

# Roma - Sedes Satanae : Röm. 13,1 ff. im Lichte von Luk. 4, 5-8

Autor(en): **Morgenthaler, Robert**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **12 (1956)**

Heft 3

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878981>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Roma — Sedes Satanae.

### Röm. 13,1ff. im Lichte von Luk. 4,5—8.

Die gleichzeitige Deutung des Ausdruckes ἐξουσία in Röm. 13, 1 auf den Staat und die Engelmächte, die Oscar Cullmann zusammen mit anderen Vertretern der neutestamentlichen Wissenschaft wiederholt vertreten hat<sup>1</sup>, ist mancherorts auf ganz entschiedene Ablehnung gestoßen.<sup>2</sup> Der gereizte Ton, der bei der Begründung dieser Ablehnung gelegentlich angeschlagen wurde, scheint aber Cullmann in seiner Meinung nur bestärkt zu haben.<sup>3</sup>

Soll das Gespräch über dieses Thema in einer fruchtbaren Weise weitergeführt werden, so wird dies nur möglich sein, wenn es einmal von einer ganz anderen Seite her aufgegriffen wird. Auf diesen Seiten soll jedenfalls auf einen Abschnitt hingewiesen werden, der bis jetzt im Zusammenhang mit der Auslegung von Röm. 13, 1 nur ganz vorübergehend erwähnt worden ist<sup>4</sup> und doch unsre volle Aufmerksamkeit verdient.

Es handelt sich um den Text der zweiten Versuchung bei Lukas. Um dem Leser das Nachschlagen zu ersparen, schreiben wir hier den Abschnitt neben dem entsprechenden Text des Matthäus aus:

Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ  
διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν,  
καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς  
βασιλείας τοῦ κόσμου  
καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν.  
καὶ εἶπεν αὐτῷ·  
ταῦτά σοι πάντα δώσω

Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν  
  
ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς  
βασιλείας τῆς οἰκουμένης  
ἐν στιγμῇ χρόνου.  
καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος·  
σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην  
ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν

<sup>1</sup> Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit* (2. Aufl. 1948), S. 169 ff. Dasselbst weitere Literaturangaben.

<sup>2</sup> H. von Campenhausen, *Zur Auslegung von Röm. 13. Die dämonistische Deutung des ἐξουσία-Begriffes*: Festschrift für A. Bertholet (1950), S. 97 ff.; Günther Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes* (1952), S. 169 f., Anm. 39; Ernst Gaugler, *Der Brief an die Römer*, 2 (1952), S. 270 ff.

<sup>3</sup> Oscar Cullmann, *Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσία in Röm. 13, 1*: *Theol. Zeitschr.* 10 (1954), S. 321 ff.

<sup>4</sup> Ebenda S. 332.

ἐὰν πεσῶν προσκυνήσης μοι.

τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·  
ὕπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γάρ·  
κύριον τὸν θεόν σου προσκυνή-  
σεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ὧ  
ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν.  
σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσης ἐνώπιον  
ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πάντα. καὶ  
ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·  
γέγραπται·  
προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου  
καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.

Zunächst ein Wort zu der Umstellung der Versuchungen durch Lukas. Für die Abklärung der historischen Frage ist sie bedeutungslos, wie schon Calvin festgestellt hat: «Non magni interest, quod Lucas secundo loco tentationem recitat, quae in postremo loco a Matthaeo reiicitur: neque enim propositum Evangelistis fuit historiae filum sic contexere, ut temporis rationem semper exacte servarent . . . Tenere ergo sufficiat, Christum tribus modis fuisse tentatum.»<sup>5</sup> Sobald man aber nach dem Verständnis der Evangelisten fragt, so kann schon diese Umstellung von Bedeutung sein.

Sie ist es in Wirklichkeit auch, nämlich insofern, als sich im lukanischen Werke immer wieder das Gefühl des Verfassers für Harmonie und Symmetrie beobachten läßt.<sup>6</sup> Es ist sicherlich kein Zufall, wenn das Lukasevangelium im Tempel beginnt und wiederum im Tempel endet.<sup>7</sup> In dieser Versuchungsgeschichte will der Evangelist diejenige Versuchung, die er für die wichtigste hält, eben dadurch hervorheben, daß er sie in die Mitte stellt und mit den beiden andern umrahmt. Wie bewußt er das tut, kann ersehen werden aus der Art und Weise, wie er die drei Versuchungen nacheinander einführt mit ἤγειρο – ἀναγαγών – ἤγαγεν. Wer einmal die lukanischen Dreierkompositionen genau beobachtet hat<sup>8</sup>, der weiß, daß auch im Text zu diesen drei Versuchungen kein Buchstabe der lukanischen Neufassung Zufall ist.

