unsicherem Terrain. Diese zweifellos zentrale Frage der Leben Jesu-Forschung stellt eine *crux interpretum* dar, welche die Exegese nicht ruhen lässt, nicht ruhen lassen kann, da damit Jesu Sendungsbewusstsein und der Inhalt der Reich-Gottes-Botschaft in Frage stehen.

Der Blick auf die Anfänge des Wirkens Jesu führt mit dem ältesten Evangelium auf Jesu Taufe durch Johannes Mk 1,9-11 und die Versuchung Jesu durch den Satan 1,12-13, die ihn die Taufoffenbarung verarbeiten und seine Reich-Gottes-Verkündigung 1,14-15 vorbereiten lässt. Die visionäre Gotteserfahrung in der Taufe und die Auseinandersetzung mit dem Satan finden in der synoptischen Überlieferung eine weitere Kristallisation, die im lukanischen Sondergut überliefert ist und von der Forschung gerne als ein authentisches Jesuslogion und als ein Schlüsselerlebnis Jesu verstanden wird: seine Vision des vom Himmel stürzenden Satan in Lk 10,18. Da jüngste Exegesen dem widersprochen haben, scheint es hinreichend gerechtfertigt, den Aussagegehalt des Logions und die fragliche Authentizität erneut zu untersuchen.

Das außerordentliche Interesse an diesem Jesuswort beruht auf der Voraussetzung, dass die Taufe Jesu als Initialzündung für seine Verkündigung des Reiches Gottes ausfällt. Dies ist hier zunächst knapp zu begründen.

1) Jesu Taufe und sein Verhältnis zum Täufer Johannes

Jesu erstes öffentliches Auftreten ist engstens verbunden mit der Gestalt des Täufers Johannes, der in allen Evangelien als Schlüsselfigur am Anfang der Jesusgeschichte zu stehen kommt. Jesu Taufe durch Johannes stellt wegen ihrer christologischen Problematik eines der sichersten historischen Daten der Jesusüberliefe-

rung dar.¹ Es ist nämlich kaum vorstellbar, dass ein christlicher Erzähler die Taufe Jesu erfunden haben könnte, da sich Jesus damit offensichtlich in die Reihe der umkehrbedürftigen Sünder stellt. Die von daher entstehenden Schwierigkeiten spiegeln sich bereits in der frühesten Rezeption der Taufgeschichte durch die anderen Evangelisten. So empfängt Jesus nach Matthäus die Taufe im Bestreben, „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ (Mt 3,15). Lukas erwähnt Jesu Taufe zwar noch, scheint sie aber von dem Bußtäufer abzukoppeln, indem er dessen Einkerkering schon vor der Taufe Jesu erzählt (Lk 3,20f).² Der vierte Evangelist Johannes erzählt schließlich gar keine Taufe Jesu mehr. Der Baptist tritt nur noch als Zeuge für Jesu eigenes Geisttäuferum und seine Gottessohnschaft auf (Joh 1,33f). Doch schon Markus lässt eine sublimale Apologetik erkennen, die Jesus von dem Täufer deutlich absetzt. So kündigt dieser jenen als den Stärkeren, der nach ihm kommt, an (1,7f). Auffällig ist weiter, dass Johannes bei der Taufvision Jesu außen vor bleibt. Nur Jesus sieht den geöffneten Himmel, aus dem der Geist wie eine Taube auf ihn herabkommt, und nur er hört die himmlische Stimme, die ihn als Sohn Gottes ausweist. Bei allen Evangelisten ist deutlich, dass sie das Faktum der Taufe Jesu nicht einfach wiedergeben, sondern theologisch erzählen und interpretieren wollen. Dies erschwert die historische Rückfrage eminent. So ist umstritten, ob Jesu Taufe zu einer engeren Verbindung mit Johannes, vielleicht sogar einer Jüngerschaft im Täuferkreis geführt hat. Eine solche wird in den Evangelien zwar nicht namhaft gemacht, doch sprechen gewichtige Gründe dafür. Schon die Breite der Täuferüberlieferung spricht für eine enge Verbindung des Weges Jesu mit dem Täuferkreis. Die Profilzeichnung der Person und Botschaft Jesu geschieht nicht ohne die Gegenüberstellung bzw. Parallelisierung mit Johannes dem Täufer (bes. in Lk 1-2). Das Johannesevangelium kennt zwei Jünger Jesu, die ehemals dem Täuferkreis zugehörten, Andreas und ein wahrscheinlich mit Philippus zu identifizierender Anonymus (Joh 1,35-39). Auch bietet es in 3,22 einen Hinweis auf eine Tauf-tätigkeit Jesu neben dem Täufer, der, weil vom Evangelisten an späterer Stelle demen-

¹ Vgl. Ulrich B. Müller, Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002, 52-56; Martin Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2004, 93-96; Hans-Josef Klauck, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThS 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 70-72.100-111.

² Zur Ik Intention dieser „Verschiebung“ siehe Richard J. Erickson, The Jailing of John and the Baptism of Jesus: Luke 3:19-21, JETS 36 (1993) 455-466; Karl Löning, Lukas – Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte (Lk, Apg), in: J. Schreiner (Hg.), Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments, Würzburg 1969, 200-228, 216. – Dass der Evangelist es bewusst in der Schwebe lässt, wer Jesus getauft hat, zeigt auch Apg 10,37f, wonach Johannes die Taufe (nur) predigt, während Gott es ist, der Jesus mit heiligem Geist und Kraft salbt. Anders wieder formuliert Apg 1,21f, wonach Jesus die Taufe des Johannes am Anfang seines Wirkens empfängt.

tiert (4,2), ernstgenommen werden muss.³ Das wichtigste Sachargument stellt jedoch Jesu Reich-Gottes-Verkündigung dar. Seine Botschaft von der Nähe und Gegenwart des Reiches Gottes ist zwar zweifellos ein Novum, doch knüpft sie an die gespannte Naherwartung des Johannes an. Sie setzt die Täuferpredigt mit ihrer drohend apokalyptischen Qualifizierung der Gegenwart als Zeit der Umkehr voraus. Dies macht es wahrscheinlich, dass die Taufe nur den Beginn einer längeren Auseinandersetzung Jesu mit der Täuferpredigt darstellt.⁴ Die Taufe als Auslösung für Jesu Sendung hätte ihn wohl kaum länger im Täuferkreis halten können.

Einen Reflex auf jene Zeit der Auseinandersetzung und Berufungsfindung bietet Markus mit der Versuchungsgeschichte, in der wiederum Historie und Christologie untrennbar verwoben sind.

2) Jesu Versuchung durch den Teufel (Mk 1,12f)

Markus benötigt lediglich zwei Verse, um die Versuchung Jesu in der Wüste zu erzählen und theologisch zu deuten:

Sofort treibt der Geist ihn in die Wüste. Und er war in der Wüste 40 Tage, versucht vom Satan, und er war mit den (wilden) Tieren, und die Engel dienten ihm (1,12f).⁵

Der Geist, der in der Taufe auf Jesus herabkam, wirft diesen nun in die Wüste. Der Terminus ἐκβάλλειν begegnet im MkEv öfters als Bezeichnung für die Dämonenaustreibungen Jesu (vgl. nur 1,39). Hier ist es in Gestalt des von Gott kommenden Geistes Gott selbst, der aktiv wird und Jesus quasi in einem Anti-exorzismus der Begegnung mit der Wüste aussetzt, einem Ort ständiger Bedrohung durch wilde Tiere oder böse Geister. Die Wüste als Ort der Erprobung spielt in der Exodustradition eine zentrale Rolle (vgl. nur Dtn 8,2-4), aber auch in Prophetengeschichten wie der des Elija, der durch die Wüste zum Gottesberg Horeb wandert (1Kön 19,4-8). Der Hinweis, Jesus habe 40 Tage in der Wüste verbracht, scheint an beide atl. Geschichten anzuknüpfen. 40 Jahre führt der Herr sein Volk durch die Wüste und 40 Tage seinen Propheten zum Gottesberg. Auch die Sättigung mit

³ Vgl. Ebner, Jesus 98f.

⁴ Als äußeren Anlass von Jesu Taufe durch Johannes vermutet J. Murphy-O'Connor, John the Baptist and Jesus. History and Hypotheses, NTS 36 (1990) 359-374, 361, eine Wallfahrt Jesu nach Jerusalem, die ihn bei dem Täufer verweilen ließ.

⁵ Zur Einordnung und Exegese vgl. Jeffrey B. Gibson, The Temptations of Jesus in Early Christianity (JSNT.S 112), Sheffield 1995, 26-32.42-82.

himmlischer Speise, die im Motiv der Bedienung Jesu durch Engel anklingt,⁶ kann sich auf die Exodus- und Elijatraddition berufen. Über beide Überlieferungen hinaus führt indes die Versuchung Jesu durch die Gestalt des Satans. Während er im Hiobbuch in der Rolle des Anklägers noch als Teil des himmlischen Gerichtshofes fungiert, wird er erst in der frühjüdischen Apokalyptik zur Personifikation des Bösen und zum Anführer der gottfeindlichen Mächte. Er steht für ein eigenes dämonisches Reich, das in den Grenzräumen der menschlichen Lebenswelt angesiedelt wird, entweder in der Einöde oder in himmlischen Lüften unterhalb der oberen göttlichen Welt, wo er eine Kluft zwischen Gott und den Menschen aufreißt (vgl. nur Eph 2,2). Die Versuchung Jesu durch den Satan führt von dem Exodusparadigma dennoch nicht allzu weit fort, da der Satan nicht zu einzelnen Tatsünden verleiten will, sondern eher Jesu Glaubenstreue erproben will.⁷ Für ein strikt kommunikatives Denken, das den Menschen auch in der Einsamkeit der Wüste in einem ständigen Dialog und in Auseinandersetzung mit Gott und dessen Anspruch sieht, liegt die Existenz des Teufels als eigenständiger literarischer Gestalt fast zwingend nahe. In der Erzähllogik des Evangelisten kann Jesus als der offenbarte Gottessohn nur von einem Gegenüber, das nicht Gott ist, erprobt werden. Dem entspricht auch das Auftreten von weiteren personae dramatis, den wilden Tieren und den Engeln. Die Erwähnung der Tiere ruft ein weiteres biblisches Motivfeld auf, dessen locus classicus der eschatologische Tierfriede darstellt, wie er von Jes 11,6-8 evoziert wird. Da die den Menschen bedrohende Wildheit der Tiere erst nach dem Sündenfall einsetzt, ist der friedliche Umgang mit den Menschen ein Bild für die Wiederkehr paradiesischer Zustände. Jesu Zusammensein mit den Tieren und seine Bewirtung durch die Engel lässt ihn geradezu als neuen Adam erscheinen.⁸ Der „Hinauswurf“ Jesu in die Wüste entspricht vielleicht nicht zufällig terminologisch dem „Hinauswurf“ von Adam und Eva aus dem Paradies nach LXX-Gen 3,24 (ἐξέβαλεν τὸν Ἀδάμ). Die Wüste bleibt freilich trotz Jesu Gegenwart ein gefährdetes Paradies.⁹ Nirgends ist die Rede davon, dass der Satan von Jesus ablassen würde. Doch steht dieser unter göttlichem Schutz, wie das Auftreten der Engel, die ihm zu Diensten sind, anzeigt. Auch in Ps 91,11-13 sind die Engel von Gott beauftragt, dem Frommen gegenüber dämonischen Mächten Hilfe zu gewähren. Die Versuchungsszene entwirft so eine Polarität von Bedrohung und

⁶ Das Wortfeld von διακονεῖν weist auf die Bedeutung des Tischdienstes (vgl. Alfons Weiser, EWNT I, 726f).

⁷ Mit *Klauck*, Vorspiel 57.

⁸ Ähnliche Motivkombinationen finden sich auch in TestNaph 8,4 und in bSanh 59b. – Gegen eine Adamtypologie in Mk 1,12f argumentiert dagegen Hans-Günter *Leder*, Sündenfallzählung und Versuchungsgeschichte. Zur Interpretation von Mc 1.12f., ZNW 54 (1963) 188-216.

⁹ Vgl. *Klauck*, Vorspiel 59f.

Schutz, Anfechtung und Heil, die für Jesu Weg auch weiterhin prägend bleibt. So verkündet er zu Beginn seines Wirkens, dass das Reich Gottes herbeigekommen ist (1,15), und doch ist er auch weiterhin mit dem Teufel und seinen Dämonen konfrontiert, wie sein Wirken als Exorzist in der Begegnung mit Besessenen deutlich macht. Als Gottes Sohn besitzt er Vollmacht über den Satan und doch geht der Kampf auf Erden weiter.

Überhaupt zeigen die zahlreichen Dämonenaustreibungen Jesu, dass seine Reich-Gottes-Botschaft nicht ohne dieses dämonologisch-dualistische Weltbild zu verstehen ist. Dies führt nun weiter zu jenem Wort Jesu, dass seine Macht über den Teufel in dessen geschautem Himmelssturz begründet sieht.

3. Die Vision Jesu vom Sturz des Satans (Lk 10,18)

Zum Kontext des Logions im Lukasevangelium

Während im MkEv Jesu Taufe und seine Versuchung in der Wüste eine erzählerische Einheit bilden, wird diese von Lukas durch die Einfügung des Stammbaums Jesu auseinandergerissen.¹⁰ Der Versuchung durch den Satan, die Lukas aus der Logienquelle Q übernimmt, kommt jedoch ein besonderes Gewicht zu. Die Q-Überlieferung tradiert nicht nur eine Reihe verschiedener Versuchungen, sondern auch ein lebhaftes dialektisches Gespräch zwischen Jesus und dem göttlichen Widersacher, das eine reiche Schriftgelehrsamkeit verrät. Das Ergebnis ist freilich das gleiche wie bei Markus, nämlich dass der Teufel Jesus nichts anhaben kann, gleichwohl der Kampf zwischen Gut und Böse noch nicht entschieden ist. Vieldeutig heißt es am Schluss, dass der Teufel „bis zu gegebener Zeit“ (ἄχρι καιροῦ) (4,13) von Jesus abgelassen habe. Tatsächlich tritt er erst zu Beginn der Passion wieder in Erscheinung. Wenn es in 22,3 heißt, der Satan sei in Judas Iskariot eingefahren, dann ist er auch hier als Antagonist Jesu ausgemacht. Nach 22,31 wünscht er, auch die übrigen Jünger anzugehen und „wie den Weizen zu sieben“, also von Jesu Gefolgschaft in der Erfüllung des Willens Gottes abzubringen. Die Spanne zwischen Jesu Versuchung in der Wüste und seiner Passion ist dennoch keine satansfreie Zeit, welche als solche als Mitte der Heilsgeschichte qualifiziert werden könnte.¹¹ Auch während des Wirkens Jesu ist er entweder selbst oder in seinen Schergen präsent (Lk 8,12; 11,14-26; 13,11). Und dennoch hat das Auftreten Jesu die Machtverhältnisse im Kosmos grundlegend verändert. Was Jesus in einer Vision zuteil wird, ist nicht nur die siegreich

¹⁰ Taufe: Lk 3,21f; Stammbaum: 3,23-38; Versuchung: 4,1-13.

¹¹ So aber Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17), Tübingen⁵1964, 22.

bestandene Versuchung in der Einöde, sondern ein kosmisch-himmlisches Ereignis, der Sturz des Satans aus dem Himmel. Im Falle der Authentizität dieses Jesus-Logions ergäben sich weitreichende Folgerungen für die Frage nach der biographischen, aber auch traditionsgeschichtlichen Ätiologie der jesuanischen Basileia-Verkündigung.

Schauen wir zunächst, in welchem Erzählzusammenhang das Logion zu stehen kommt. Die kleinste narrative Einheit stellt Lk 10,17-20 dar:

- 17 a Aber die [zweiund]siebzig kehrten mit Freude (μετὰ χαρᾶς) zurück und sagten:
 b Herr (κύριε), auch die Dämonen sind uns unteurtan in deinem Namen (ἐν τῷ ὀνόματί σου).
- 18 a Er sprach aber zu ihnen:
 b Ich schaute (ἐθεώρουν) den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel (ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) stürzend.
- 19 a Siehe, ich habe euch gegeben (δέδωκα) die Vollmacht,
 b zu treten auf Schlangen und Skorpione, und auf all die Kraft des Feindes,
 c und gewiss wird euch nichts schädigen.
- 20 a Jedoch darüber freut (χαίρετε) euch nicht,
 b dass die Geister euch untertan sind,
 c freut (χαίρετε) euch aber,
 d dass eure Namen eingeschrieben sind in den Himmeln (ἐν τοῖς οὐρανοῖς).