<sup>5</sup> Ioannis Calvini in harmoniam ex Matthaeo, Marco et Luca compositam Commentarii, hrsg. von A. Tholuck (Berlin 1833), S. 111.

<sup>6</sup> Robert Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis (im folgenden «Luk. Gesch.» abgekürzt), 1–2 (1948), z. B. 1, S. 38 ff., 134 ff.

<sup>7</sup> A. A., 1, S. 154 f., 163 f.

<sup>8</sup> Ebenda S. 73 ff.

In der Einzelexegese, die nun also durchgehend auf die Herausarbeitung des Verständnisses des Evangelisten ausgerichtet ist, müssen wir unsre Aufmerksamkeit sofort auf dieses ἀναγαγών richten. Lukas kommt hier mit weniger Worten aus als Matthäus. Der «sehr hohe Berg», von dem Matthäus redet, ist bei Lukas ganz verschwunden. Wer den Matthäustext liest, fragt unwillkürlich: Wo ist dieser sehr hohe Berg? Lukas weiß, daß es diesen Berg im Sinne dieser Frage gar nicht gibt und der Text des Matthäus auch gar nicht so gemeint ist. Er ersetzt das archaische Raumwunder des Matthäus durch ein Zeitwunder, indem er den hohen Berg wegläßt und dafür ἐν στιγμή χρόνου in den Text einfügt. στιγμή ist neutestamentliches Hapaxlegomenon, χρόνος ein Vorzugswort des Lukas und ἐν bei Lukas ebenfalls sehr häufig.<sup>9</sup> Die Koinegruppe hat mit andern Textzeugen zusammen εἰς ὄρος ὑψηλόν ergänzt, Kodex D darüber hinaus auch noch λίαν. Doch sind das offensichtlich schriftgelehrte Abschreiberkonjekturen aus dem Matthäustext, und die Absicht des Lukas ist völlig verkannt. Wenn F. Hauck meint, ἀνάγειν könne auch ein überirdisches Entrücktwerden bedeuten, so widerspricht das nicht nur sprachlich vollkommen dem Sinn, den dieses Wort bei Lukas hat<sup>10</sup>, es ist auch falsch, weil damit «ja der Flug in den Abgrund vorweggenommen wäre», wie Schlatter treffend sagt.<sup>11</sup>

Eine wichtige Umgestaltung ist die Ersetzung von κόσμος durch οἰκουμένη. Was bedeutet οἰκουμένη bei Lukas?

Der Ausdruck kommt im ganzen NT nur 15mal vor, davon 8mal bei Lukas, nämlich 3mal im Evangelium und 5mal in Acta. In Luk. 2, 1; Act. 11, 28; 17, 6; 19, 27 und 24, 5 bezieht er sich immer eindeutig auf das Römische Reich; in Luk. 21, 26 und Act. 17, 31 denkt Lukas vielleicht auch an das Imperium. O. Michel schreibt zum gemeingriechischen Sprachge-

<sup>9</sup> Die Zahlen des Vorkommens lauten für χρόνος bei Matth.—Mark.—Luk.—Joh.—Act.—Pls. (inklusive Pastoralbriefe): 3—2—7—4—17—9. Für ἐν: 291—137—354—220—275—988. Die Zahlen sind der in Vorbereitung befindlichen Statistik des ntlichen Wortschatzes entnommen, über die der Verfasser in Theol. Zeitschr. 11 (1955), S. 97 ff., berichtet hat.

<sup>10</sup> Friedrich Hauck, Das Lukasevangelium z. St. (1934), verweist auf Act. 8, 39, wo es aber gerade nicht ἀνάγειν, sondern ἀρπάζειν heißt, genau so, wie es in Hes. 11, 1. 24 wiederum nicht ἀνάγειν, sondern ἀναλαμβάνειν heißt. ἀνάγειν bedeutet bei Lukas durchwegs einen sehr alltäglichen Vorgang.