Die Perikope schildert die Rückkehr der vom Herrn ausgesandten (zweiund)siebzig Jünger, die in ihrer biblisch vorgegebenen Anzahl (Gen 10,1) die Völker symbolisieren¹² und damit auf die Heidenmission der Kirche vorausweisen. In Diktion und Thematik weist die Perikope deutlich auf eine nachösterliche Perspektive.¹³ Nicht Jesus, sondern der erhöhte Kyrios beauftragt die Jünger zur über Israel hinausgreifenden Weltmission. Dieser Ausblick auf die Zeit der Kirche verbindet sich auch mit der Wendung ἐν τῷ ὀνόματί σου (V. 18). Der Name Jesu Christi, der später in der Apostelgeschichte im Wirken und Predigen der Gottesboten eine so bedeutende Rolle spielt (Apg 3,6; 4,10.17f.30; 5,40; 9,27f; 10,48;

¹² Die unsichere Textüberlieferung 70 oder 72 geht zurück auf die unterschiedlichen Angaben der LXX-Gen 10,1 (72) und der Masora-Gen 10,1 (70). Vgl. Bruce Manning *Metzger, Seventy or Seventy-Two Disciples*, NTS 5 (1958-1959) 299-306.

¹³ Vgl. die Zusammenstellungen von Anton *Dauer*, *Beobachtungen zur literarischen Arbeitstechnik des Lukas* (BBB 79), Frankfurt 1990, 45-49; Reinhard von *Bendemann*, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium* (BZNW 101), Berlin/New York 2001, 417f.

16,18), verleiht ihnen die Vollmacht über alle widergöttlichen Mächte, die ihrer Mission entgegenstehen.¹⁴ Auch das Gewicht, das den Exorzismen bei der Verbreitung der Gottesherrschaft zukommt, hat sich verlagert. So fällt auf, dass unter den Aufträgen, die der Herr den (Zweiund)siebzig mit auf den Weg gibt, die Heilung der Kranken noch vor der Verkündigung des nahen Gottesreiches zu stehen kommt, eine Beauftragung zu exorzistischem Wirken wie bei der Aussendung der 12 Jünger in 9,1 dagegen fehlt. Von der Erzähllogik ist dies offensichtlich auch beabsichtigt.¹⁵ Denn die Jünger sind von ihrer Kraft zu Dämonenaustreibungen so überrascht, dass sie diese bei ihrer Rückkehr freudig erregt herausstellen. Diese Vollmacht stellt sich jedoch als merkwürdig ambivalent dar. Zuerst nämlich greift der Kyrios sie positiv auf. Die Macht über den Feind ist ihnen von ihm selbst übertragen worden und gründet in der definitiven Entmachtung des Satans, wie er sie in einer Vision geschaut hat (V. 18f). Das lukanische Verständnis des Gottesreiches und seiner Gegenwart scheint demnach wesentlich an die dämonologische Frage gebunden. Die Durchsetzung der Basileia kann nur über die Bannung der bösen Geistmächte geschehen (vgl. Lk 9,1)¹⁶.

Und doch ist der Zielpunkt der Perikope ein anderer. Die Freude über die Entmachtung des Satans ist nur der Anfang der Heilsfreude. Der größere Jubel gilt vielmehr der himmlischen Vollendung. So steht das Erleben der satanischen Ohnmacht unter dem Thema der eschatologischen Freude, die auf eine himmlische Verheißung ausblickt. Die *χαρά* und das *χαίρειν* der Jünger bilden bekannte lukanische Signalwörter, welche die Perikope einrahmen und im anschließenden Jubelruf Jesu in 10,21f eine Fortsetzung finden (vgl. Lk 1,14; 2,10; 8,13; 15,7.10; 24,41.52).¹⁷ Mit der paränetischen Antithese in V. 20 sucht der Kyrios die Freude der Jünger über ihre Macht als Dämonenaustreiber gegenüber der Freude über eine schon jetzt im Himmel „verbrieft“ Heilszukunft zu relativieren. Bedenkt man die außerordentliche, kaum zu unterschätzende Bedeutung, welche die dämonologische Frage vor dem zeit- und milieugeschichtlichen Hintergrund besitzt, überrascht es, dass das Wort vom Satanssturz gerade in einem Gedankengang platziert ist, der die dämonologische Frage relativiert. Mit Jesu Vision vom Himmelssturz des

¹⁴ Auch das Perfekt *δέδωκα* weist in nachösterliche Zeit.

¹⁵ Dietrich *Rusam*, Sah Jesus wirklich den Satan vom Himmel fallen (Lk 10.18)? Auf der Suche nach einem neuen Differenzkriterium, NTS 50 (2004) 87-105, 99, spricht im Anschluss an William S. *Kurz*, Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Literature, Louisville 1993, 18, von einem literarischen Kunstgriff, wie er in Lk häufiger begegne.

¹⁶ Die 12 Jünger in der ersten Aussendungsgeschichte 9,1 werden nicht gesandt, ohne dass Jesus sie mit „Kraft und Vollmacht“ (*δύναμιν καὶ ἐξουσίαν*) über die Dämonen begabt.

¹⁷ Auch das Evangelium endet mit einer Rückkehr der Jünger *μετὰ χαρᾶς μεγάλης* (24,52).

Satans findet diese Frage nämlich eine Auflösung, die nach apokalyptischem Verständnis nicht weniger als eine neue Zeitenwende einleitet. Es entbehrt nicht einer gewissen Paradoxie, dass dieses kosmische Ereignis mit seiner scharfen universalgeschichtlichen Peripetie gerade in dem Evangelium zu finden ist, welchem am meisten an der Kontinuität der Zeiten gelegen ist.

In der nachösterlichen Erzählperspektive des Lukas lässt sich das Logion gleichwohl verständlich machen. Für den Evangelisten stellt das Visionswort kein Datum dar, dem innerhalb der Jesusbiographie eine herausgehobene Bedeutung zukäme, sondern einen „eschatologischen Reflex des Erhöhten auf die Macht und den Erfolg, die sich im Wirken der Boten/Zeugen Bahn gebrochen haben“¹⁸. Pointiert gesagt ist der Machtverlust des Satans für die lukanische Gemeinde eine fast selbstverständliche Realität geworden, so dass zumindest nach Ansicht des Lukas nicht mehr dem Exorzieren, sondern dem himmlischen status salus alle Aufmerksamkeit gelten sollte. Aus dieser himmlischen Perspektive muss es die Gemeinde zur endgültigen Begegnung mit dem erhöhten Herrn drängen. Durchaus konsequent schließt sich ein Lobpreis Gottes und seines Offenbarungswerkes an, die in der Vollmachtsübertragung an den Sohn gründet (V. 21f).

Im Folgenden gilt es zu zeigen, dass der Befund einer weitgehend nachösterlichen Perspektive in Lk 10,17-20 die Nachfrage nach einem historischen Überlieferungskern erheblich erschwert. Dies gilt für die negative wie die positive Authentizitätsprüfung des Logions 10,18 gleichermaßen. Sowohl redaktionskritische als auch überlieferungskritische Überlegungen stoßen schnell an Grenzen. Dies sei am Beispiel jüngster Bemühungen erläutert.

Lk 10,18 und die Grenzen der Redaktionskritik

Es fällt auf, dass neuere redaktionskritische Analysen gegen die Mehrheit der Forschung die Authentizität des nur in Lk 10,18 belegten Logions als Wort des historischen Jesus wieder häufiger hinterfragen:

ἔθεώρου τον σατανᾶν ὡς ἀστραπήν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περὶντα.

Nach Reinhard von Bendemann etwa enthält das Logion „nichts sicher Unlukanisches“¹⁹. So weist er gegen Joachim Jeremias²⁰ darauf hin, dass σατανᾶς für Lukas kein Fremdwort ist, sondern es an mehreren Stellen eigenständig verwendet

¹⁸ Bendemann, ΔΟΞΑ 144.

¹⁹ Bendemann, ΔΟΞΑ 417.

²⁰ Jörg Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (KEK Sonderband), Göttingen 1980, 188.

(Lk 13,16; 22,3.31; Apg 5,3; 26,18), zudem nicht seltener als διάβολος. Gut bezeugt im lukanischen Doppelwerk sind auch θεωρεῖν (21-mal), ἀστραπή (2-mal) und πίπτειν (26-mal). Ob sich daraus ein wesentlicher redaktioneller Anteil zwingend ableiten lässt, ist allerdings, wie Bendemann selbst konstatiert, eher fraglich.

Dietrich Rusam setzt daher bei seiner Authentizitätsprüfung des Logions auf das Kriterium der literarischen Kontextwidrigkeit oder -sprödigkeit, das er als wichtigen Fortschritt gegenüber den von Gerd Theißen und Dagmar Winter erarbeiteten Prüfkriterien der Echtheit von Jesusworten betrachtet.²¹ Er kommt zu dem Ergebnis, dass sich das Logion „exakt in die Konzeption des *Lukasevangelisten* von der βασιλεία τοῦ θεοῦ (einfügt), derzufolge Jesus als derjenige dargestellt ist, der ...,die zerbrochene Einheit von himmlischer und irdischer Wirklichkeit in der Gottesherrschaft wiederherstellt“²². Insofern diese Deutung des lukanischen Reich-Gottes-Verständnisses wesentlich auf der frühjüdischen Sicht einer Parallelität von himmlischem und irdischem Geschichtsablauf basiert und nicht zuletzt auch das Weltbild Jesu geprägt haben dürfte, kann sie kaum als exklusives Proprium des Lukas gelten. Dies setzt Rusam aber offenkundig voraus, wenn er weiter schlussfolgert, das Jesuswort Lk 10,18 sei „aus der Feder des Lukas geflossen, weil es genau in seine – und nur in seine – Konzeption von der βασιλεία τοῦ θεοῦ“ (103) passe.

Und selbst wenn diese Prämisse einer exakten und ausschließlichen Kompatibilität des Logions mit der lukanischen Gottesreichauffassung richtig wäre, kann das Visionswort innerhalb die Perikope 10,17-20 trotz der auf eine nachösterliche Perspektive zielenden Redaktionsarbeit eine gewisse Kontextsprödigkeit nicht verleugnen. So bleibt Rusam den Nachweis schuldig, warum Lukas diese Visionsschilderung, die, wie er selbst konzedieren muss, „recht unvermittelt“ (102) einsetzt, gerade hier platziert. Das hermeneutische Gewicht, das das Logion für die Deutung von Jesu Wirken und Verkündigung zweifelsohne beanspruchen darf, lässt es jedenfalls nicht an einer Stelle der Jesusgeschichte erwarten, wo die Entmachtung des Satans und der Dämonen in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung beschnitten wird. Als lukanisches Eigengewächs passte sie eher in das Umfeld der Versuchungsszene 4,1-13 oder in den Rahmen einer Heilungsgeschichte ohne exorzismuskritische Tendenz. Auch die fehlende zeitliche Fixierung der Vision ist für den Historiker Lukas, dem in der Regel an einer genauen Chronologie gelegen ist, zumindest ungewöhnlich.

²¹ Rusam, Jesus 90f.104f.

²² Rusam, Jesus 102, zitierend Michael Wolter, „Reich Gottes“ bei Lukas, NTS 41 (1995) 541-563, 550.

Der letzte und gewichtigste Einwand gegenüber Rusams Qualifizierung des Logions als „unechtes' Jesuswort“ (103) ist seine Verquickung von Überlieferungskritik und historischer Rückfrage. Die Entscheidung über eine mögliche lukanische Redaktion des Visionswortes und darüber, ob es „als Explikation einer bereits vorhandenen Jesusüberlieferung erklärbar ist“ (104), vermag die Authentizitätsfrage noch nicht zu entscheiden. Eine Ableitung von Inhalt und spezifischer Form des Jesuswortes aus dem literarischen Kontext kann zwar Zweifel an dessen Echtheit verstärken, aber keineswegs schlüssig erweisen. Rusam selbst liefert genug Argumente für einen Anschluss des Logions an Jesu Verkündigung, wenn er am Ende konstatiert, dass das Jesuswort „dem Leser die Voraussetzung für die in den Exorzismen manifest werdende Durchsetzung der Gottesherrschaft auf der Erde verständlich“ (104) mache. Gerade dies lässt die fragliche Authentizität völlig offen. Anders gesagt: eine Erklärung des Visionswortes aus der narrativen und theologischen Konzeption des Lukas kann kein durchschlagendes Argument gegen die Echtheit als Jesuswort sein. Da die Redaktionskritik eine vorgängige Überlieferung nicht ausschließen kann, scheint eine Textanalyse geboten, die mutmaßliche Vorstufen des Logions mündlicher oder schriftlicher Überlieferung zu rekonstruieren versucht.

Lk 10,18 und die Grenzen der Überlieferungskritik

Michael Theobald hat jüngst eine überlieferungskritische Analyse des Abschnittes 10,17-20 vorgelegt, die die schriftstellerische Tätigkeit des Lukas nicht leugnet, aber einen Überlieferungskern herauschält, bestehend aus Visionswort und eschatologischem Jubelruf V. 20b.²³

Da Theobald sein Verständnis von Überlieferungskritik nicht explizit festlegt, wird man davon ausgehen dürfen, dass er sie in demselben Sinne versteht wie in seiner großen überlieferungskritischen Studie zu den Herrenworten im Johannesevangelium.²⁴ Dort plädiert er im Einleitungskapitel zu Recht für eine terminologisch und methodologisch eindeutige Unterscheidung von Traditions- und Überlieferungskritik. Unter „Überlieferung“ versteht er „eine ursprünglich selbständige, in sich stehende und geformte *mündliche Einheit*, die jetzt in einem Text verschriftlicht vorliegt und dessen Grundstock bildet; dabei kann es sich um einen Erzählzusammenhang, aber auch um ein Logion oder einen Spruch handeln. Dementsprechend entwickelt die *Überlieferungskritik* Kriterien, mit deren Hilfe

²³ Michael Theobald, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18-20, BZ 49 (2005) 174-190.

²⁴ Michael Theobald, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg u.a. 2002.

man eine solche ursprünglich im Medium der Mündlichkeit befindliche und weitergereichte Einheit in einem Text erkennen und aus ihm rekonstruieren kann“ (19). Den Terminus „Tradition“ bezieht er „auf Motive, geprägte Züge und Themen in einem bestimmten Text, die ihn mit anderen Texten verbinden, insofern auch diese aus dem gleichen Motivreservoir etc. schöpfen wie er. Die *Traditionskritik* entwickelt Kriterien, mit deren Hilfe man aus verschiedenen, voneinander unabhängigen Texten vorgegebene Motive und geprägte Züge eruieren kann“ (20).

Ausgangspunkt seiner überlieferungskritischen Analyse von Lk 10,18 ist die Feststellung einer insgesamt kohärenten, unter das Thema der eschatologischen Freude gestellten Textsequenz, die von den theozentrischen Aussagen V. 18b und V. 20b gerahmt wird. Dem von Gott bewirkten Absturz des Satans entspricht die im Himmel aufgeschriebene Heilzusage an die Jünger. Davon hebt sich das Mittelstück insofern ab, als dort in christologischer Reflexion die exorzistische Vollmacht der Jünger nicht auf die Depotenzierung des Satans, sondern auf einen Hoheitsakt Jesu zurückgeführt wird, der freilich wenige Verse später im Dankgebet Jesu an den Vater, theologische Transparenz zurückgewinnt, da Jesus dort seine Vollmacht von Gott ableitet (V. 22a). Der Teilvers 20a dient als Brückenvers zwischen dem Jubel der Rückkehrer und ihrer Belehrung über die größere Freude, die im Himmel für sie bereit liegt. Mit Berufung auf das Kriterium der Kontextsprödigkeit schließt Theobald die christologische Einlage der V. 19-20b daher als lukanische Redaktion aus.

Wie lassen sich aber überlieferungskritisch die übrigbleibenden Rahmenverse beurteilen? Theobald sieht in ihnen eine kohärente Einheit gegeben, da sie sich semantisch zueinander wie zwei Seiten einer Medaille verhielten (180f). Aus der Perfektform ἐγγέγραπται schließt er, dass die Namen der Angesprochenen für ewige Zeiten aufgezeichnet worden sind, und dies nur im Zusammenhang des Teufelssturzes geschehen sein könne (181). Ein inhaltlicher und traditionsge-schichtlicher Zusammenhang zwischen beiden Aussagen ist nicht zu leugnen. So hat in dem hier vorauszusetzenden apokalyptischen Weltbild die Heilshoffnung im Himmel den Satanssturz zweifellos zur Voraussetzung. Auch in Offb 12 folgt auf den Sturz des göttlichen Widersachers ein Jubelruf, der den Sieg über den Drachen als die Durchsetzung der Herrschaft Gottes und der Vollmacht seines Gesalbten ausruft. Der Hinweis auf ein im Himmel verbrieftes Heil für die Blutzegen fehlt hier zwar, doch ist er von Offb 3,5 her impliziert, wonach der Menschensohn-Christus seinen Zeugen verspricht, sie nicht aus dem Buch des Lebens zu streichen, sondern sich vor Gott und seinen Engeln zu ihnen zu bekennen (vgl. Lk 12,8f). Im Frühjudentum gibt es jedoch m. W. keine Stelle, die den Satansfall und das Aufschreiben der Namen in einen direkten kausalen und chronologischen Zusammenhang stellen. Entweder sind die Namen schon verzeichnet oder sie werden den

Taten entsprechend aufgeschrieben oder wie in Offb getilgt.²⁵ Dass aus dem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang der V. 18b und 20b nicht leicht auf eine überlieferungsgeschichtliche Einheit geschlossen werden kann, zeigen auch andere Indizien. So ist die Wortverbindung der Singularform οὐρανός von V. 18b mit der Pluralform von V. 20b zwar in der matthäischen Vater-unser-Fassung 6,9f neutestamentlich ein einziges Mal belegt, doch ist dort der Wechsel von der semitisch bevorzugten Wendung ἐν τοῖς οὐρανοῖς zu der Singularform durch die Wortverbindung ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς motiviert.²⁶ Der Wechsel der Himmelsangaben wirkt im Fall der in Frage stehenden Überlieferungseinheit von Satanssturz und Himmelsnamen durchaus befremdlich, da nur ein und derselbe Raumbezug in mythologischem Denken den Wirkungs- und Geschehenszusammenhang beider Ereignisse sicherstellen könnte. In der Apokalyptik steht die Pluralform nämlich in der Regel für ein sehr differenziertes Sphärenspektrum mit unterschiedlichsten inhaltlichen Zuteilungen.