<sup>11</sup> Adolf Schlatter, Das Evangelium des Lukas (1934), S. 481.

brauch der Vokabel: «In der römischen Kaiserzeit verschmilzt die geistig-philosophische Idee der hellenistischen οἰκουμένη mit dem politisch-rechtlichen Gebilde des römischen Imperiums.» Ferner: «Sodann umschließt der Begriff das römische Imperium: ὁ δὲ τῆς οἰκουμένης καὶ προσδοκηθεὶς καὶ ἐλπισθεὶς Αὐτοκράτωρ ἀποδέδεικται, ἀγαθὸς δαίμων δὲ τῆς οἰκουμένης ἀρχὴ ὧν μέγιστε πάντων ἀγαθῶν Νέρων Καῖσαρ ἀποδέδεικται (P. Oxy. 7, 1021, 5 ff.) . . . . . [Νέρων] Κλαύδιος Καῖσαρ Σεβαστὸς Γερμανικὸς αὐτοκράτωρ ὁ ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκουμένης» (Ditt. Or. 666, 3 ff.). Νέρωνι Κλαυδίω Καίσαρι . . . τῷ σωτήρι καὶ εὐεργέτῃ τῆς οἰκουμένης (Ditt. Or. 668, 5). Diese Formeln des Kaiserstils liegen fest.»<sup>12</sup> Wenn man sich in der Lukaskritik heute in einem Punkt einigen kann, dann darin, daß das lukianische Werk ein Spätwerk ist. Dann wird man fest damit rechnen müssen, daß bei Lukas der rechtlich-politische Gebrauch des Ausdruckes οἰκουμένη vorliegt.

Wir werden nicht um die Feststellung herumkommen, daß bei Lukas auch im Text der zweiten Versuchung vom Imperium Romanum die Rede ist, um so mehr, als ja Luk. 2, 1 in der Nähe steht. Der geographische und politische Horizont des Verfassers des lukianischen Werkes ist unzweifelhaft das Römische Reich.<sup>13</sup> Wie konnte Lukas — wenn wir diese Frage einmal stellen dürfen — den Ausdruck «imperium» sachgemäß ins Griechische übersetzen? Wie für Caesar nicht βασιλεύς, so durfte er für «imperium» nicht βασιλεία schreiben. Hingegen eignete sich οἰκουμένη sehr wohl als sachgemäße Übersetzung. Nicht von ungefähr ist die Verbindung der Kaisernamen mit οἰκουμένη zum «stehenden Ausdruck» geworden!<sup>14</sup> Daß οἰκουμένη in unsrem Text als Apposition neben βασιλείας zu stehen kommt, beweist nur, daß Lukas wohl weiß, daß es im Imperium viele βασιλείαι gibt, die freilich alle zusammen dem Kaiser unterworfen sind. Der Sache nach ist der Kaiser auch ein König, und er wird in Luk. 23, 2 ff. und Act. 17, 6 indirekt so bezeichnet. Nach den sogenannten heidnischen Märtyrerakten hat Vespasian sich gelegentlich gegen den Vorwurf, er sei ein Tyrann, mit dem Anspruch gewehrt, er sei ein βασιλεύς.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> ThWzNT, V, S. 159 ff. Dasselbst weitere Literaturangaben.

<sup>13</sup> Wo sich z. B. bei Matthäus und Markus θαλασσα auf den See Genesareth bezieht, ersetzt es Lukas durchwegs mit andern Ausdrücken (λίμνη, ὕδωρ usw.). weil für einen Schreiber mit Mittelmeerhorizont der Ausdruck θαλασσα doch etwas ganz anderes bedeutet.

<sup>14</sup> Vgl. auch den Artikel «Ökumene» von H. D. Wendland in Biblisch-theologisches Handwörterbuch zum NT, S. 415 ff.

<sup>15</sup> Johannes Munck, Paulus und die Heilsgeschichte (1954). S. 325. Dasselbst Literaturhinweise.

Wie V. 5, so ist auch V. 6 stark überarbeitet. Die Aussage über die δόξα mußte verlegt werden, da sonst der V. 5 viel zu schwerfällig geworden wäre. In V. 6 kann Lukas durch die Verbindung von δόξα mit ἐξουσία eine echt lukanische, zweigliedrige Figur schaffen.<sup>16</sup> Da οὗτος und ἅπας lukanische Vorzugsworte sind<sup>17</sup>, ist der lukanische Charakter dieser Phase unseres Textes erwiesen. Aber gerade in ihr taucht nun also als wichtige Ergänzung des Matthäustextes das Wort ἐξουσία auf, und es stellt sich die dringliche Frage, ob nicht auch dieses Wort hier einen ausgesprochen politisch-rechtlichen Sinn habe.