Eine weitere Schwierigkeit der von Theobald postulierten „hohe(n) formale(n) und semantische(n) Kohärenz“ der Verse bildet die fehlende Motivation für die im mutmaßlichen Einschub vorgenommene positive Hervorhebung der Exorzismen durch den ausdrücklichen Hinweis des Herrn, dass er selbst den Jüngern die Vollmacht für Dämonenaustreibungen gegeben habe. Eine kritische Note gegenüber der nachösterlich exorzistischen Praxis sähe anders aus.²⁷

Im Übrigen ist der Wechsel von theologischer und christologischer Rede in den V. 18b und 19a keineswegs so unmotiviert. Das Seher-Ich Jesu als Subjekt des Satzes steht der nur im passivum divinum ins Wort gebrachten Handlungsträgerschaft Gottes zumindest gleichwertig zur Seite. Das ἐθεώρουν, welches Jesus die Entmachtung des Satans anzeigt, bildet im Weiteren die Voraussetzung für das δέδωκα, das ihn seine Vollmacht als Dämonenaustreiber (Lk 11,20) an die Jünger weitergeben lässt. Diese christologische und dämonologische Implikation des Visionswortes ist an dieses sprachlich, narrativ und semantisch nicht weniger angebunden als das Soteriologion V. 20b.

²⁵ Vgl. mit Stellenangaben Wilhelm *Bousset*, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 1906, 224f; Hans *Bietenhard*, Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum (WUNT 2), Tübingen 1951, 232-235.238-243; Wilfried *Eckey*, Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Teilband 1: Lk 1,1-10,42, Neukirchen-Vluyn 2004, 475f.

²⁶ Überdies sind Plural- und Singularform durch mehrere Zwischenverse getrennt.

²⁷ In seiner „redaktionskritische(n) Gegenprobe“ weiß *Theobald*, Satan 182-185, nur Stellen zu zitieren, in denen die Einschübe wesentlich motivierter sind und auch einen kohärenteren Textzusammenhang als Lk 18,17-20 ergeben.

Aus diesem Grund ist auch Theobalds Schluss von der Überlieferungskritik zur Authentizitätsfrage problematisch.²⁸ Der Schritt von der Rekonstruktion der zweizeiligen Überlieferungseinheit zu der Frage, ob diese „ein authentisches Wort Jesu“ (188) darstelle, suggeriert, dass Jesus selbst von seiner Vision nur in Verbindung mit der an die Jünger gerichteten Erwählungsaussage gesprochen habe. Trotz ihrer thematischen Verbindung stehen indes beide Worte genügend für sich, als dass nicht auch andere Implikationen in Jesu Verkündigung und deren frühester Tradierung anzunehmen wären. Gerade der bleibend erratische Charakter des Visionswortes darf die Echtheitsfrage nicht an der Logienkombination der V. 18b und 20cd festmachen, sondern sollte fragen, ob es nicht dem Erwählungsgedanken vorgängige und auf die Person Jesu und seines Selbstverständnisses bezogene Primärimplikationen gibt, gegenüber denen die auf die Jüngergemeinde bezogenen dämonologischen und soteriologischen Aussagen nachgeordnet sind.

Als letztes methodologisches Instrument legt sich daher die Traditionskritik nahe. Ihre Beschränkung auf Motive oder geprägte Züge kann die Schwierigkeiten, die an Wörter und Worte gebundene Überlieferung zu rekonstruieren, nicht überbrücken. Dennoch vermag sie die Wahrscheinlichkeit, dass das Visionswort zumindest semantisch als Teil der Verkündigung Jesu zu erweisen, zu erhöhen. Da Jesus, wie in der neueren Forschung mit wachsender Zustimmung konzidiert, wesentlich von der frühjüdischen Apokalyptik, ihrem Welt- und Geschichtsbild, beeinflusst ist,²⁹ gilt es, das Wort vom Satanssturz auf diesbezügliche Beziehungen und Implikationen hin zu untersuchen.

Die Kohärenz des Visionswortes mit der frühjüdischen Apokalyptik, Dämonologie und dem sonstigen Profil Jesu

In seiner theologisch-apokalyptischen Diktion weist das Visionswort vom Satanssturz auf eine historische Kontextplausibilität, die sich traditionsgeschichtlich über eine Reihe von Bezügen erhärten lässt. Ausgehend von der theologischen Blickrichtung des Visionswortes fügt es sich gut in den Rahmen von Jesu exorzistischem Wirken ein, das aufgrund seiner breiten Bezeugung nicht bestritten werden kann (man vergleiche nur Mk 5,1-17 parr; Mt 9,32-34). Im Anschluss an eine Dämonenaustreibung wird Jesus mit dem Vorwurf konfrontiert, im Bunde mit

²⁸ In seiner diesbezüglichen Kritik an Rusam liegt Michael *Theobald*, *Satan* 176, dennoch richtig.

²⁹ Vgl. nur Jörg *Frey*, *Die Apokalyptik als Herausforderung der neutestamentlichen Wissenschaft. Zum Problem: Jesus und die Apokalyptik*, in: M. *Becker*, M. *Öhler* (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT 2,214), Tübingen 2006, 23-94.

Beelzebul zu stehen, „dem Anführer der Dämonen“ (Lk 11,14f). Dies gibt Jesus Anlass, den Satan als seinen Antipoden darzustellen, als jene Macht, dessen Reich mit sich selbst uneins ist und daher nicht bestehen kann (Lk 11,17-23; parr. Mk 3,23-27; Mt 12,24-30). Jesus schließt seine Apologie mit dem Bildwort von dem Starken, an dessen bewachten Besitz man nur gelangt, wenn ein Stärkerer in seinen Palast eindringt, ihn besiegt und entwaffnet (Lk 11,21f). Trotz der differentiellen Bildwelt markiert es eine Parallele zu dem Satanssturz. Der Satan wird von Gott bzw. einem von ihm Bevollmächtigten bezwungen und in seinem bösen Wirken beschnitten. Vielleicht nicht zufällig trägt die lk Version des Bildes militantere Züge³⁰ als die mk und mt Fassung.³¹ Der „Starke“ bewacht nicht ein Haus, sondern einen Palast (αὐλή), und er wird nicht gebunden, sondern in einem Kampf besiegt. Die Anschlussfähigkeit des Bildes an die dualistische und kosmisch-dramatische Schau von Lk 10,18 ist kaum zu leugnen. Der Sturz des Satans aus dem Himmel in Jesu Vision hat in dem Sieg und der Entwaffnung des Starken in 11,22 sein Pendant.

Es besteht kein Anlass, zwischen der kosmisch-apokalyptischen Dämonologie des Visionswortes und einer eher volkstümlichen, erdgebundenen Alltagsdämonologie zu unterscheiden. Es stimmt zwar, dass der Glaube an böse Geister nicht notwendig in einen apokalyptischen Kontext weisen muss.³² Im Zusammenhang der jesuanischen Reich-Gottes- und Gerichtspredigt jedoch, die auf eine von Gott herbeigeführte Zeitenwende ausgerichtet ist, eignet den Exorzismen zweifellos eine apokalyptische Zeichenhaftigkeit. So weist schon die ahnungsvoll bange Frage der Dämonen, ob Jesus gekommen sei, sie zu vernichten (Mk 1,24), auf die eschatologisch universale Entmachtung des Satanischen in Gegenwart der Person Jesu hin. Die Austreibung der Dämonen stellt geradezu „das Wahrzeichen der

³⁰ Vgl. Dieter *Trunk*, Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium (HBS 3), Freiburg u.a. 1994, 74f; François *Bovon*, Das Evangelium nach Lukas, 2. Teilband (Lk 9,51-14,35) (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn 1996, 177-179.

³¹ Ob Lukas, der in 11,21f von Mk 3,27; Mt 12,29 abweicht, auf eine Q-Tradition rekurriert, ist unsicher. Sprachliche Beobachtungen sprechen für eine lk Bildung. Vgl. Albert *Fuchs*, Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern. Traditions- geschichtliche und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 3,22-27 und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus (SNTU Serie B, Bd. 5), Linz 1980, 95-105.

³² Zur breitgefächerten Spektralität antiken Dämonenglaubens siehe Armin *Lange*, *Hermann Lichtenberger*, K. F. Diethard *Römheld*, Die Dämonen. Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003; Rainer *Schwindt*, Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie (WUNT 148), Tübingen 2002, 135-350; Trevor *Ling*, The Significance of Satan. New Testament Demonology and its contemporary relevance, London 1961.

Äonenwende³³ dar. Signifikant ist weiterhin Jesu ausdrückliche Anbindung der βασιλεία-Gegenwart an seine Exorzismen in dem Wort Lk 11,20 (par. Mt 12,28): „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft schon zu euch gekommen.“ Jörg Frey hält es für „eine durchaus plausible Vermutung, daß das spezifische Profil dieses Gegenwartsbewußtseins [sc. des Reiches Gottes] – auch in der Unterscheidung der Täufer-Verkündigung – einen wesentlichen Grund im exorzistischen Wirken Jesu hat“³⁴.

Wo aber ist die Vision vom Sturz des Satans hier einzuordnen? Ist sie wie die Dämonenaustreibungen (nur) Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft oder ist sie vielmehr deren Grund und Ursache? Die Forschung ist hier geteilter Meinung. Während etwa für Ulrich B. Müller Jesus in der Vision „die Grundlage gefunden haben wird, das schon gegenwärtige Geschehen der Gottesherrschaft verkünden zu können“³⁵, sieht Erich Grässer dies genau umgekehrt. Der Satanssturz sei „nicht der Grund für die Nähe des Gottesreiches, sondern Folge: weil das Gottesreich nahe ist“³⁶, geschehe ein solches Zeichen als Hinweis darauf. Die Antwort dürfte wesentlich davon abhängen, inwieweit Jesu Weltbild von dem Gegensatz zwischen Gott und Teufel geprägt ist. Samuel Vollenweider möchte diese Opposition deutlich relativiert wissen.³⁷ Insbesondere die Vorstellung von einem Kampf zweier Reiche, von Gottesreich und Satansreich, lasse sich kaum belegen. Den

³³ Heinz Joachim Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: *Ders., G. Bornkamm, G. Barth*, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1960, 155-287, 256. Rezipiert auch von Martin Rese, Jesus und die Dämonen im Matthäusevangelium, in: A. Lange, H. Lichtenberger, K. F. D. Römheld, Dämonen 463-475, 465.

³⁴ Frey, Apokalyptik 76. Vgl. weiter Heinz Giesen, Dämonenaustreibungen – Erweis der Nähe der Herrschaft Gottes. Zu Mk 1,21-28, ThG 32 (1989) 24-37.

³⁵ Ulrich B. Müller, Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu, ZThK 74 (1977) 416-448, 417. Ähnlich Hans-Josef Klauck, „Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten“ – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie, in: *Ders.*, Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 3-53, 42, der in Lk 10,18 „den tragenden Grund“ für die erfolgreichen Exorzismen und die Basileia-Verkündigung Jesu sieht.

³⁶ Erich Grässer, Die Naherwartung Jesu (SBB 61), Stuttgart 1973, 64. Ähnlich Heinz Schürmann, Das Lukasevangelium. 2. Teil: Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54 (HThK III), Freiburg u.a. 1994, 91, der Jesu Selbst- und Basileia-Bewußtsein in seiner Abba-Erfahrung und seinem Basileia-Geschick gegründet sieht, demgegenüber Lk 10,18 dabei nur sekundär unterstützend gewirkt haben könnte.

³⁷ Samuel Vollenweider, „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), in: *Ders.*, Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 71-87, 82-87.

Grund sieht er darin, dass das künftige Reich Gottes in jüdischen Überlieferungen geschichtlichen Gegenreichen gegenübergestellt werde. Gegen Vollenweider wird man jedoch festhalten müssen, dass es in apokalyptischen Schriften durchaus genügend Hinweise auf eine dualistisch-satanische Reiche-Vorstellung gibt. Schon die Danielapokalypse in Dan 7 zeigt, dass die Bestien, die im Kampf gegen Gott stehen, zwar politische Reiche repräsentieren, indes schon deutlich satanische Züge tragen. Zur Bündelung dieser dämonischen Führermächte zur einen diabolischen Gestalt ist es nicht mehr weit.³⁸ Texte, die in einem kämpferischen Dualismus zwischen Gott und einer satanischen Gestalt enden, sind TestDan 5,10-13; AssMos 10,1 und 1QM VI,6. Antikem mythologischem Denken gemäß ist mit jeder numinosen, insbesondere dämonischen Gestalt ein Herrschaftsraum verbunden. Zwischen Raum und Macht, Reich und Herrschaft, kann schlicht nicht getrennt werden. So ist auch das Abstractum der *malkuta JHWH* in beiderlei Verwendung belegt. Besonders der überlieferungsgeschichtlich keineswegs marginale Prophetentargum kann die *malkuta* als zeitlich-räumliche Sphäre deuten.³⁹ Damit steht er der jesuanischen βασιλεία-Verkündigung sehr nahe. Da die Herrschaft Gottes für Jesus keinen Selbstzweck darstellt, sondern von einem soteriologischen Impetus getragen ist, der Gottes Güte verwirklichen will, kristallisiert sie sich zu einem von Gott unterscheidbaren Bereich, in welchen der Mensch eintreten kann.⁴⁰ Auch die Tatsache, dass Jesus nirgends die Gottesherrschaft als politische Befreiung Israels versteht, dürfte die Positionierung und Gegenüberstellung des Reiches Gottes mit dem des Teufels, wie sie Jesus in der Beelzebul-Rede Mk 3 parr. vornimmt, motiviert haben. Der entscheidende Gegenspieler Israels ist der Satan, jene übermenschliche Gestalt, die nach atl. und frühjüdischer Anschauung als Verführer und Ankläger im göttlichen Thronrat auftritt und nach apokalyptischer Erwartung in einem Entscheidungskampf von Gott entmachtet werden muss.⁴¹

Vor diesem Hintergrund ist das Visionswort Lk 10,18 in seiner apokalyptischen Wirklichkeit schlicht ernst zu nehmen. Offenkundig reflektiert es auf ein Ereignis

³⁸ Dass die Fremdvölker hier wie auch sonst nicht mit einem Völkerengel identifiziert werden (so die Erwartung von *Vollenweider*, Satan 82, Anm. 52), könnte daran liegen, dass man jede Anthropomorphie vermeiden wollte, die wie eben bei dem Menschensohn in Dan 7 der Herrschaft ein menschliches Antlitz verleiht.

³⁹ Vgl. Klaus *Koch*, Offenbaren wird sich das Reich Gottes. Die Malkuta Jahwäs im Propheten-Targum, NTS 25 (1979) 158-165.

⁴⁰ Vgl. Gerd *Theissen*, Annette *Merz*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen³2001, 251.

⁴¹ Mit Helmut *Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze (SBS 111), Stuttgart³1989, 42.60f.

der Vergangenheit.⁴² Traditionsgeschichtlich lässt sich ἔθεώρουν als Terminus für apokalyptische Visionen belegen.⁴³ So begegnet er in der LXX nie in Visionen der Propheten, wohl aber in Gesichten Daniels (LXX-Dan 4,10; 7,2,4.6f. u.ö.). Während der Sieg und die Vertreibung des Teufels aus dem Himmel in Offb 12f ihn umso wütender auf Erden toben lässt, bedeutet der von Jesus geschaute Satansfall nicht nur seinen Machtverlust im Himmel, sondern ebenso auf der Erde. Die Vergangenheitsform ἔθεώρουν ist als eschatologisches Imperfekt dem eschatologischen Perfekt πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ von Mk 1,15 und dem eschatologischen Aorist ἔρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ von Lk 11,20 zur Seite zu stellen.⁴⁴ Der Satansfall steht daher in einem ursächlichen Verhältnis zu den Dämonenaustreibungen Jesu als *signa* der in Jesus gegenwärtigen Lebensmacht. Wohl treten der Satan und die Dämonen nach wie vor auf und zeichnen für Krankheiten und sonstiges Übel verantwortlich (vgl. Lk 11,14; 13,16; 22,3), doch haben sie ihre Kraft gegenüber Gott verloren. Als großer Exorzismus begründet der Sturz des Teufels, weshalb der Entscheidungskampf gegen jegliche dämonische Macht entschieden ist.⁴⁵ Jesu Wort in der Souveränität des Gottessohnes reicht, um die Dämonen zu verscheuchen. So endet die dramatische Schilderung des Kampfes zwischen Gott und Teufel in der Beelzebul-Rede mit der zurückblickenden Feststellung, dass der Sieg über den „Starken“ errungen ist, Jesus also nun zum Alleinherrscher über das Reich der Dämonen geworden ist (Lk 11,22). Innerhalb der Jesus vertrauten zeitgenössischen apokalyptischen Enzy-