Der Ausdruck kommt im Lukasevangelium 16mal vor, 8mal davon in syn. Parallelen, in denen es sich 7mal auf die Macht, die im Wirken Jesu über Dämonen, Krankheit und Sünde offenbar wird, und einmal auf die Staatsmacht bezieht.<sup>18</sup> Bedeutend sind für unsre Fragestellung natürlich die 8 Sondergutstellen. An 4 von ihnen bezieht sich ἐξουσία in einem ausgesprochen politisch-rechtlichen Sinn auf die Staatsmacht: 12, 11: die Jünger werden vor die ἐξουσία geschleppt und sich dort zu verteidigen haben (Lukas schreibt statt λαλεῖν das prozessuale ἀπολογεῖν); 19, 17: der treue Knecht erhält die Herrschaft über eine Dekapolis; 20, 20 und 23, 7, wo in einem sehr amtlich-technischen Sinn von der ἐξουσία des Pilatus und Herodes die Rede ist. Neben 4, 6 bleiben noch 3 Sondergutstellen: 10, 19: Jesus hat den Jüngern die ἐξουσία über die δυνάμεις ἑθνοῦ gegeben; 12, 5: sie sollen sich fürchten vor dem, der ἐξουσία hat, nach dem Tode in die Gehenna zu werfen; 22, 53: Jesus sagt zu denen, die ihn verhaften: «Dies ist eure Stunde und die ἐξουσία τοῦ σκοτούς.» Die Behörden (ἀρχιερεῖς, στρατηγοί, πρεσβύτεροι V. 52) sind also nur Instrumente des Satans (V. 3).

In Acta ist der Ausdruck an 3 von den 7 Stellen gebraucht wie bei Markus und Matthäus (1, 7; 5, 4; 8, 19); weitere 3 Stellen sind sachlich identisch (9, 14 = 26, 10 = 26, 12): Paulus hat von den Hohenpriestern (vgl. Luk. 22, 53) ἐξουσία erhalten, Christen aufzuspüren und zu verhaften. Hier liegt also 3mal der politisch-rechtliche Gebrauch der Vokabel vor. 26, 18: Paulus ist zu den Völkern gesandt, um sie von der Finsternis zum Licht und von der ἐξουσία τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν zu bekehren. Wie in Luk. 4, 6; 22, 53 (und evtl. 12, 5!), so ist hier noch einmal dem Satan ἐξουσία zugeschrieben.

Foerster schreibt im Theologischen Wörterbuch zum gemeingriechischen Sprachgebrauch von ἐξουσία: «ἐξουσία, seit etwa Euripides, abgeleitet von ἔξεστιν bedeutet die Möglichkeit des Handelns... ἐξουσία ist ferner die von einer höheren Norm oder Instanz gegebene Möglichkeit und damit das Recht, etwas zu tun, das Recht über etwas, mit Infinitiv und Genetiv, auch

<sup>16</sup> Luk. Gesch., S. 22 ff.

<sup>17</sup> Die Zahlen für οὗτος sind: 147—79—231—235—236—268. Für ἅπας: 3—4—11—1—10—1.

<sup>18</sup> Es handelt sich um folgende Stellen: 4, 32. 36; 5, 24. 32; 9, 1; 22, 2 (2mal). 8.

absolut, je nach Zusammenhang Recht = Vollmacht, Erlaubnis, Freiheit. Besonders a) das *Rechtsgefüge des Staates, von dem König, der Obrigkeit, den Gesetzen gegebene Möglichkeit zum Handeln, die als Vollmacht, Recht, Erlaubnis, Freiheit den Behörden übertragen wird.*<sup>19</sup> Genau die in diesen hier *schräg* gedruckten Worten skizzierte Bedeutung von ἐξουσία liegt bei Lukas in 4 der 8 Sondergutstellen des Evangeliums und in 3 der 7 Acta-Stellen vor.

ἐξουσία ist also bei Lukas auf der einen Seite in ausgeprägter Weise «staatsrechtlich» verwendet. Matthäus und Markus kennen diesen Gebrauch kaum (Matth. 9, 5 = Luk. 7, 8 beruht offenbar auf einer Vorlage). Völlig neu gegenüber dem gemeingriechischen Sprachgebrauch ist auf der andern Seite die Beziehung des Ausdruckes auf die Herrschaft der Finsternismächte in Act. 26, 18 und Luk. 22, 53. In Luk. 4, 6 nun verwendet Lukas diesen Ausdruck durch seine Einfügung in den Matthäustext gerade an dieser Stelle in seiner doppelten Bedeutung einerseits als Bezeichnung der Satansmacht, andererseits als Bezeichnung der Staatsmacht.

Was indirekt durch die bloße Einfügung des Ausdruckes in den Matthäustext bereits angedeutet ist, das wird nun von Lukas erst noch direkt ausgesprochen durch die ergänzende Bemerkung: *ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ὧν θέλω δώσω αὐτήν.*<sup>20</sup> Dem Satan ist von Gott die ἐξουσία übergeben. Er kann sie weitergeben, wem er will. Er macht sich anheischig, sie auch Jesus zu übergeben. Es sei hier nur noch auf ein Wort Schlatters verwiesen, der zu Joh. 12, 31 geschrieben hat: «In der Gegenwart, seit sich Rom und seine Beherrscher die οἰκουμένη unterworfen hatten, war aber der ‚Fürst‘ von Rom allen andern Mächten überlegen. Nun bilden die Völker zusammen die eine Menschheit, und der himmlische Fürst, der sie leitet, ist **שַׁר הָעוֹלָם** = ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> ThWzNT, II, S. 565 f.

<sup>20</sup> J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke* (1930), S. 63, meint, es handle sich in diesem ergänzenden Satz um eine erklärende Bemerkung des Lukas. Der Wortschatz dieses Satzes ist aber, wie sich statistisch leicht zeigen läßt, ganz unlukanisch. Lukas wird diesen Satz aus der Tradition geschöpft haben und hat also vermutlich zu den Versuchungen noch eine andere Vorlage als die des Matthäus gehabt.

<sup>21</sup> Der Evangelist Johannes (1931), S. 271; vgl. Hans Bietenhard, *Die Himmlische Welt in Urchristentum und Spätjudentum* (1951), S. 113. Die Vorstellung von den Völkerengeln und dem Satan als «Fürsten dieser Welt» war jedenfalls weit verbreitet.

Bevor wir uns ein abschließendes Urteil bilden, müssen wir uns V. 7 und 8 zuwenden. Hier hat Lukas den Ausdruck *πεσών* fallengelassen und dafür eine seiner ausgesprochenen Vorzugsvokabeln, *ἐνώπιον*<sup>22</sup>, eingefügt, woraus man wieder erkennt, daß hier wirklich Lukas selber den Text überarbeitet. Was bedeutet aber nun nach dem Verständnis des Lukas *προσκυεῖν*?

Lukas zeigt diesem Wort gegenüber eine ausgesprochene Zurückhaltung. Im Evangelium verwendet er es nur gerade hier in der zweiten Versuchung zweimal. In den Parallelen zu Matth. 8, 2; 9, 18; Mark. 5, 6; 15, 19 ersetzt er das Wort immer durch andere Formulierungen, und die Ergänzung in Luk. 24, 52 beweist nur, daß der Schreiber des Kodex D Lukas beharrlich nicht verstanden hat. In Acta ist 2mal vom Anbeten im Tempel die Rede (8, 27 und 24, 11). In 7, 43 ist der Ausdruck in bezug auf den Götzendienst vor Rompha und Moloch verwendet, und nach 10, 27 verbittet sich Petrus die Proskynese des Cornelius mit dem bezeichnenden Ausruf: «Auch ich bin ein Mensch.»

Die Möglichkeit, daß dieser Gebrauch der Vokabel *προσκυεῖν* bei Lukas durch ganz bestimmte Überlegungen motiviert ist, wird man nicht zum vornherein ausschließen dürfen. Die Proskynese wurde ja im Orient allen als Göttern verehrten Herrschern dargebracht, und je weiter die Römer in diesen Orient vordrangen, um so öfter kam es vor, daß auch den Caesaren, ob sie es nun wollten oder nicht, auf diese Weise gehuldigt wurde. Tiridates begrüßte Nero in Neapel als *δεσπότης* und brachte ihm die Proskynese dar.<sup>23</sup> Domitian ließ sich von seinen Untertanen als Gott verehren. Daß dabei gerade die Proskynese im Kaiserkult für die Christen zu einem Artikel des Stehens und Fallens wurde, ist ohne Schwierigkeit aus der Apokalypse zu ersehen, wo dieser Ausdruck in den Abschnitten, die doch unbestrittenermaßen von Rom und dem Kaiser reden, öfters erscheint (Apoc. 13, 1 ff.).