⁴² Anders Simon *Gathercole*, Jesus' Eschatological Vision of the Fall of Satan: Luke 10,18 Reconsidered, ZNW 93 (2003) 143-163, der den Satanssturz, trotz des Vergangenheitstempus ἔθεώρουν, als in der Zukunft liegendes, die apokalyptisch-endzeitlichen Wehen einleitendes Ereignis interpretiert. Eine Vision kann zwar durchaus ein zukünftiges Ereignis anzeigen, die Aussage, dass der Satan schon gefallen ist, passt jedoch besser zu dem unmittelbaren Kontext und überhaupt zu der von Jesus verkündeten und repräsentierten Basileia-Gegenwart.

⁴³ Vgl. *Vollenweider*, Satan 76; *Rusam*, Jesus 97.

⁴⁴ Vgl. Thomas *Söding*, „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ...“ (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, in: Armin *Lange*, Hermann *Lichtenberger*, K. F. Diethard *Römheld*, Die Dämonen. Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 519-549, 538.

⁴⁵ Gegen Dale C. *Allison, Jr.*, Behind the Temptations of Jesus. Q 4:1-13 and Mark 1:12-13, in: B. *Chilton*, C. A. *Evans* (Hg.), Authenticating the Activities of Jesus (NTTS 28,2), Eiden u.a., 195-213, 207, der das Wort vom Satansfall als Ruf zu den Waffen („call to arms“) versteht.

klopädie genügt eine kurze Himmelserscheinung, um ihm die Zeitenwende in all ihrer Konsequenz zu vergegenwärtigen.⁴⁶

Die Beschreibung des Satanssturzes als Lichtphänomen weist auf einen dämonologischen Traditionsstrang, der nicht erst in arabischer, näherhin koranischer Überlieferung begegnet,⁴⁷ sondern in der pseudepigraphischen Schrift Testamentum Salomonis, deren Grundschrift nach der neuen Kommentierung von Peter Busch mit hoher Wahrscheinlichkeit als christliches Werk auf deutlich jüdischem traditionsgeschichtlichen Boden gelten kann.⁴⁸ Auch wenn die Entstehung ins 4. Jahrhundert n. Chr. weist, steht zu vermuten, dass TestSal Traditionen aus neutestamentlicher Zeit bewahrt. Es stellt eine magisch-dämonologische Schrift dar, bestehend aus einem haggadischen Rahmenwerk, das nach Art einer volkstümlichen Erzählung über Salomos Umgang mit den Dämonen handelt, sowie einer detaillierten Dämonenkunde, die verschiedene Geister und deren Tun beschreibt.⁴⁹ Geschildert wird, wie sich König Salomo beim Tempelbau einzelne Dämonen, unter anderem ihren Anführer Beelzebul, gefügig macht. Sie zeigen sich als mythische animalische oder menschliche Wesen oder sind als Astraldämonen mit einem Gestirn verbunden. Doch werden sie von Orts- und Ruhelosigkeit geplagt, so dass sie weder im Himmel bei den Sternen und Engeln noch auf der Erde ihren rechten Platz finden. Die Berücksichtigung der drei gewichtigsten Rezensionen A, B und C ergeben folgenden Text:⁵⁰

„12 ... Wir Dämonen steigen empor zum Himmelsfirmament und fliegen mitten durch die Sterne. Da hören wir die Urteile, die von Gott über die Seelen der Menschen ausgehen. 13 Und ^{+Rec B:} *im Übrigen* kommen wir, verkleidet in Machttat, Feuer und Schwert ^{+Rec B:}

⁴⁶ Anders Hubert *Frankemölle*, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Kevelaer 2003, 72, der hinter Lk 10,18 keine apokalyptische Berufungserfahrung ausmacht und das Wort im Falle einer jesuanischen Authentizität auch im Widerspruch zu Lk 11,20 sieht. Beides dürfte den dämonologisch-apokalyptischen Kontext der Reich-Gottes-Verkündigung zu sehr unterschätzen.

⁴⁷ Darauf wies zuerst Julius *Wellhausen*, *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1904, 50f; *Ders.*, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin ³1961, 137f.

⁴⁸ Peter *Busch*, *Das Testament Salomos. Die älteste christliche Dämonologie*, kommentiert und in deutscher Erstübersetzung (TU 153), Berlin – New York 2006, 17-20.

⁴⁹ Vgl. die Übersicht von *Schwindt*, *Weltbild* 297-301.

⁵⁰ Nach *Busch*, *Testament* 248. Die von Busch zugrundegelegte Textedition richtet sich nach der klassischen Textausgabe von Chester C. *MacCown*, *The Testament of Solomon* (UNT 9), Leipzig 1922. Danach kommt den beiden älteren Rezensionen A und B größtes Gewicht zu. C ist wahrscheinlich von B abhängig. Im zitierten Text steht die Kapitälchenschreibweise für Lesarten von A, Kursive für B und Normalschrift für die Übereinstimmungen von A und B, welche die Grundschrift ergeben.

oder Unfall und vernichten ^{+Rec B:} *Und wenn einer umgekommen ist, sei es zur Unzeit oder durch irgendeine Gewaltanwendung, dann verwandeln wir Dämonen uns und geben vor, der Verstorbene zu sein, so dass wir den Menschen erscheinen und sie uns fürchten.* 14 ^{+Rec B:} *Als ich dies hörte, pries ich Gott, den Herrn und ich fragte ihn: ‚Sag mir nun, wie ihr, die ihr Dämonen seid, in den Himmel aufsteigen ^{+Rec B:} und euch unter die Sterne und die heiligen Engel mischen könnt.‘* 15 Er antwortete mir: ^{Rec A:} *‚WAS AUCH IMMER IM HIMMEL GESCHIEHT, GESCHIEHT AUCH AUF DER ERDE; SO SCHWEBEN OBEN DIE HERRSCHAFTEN, MÄCHTE UND GEWALTEN UND SIND [ALLEIN] WÜRDIG, IN DEN HIMMEL EINZUTRETEN.‘* ^{Rec B:} *‚Was auch immer im Himmel geschieht, hat auch auf der Erde seine Nachbildungen; so gibt es denn auch Herrschaften, Mächte und Weltenherrscher. Wir Dämonen schweben nämlich in der Luft und hören von den Himmlischen die Stimmen und sehen ihre Macht.‘* 16 ^{Rec A:} *ABER WIR DÄMONEN WERDEN MÜDE, WEIL WIR KEINE STÄTTE ZUM NIEDERLASSEN UND AUSRUHEN HABEN, ^{Rec B:} Und wir ermatten, weil wir keine Stätte zum Ausruhen haben, ^{Rec C} ^{AB:} und so fallen wir wie Blätter von den Bäumen. Wenn dies Menschen sehen, so meinen sie, dass es sich um Sterne handelt, die vom Himmel fallen. 17 So ist es aber nicht, König, sondern wir fallen aufgrund unserer Schwäche und weil wir nirgends Halt finden; so fallen wir ^{+Rec B:} zur Unzeit und plötzlich wie Blitze auf die Erde herab, brennen Städte nieder und stecken Äcker an.“*

Der Text enthält zahlreiche bekannte Motive der antiken Dämonologie. So etwa die Verbindung der Geister mit dem Luftraum und mit den Sternen, die Entsprechung von himmlischen und irdischen Geschehnissen, ihre Mittlerstellung sowie ihre Metamorphosen und Epiphanien vor den Menschen. Zum Schluss wird ihre Suche nach einer „Stätte zum Ausruhen“ thematisiert. Da sie eine solche nicht finden, ermatten sie und „fallen wie Blätter von den Bäumen“. Dass damit kein einfacher Naturvorgang im Wechsel der Jahreszeiten evoziert ist, zeigt sich darin, dass ihr Fall den Menschen wie ein Herabfall von Sternen (wohl Meteoren) oder ein Blitzeinschlag mit verheerenden Folgen erscheint.⁵¹ Andererseits fallen die Dämonen nur aufgrund ihrer Schwäche, ohne dass ein kosmischer Kampf mit Gott und seinen Engeln stattgefunden hätte. So ist auch von keinem Endsieg über die Dämonen die Rede, was zu dieser der magischen Literatur zuzuordnenden Schrift und ihrer Intention, im alltäglichen Leben gegen die Dämonen bestehen zu können, auch nicht passen würde. Zum Zauberhandwerk gehört es, Geister in Form von fallenden Sternen herabzurufen.⁵²

Schlussendlich repräsentiert TestSal 20 daher eine Geistervorstellung, die den Hintergrund von Jesu Vision bilden dürfte, ohne dass notwendig eine überliefe-

⁵¹ Zur atl. und apokalyptischen Tradition des Motivs vom Fall „wie Blätter (vom Himmel)“ vgl. Peter Busch, *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12 (TANZ 19)*, Tübingen-Basel 1996, 138-142.