Lukas, dessen Werk an einen hohen römischen Staatsbeamten gerichtet sein dürfte (neben Theophilus werden Felix und Festus mit *κρῆτιστος* angeredet und bezeichnet), hat um all diese Dinge sicherlich wohl gewußt. Sein ganzes Werk, das ja mit einer auf einer Appellation an den Kaiser beruhenden Romfahrt schließt, ist voll von politischer Apologetik.<sup>24</sup> Lukas führt auf der ganzen Linie den Nachweis, daß die Christen entgegen der Behauptung der Juden den römischen Rechtsstaat voll anerkennen. Sowohl

<sup>22</sup> Die Zahlen für das Vorkommen der Vokabel von Matth.—Pls. lauten: 0—0—22—1—13—17!

<sup>23</sup> ThWzNT Artikel *κύριος* von Forster, III, S. 105 ff.

<sup>24</sup> Was Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1954), S. 117 ff., zu diesem Thema sagt, kann nur unterstrichen werden. Nur schade, daß Conzelmann mit Luk. 4, 5—8 lediglich in einer Anmerkung etwas anzufangen weiß. Tatsächlich kommt hier die «Kehrseite der Medaille» zum Vorschein! Um die satanische Seite des römischen Staates weiß Lukas auch überall dort, wo er nur von seiner andern Seite redet. Die Statistik für *ἀπολογεῖσθαι*: 0—0—2—0—6—5; für *ἀπολογία*: 0—0—0—0—2—5.



Jesus wie Paulus läßt er je dreimal die Unschuld durch römische Staatsbeamte ausdrücklich bestätigen usw. Doch darf man sich nicht durch den Gedanken irreführen lassen, diese ganze Apologetik sei für den Prozeß des Paulus selber bestimmt gewesen. Sie gehört in spätere Zeit. Die Niederschrift des lukanischen Werkes, ganz im Stile der griechischen Geschichtsschreibung verfaßt, hat sicherlich viele Jahre in Anspruch genommen. Die ganze theologische Haltung verrät eindeutig die Spätzeit. Das muß zugeben, auch wer der festen Überzeugung ist, daß von einem «Frühkatholizismus» des Lukas keine Rede sein kann.<sup>25</sup> Mit einer Datierung des lukanischen Werkes in die Zeit Domitians werden wir den geschichtlichen Tatsachen am nächsten kommen. Eben in dieser Zeit aber hatte eine solche Apologetik einen sehr guten Sinn.

Bei der Auslegung von Luk. 4, 7 werden wir uns dessen wohl bewußt sein müssen, daß die Proskynese in den Tagen der Abfassung des Lukasevangeliums diejenige Geste war, die den Kaisern oft spontan and Domitian auf Befehl dargebracht wurde. Wo dies geschah, konnten die Christen allerdings im Haupte des römischen Staates nicht mehr den Wahrer des Rechtes, sondern nur noch den personifizierten Satan selber sehen.

Doch haben wir, bevor wir abschließend urteilen, noch den V. 8 ins Auge zu fassen. Dieselben Handschriften, die zu V. 5 aus dem Matthäustext den «hohen Berg» ergänzt haben, ergänzen hier aus Matth. 4, 10 ὕπαγε, σατανᾶ, dazu aus Matth. 16, 23 = 9, 33 ὀπίσω μου. Bengel hat dazu treffend gesagt: «Ex Matthaeo recentiores Graeci huc traduxerunt: neque id recte. Nam secundo loco huncce conflictum Lucas memorat: quare Lucam non decuit haec verba ponere, quae tentatorem in fugam verterunt . . .»<sup>26</sup>

Das Zitat ist Deut. 6, 13 entnommen, wo der Alexandrinus im Unterschied zum Sinaiticus und Vaticanus אֲרִיִּהּ nicht mit φοβηθήσῃ, sondern mit προσκυνήσεις übersetzt und vor λατρεύσεις ein μόνω ergänzt. Da die in der LXX zu Deut. 6, 13 aus 10, 20