⁵² PGM 1,74-77.153-155.

rungsgeschichtliche Abhängigkeit bestehen muss.⁵³ In seinem geschichtstheologischen Impetus ist der „Großexorzismus“ Lk 10,18 als Ausdruck der Zeitenwende weit entfernt von den Exorzismen des Tempelbaumeisters Salomo. Diese sind noch ganz dem „alten“ vorchristlichen Äon verhaftet. Schließlich ist es in Jesu Vision nicht irgendein Dämon, der hinunterfällt, sondern der Oberste der bösen Mächte.⁵⁴ Mit dem Fall des Satans hat er und seine Helfershelfer alle böse Macht verloren, nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden. Der Einbruch der Basileia Gottes ist nun nicht mehr aufzuhalten.

In summa sollte es freilich unentschieden bleiben, ob der Satanssturz Ursache oder Interpretament der mit Jesus hereinbrechenden Gottesherrschaft ist. Er ist Zeichen für die Wirklichkeit der Basileia-Gegenwart, hat aber nicht bloß Hinweischarakter, sondern ist Teil dieser Wirklichkeit. Der Sturz des Satans ist erkenntnis- und heilstiftendes „Realsymbol“ der Gottesherrschaft, das sich in dem Visionär Jesus personifiziert.

Während die Depotenzierung des Satans in späterer Überlieferung erst durch Jesu Kreuzestod (Joh 12,31) oder nach seiner Entrückung (Offb 12) möglich wird, ist sie nach Lk 10,18 schon mit dem Wirken des Irdischen verbunden. Offensichtlich steht das Logion damit für „ein Moment der Kontinuität zwischen Jesus und der nachösterlichen Jesusbewegung“⁵⁵. Traditionsgeschichtlich spricht also Vieles dafür, dass das Visionswort auf Jesus zurückgeht.

Abschließende Reflexion zur historischen Situierung der Vision Jesu

Im Gesamten haben die verschiedenen methodischen Zugänge zu dem Jesuslogion Lk 10,18 gezeigt, dass der Evangelist Lukas das Wort vom Satanssturz zwar weitgehend als traditionelles Jesuswort übernommen, es jedoch in einen Logienkomplex so eingefügt hat, dass seine Redaktion und die dem vorausgehende Überlieferungsgeschichte nicht mehr sicher rekonstruierbar sind. So bleibt insbesondere unklar, an welchem Punkt der Tradierung und Fortschreibung der Satanssturz exorzistische (V. 19) bzw. soteriologische (V. 20) Implikationen eingetragen wurden. Die Überlieferungskritik muss sich eingestehen, dass sie den Sitz der Vision im Leben Jesu und deren Erstverkündigung nicht mehr zweifelsfrei erhellen kann. Für die wissenschaftliche Rückfrage stellt sich der Übergang von

⁵³ Ähnlich Vollenweider, Satan 77f.

⁵⁴ Zum Satan als Oberstem der Dämonen siehe Jürgen U. Kalms, Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12 (WMANT 93), Neukirchen-Vluyn 2001, 220-222.

⁵⁵ Vollenweider, Satan 75.

dem historischen Datum im Leben Jesu hin zu seiner literarischen, aber auch vorliterarischen Überlieferung als Quantensprung dar, der allein durch Plausibilitätsüberlegungen ausgefüllt werden kann, die ihrerseits auf Kohärenzanalysen aufbauen, welche sich an dem sonstigen Profil Jesu und dessen sozio-kulturellem und weltbildlichem Hintergrund orientieren.

Diese traditionshistorischen Überlegungen legen die Vermutung nahe, dass nicht die Erwählung und Beauftragung der Jünger der semantische Erstbezug des Visionswortes gewesen sein dürfte, sondern der sich Jesus mit der Entmachtung des Satans manifestierende Anbruch der Gottesherrschaft und die Erwählung zu dessen Repräsentanten. Der überlieferungsgeschichtliche Ursprung des Visionswortes ist in jener Frühzeit im Leben Jesu zu suchen, wo sich diesem, ausgehend von der drängenden Naherwartung des Täufers, der Anbruch der Basileia Gottes unmittelbar vergegenwärtigte und ihm seine Sendung bewusst wurde. Zu dieser „Ursprünglichkeit“ des Jesuswortes passt, dass es den Satanssturz noch nicht christologisch begründet (anders wie Joh 16,11; Offb 12,7-12). Ohne dass eine genauere zeitlich-biographische Zuordnung möglich wäre, kann die Vision sehr plausibel als von der Taufe ausgehendes und doch selbständiges Offenbarungserlebnis verstanden werden.⁵⁶ Aus Sicht der historisch-kritischen Exegese markiert die Taufe Jesu nur den Anfang seiner Jüngerschaft im Täuferkreis und nicht schon den Durchbruch seines Sendungsbewusstseins. Es spricht viel dafür, dass die Satansvision in der synoptischen Tradition im Zuge einer christologischen Aufarbeitung der Jesusvita einer einseitigen Fokussierung auf die Taufe weichen musste. Ein längerer Findungsprozess des getauften Johannesjüngers zum Verkünder des Evangeliums wird von einer Tauferzählung überdeckt, welche Jesus sofort und unmittelbar als Sohn Gottes und Repräsentant des Reiches Gottes proklamiert.

So bleibt neben dem Visionswort allein die Versuchungsszene, die einen Anhalt für Jesu Lebenswende geben kann. Beide Überlieferungen reflektieren eine Auseinandersetzung mit dem Satan und stehen in einer Diktion, die sich apokalyptischer bzw. mythischer Bilder bedient. Während die Vision vom Satanssturz das Ende der Auseinandersetzung des Satans mit Gott und den Engeln in einem himmlischen Chaoskampf bedeutet, schildert die Versuchung Jesu nicht die Entmachtung des Teufels, sondern nur, dass dieser dem Gottessohn nichts mehr anhaben kann. Die in der Taufe offenbarte Gottessohnschaft Jesu bildet im synoptischen Erzählszusammenhang die Leitperspektive. Jesus widersteht dem Satan, weil er der erwählte Gottessohn ist. Allein dies ist hier von Interesse. Die Vision vom Satanssturz besitzt gleichwohl historisch wie auch theologisch einen semantischen

⁵⁶ Gegen Joel Marcus, Jesus' Baptismal Vision, NTS 41 (1995) 512-521, für den „originally Luke 10.18 was part of Jesus' baptismal vision“ (520).

Mehrwert, sofern sie mit dem Auftreten Jesu nicht weniger als einen von Gott herbeigeführten kosmischen Macht- und Äonenwechsel hereinbrechen sieht.

Summary

Trotz eines hochentwickelten sprach- und literaturwissenschaftlichen Instrumentariums stößt die Authentizitätsprüfung von Jesuslogien bei dem Visionswort Lk 10,18 schnell an Grenzen. Redaktions- und überlieferungsgeschichtliche Analysen allein vermögen die Echtheitsfrage nicht zu entscheiden, da die lukanische Situierung des Visionswortes in einem exorzismuskritischen und eschatologisch-paränetischen Kontext die Überlieferung und den ganzen Bedeutungsgehalt des Visionswortes nur ungenügend abbildet. Methodologisch führen der semantische Mehrwert des Logions und seine Singularität in der synoptischen Überlieferung von der Überlieferungskritik zur Traditionskritik. Die Kompatibilitätsprüfung des Logions mit der Verkündigung und Vorstellungswelt Jesu kann nur auf einer traditionsgeschichtlichen Ebene erfolgen, die Motive und Gedankenelemente anderer Jesuslogien und der alttestamentlich-frühjüdischen Tradition komparativ heranzieht. Das Visionswort zeigt eine große semantische Stimmigkeit mit der sonstigen Jesusüberlieferung.