<sup>25</sup> Weil bei Lukas das Geschichtsdenken am stärksten zutage tritt, ist er in weitem Umkreis einer Theologie, für die Geschichte nur noch «Geschichtlichkeit» im Sinne einer ganz bestimmten Existenzphilosophie ist, sozusagen auf den Index gekommen: Ph. Vielhauer, Zum Paulinismus der Apostelgeschichte, Ev. Theol. 10 (1950—51), S. 1 ff.; Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1953), S. 462 f. usw. Es handelt sich allerdings bei diesem «Hau-den-Lukas-Spiel» (Karl Barth hat den Ausdruck bei Gelegenheit eines Tischgespräches geprägt) um eine jener Modeerscheinungen, die es in der neutestamentlichen Wissenschaft schon immer gegeben hat, die man aber nicht ernst nehmen darf.

<sup>26</sup> Gnomon Novi Testamenti, editio tertia (London 1862), S. 210 f.

herübergenommenen Worte καὶ πρὸς αὐτὸν κολληθήσῃ sowohl bei Matthäus wie bei Lukas fehlen, muß unser Zitat auf den hebräischen Grundtext zurückgehen. Doch muß die Übersetzung von der uns im Alexandrinus erhaltenen Version beeinflußt sein, die für προσκυνεῖν/μόνω verantwortlich ist. Lukas aber wahrt sich hier wie immer seinen sämtlichen Vorlagen gegenüber die Freiheit und stellt προσκυνεῖν entgegen sämtlichen griechischen und hebräischen Texten voran, so daß es unmittelbar vor κύριον zu stehen kommt. Damit findet eine ganz minime Verschiebung des Akzentes statt, deren Bedeutung uns durch eine Erörterung des κύριος-Begriffes klar werden kann.

Zunächst ist rein statistisch erwiesen, daß κύριος ein Lieblingswort des Lukas ist: 79—18—103—52—107. Aber welches sind nun die Eigentümlichkeiten des lukanischen κύριος-Begriffes? Der Ausdruck bezieht sich in Acta an nicht weniger als 87 von den 107 Stellen eindeutig auf Christus, wobei 15mal die Verbindung κύριος Ἰησοῦς erscheint. In 16, 16 ff. ist der Ausdruck 3mal von den Herren der wahrsagenden Magd gebraucht, in 10, 4. 10 und 11, 8 3mal im Hinblick auf einen Engel. In 25, 26 bezieht er sich auf den Kaiser und an den übrigen Stellen auf Gott. In 2, 20. 21. 25. 34. 39; 3, 22; 4, 26; 7, 33. 49 handelt es sich um LXX-Zitate; in 3, 19; 7, 31 und 17, 24 um Stellen in Reden, in denen sich Lukas vermutlich auf Quellen stützt, was auch bei den letzten beiden Stellen, 2, 39 und 4, 29, der Fall sein kann.

Wir stellen also fest, daß dort, wo wir mit dem Verständnis des Evangelisten besonders direkt konfrontiert sind, in der zweiten Hälfte von Acta, κύριος praktisch überhaupt nur noch Christustitel ist. Doch weiß Lukas offenbar ganz genau, daß gerade dieser Titel in der LXX Gottesname war. Acta 2, 36 gibt Aufschluß über das Verhältnis, das nach seiner Meinung zwischen Gottesnamen und Christustitel besteht. Die Schlüsselstelle ist Ps. 110, 1.<sup>27</sup> Durch die Erhöhung aus dem Tode ist Christus in die Herrenstellung zur rechten Hand Gottes in aller Form eingesetzt und nun πάντων κύριος (Act. 10, 36).

Doch ist Lukas der Meinung, Jesus sei schon vorher dieser κύριος gewesen. Mehr als ein Dutzendmal redet er in den erzählenden Rahmenbemerkungen des Evangeliums von Jesus einfach als vom κύριος, und von diesem Sprachgebrauch her wird deutlich, daß auch die in Luk. 5, 8; 9, 54. 61; 10, 17. 40; 11, 1; 12, 41; 13, 23; 17, 37; 22, 33. 38. 49 in Texte des Traditionsgutes eingefügte Anrede κύριε im Sinne der späteren Christologie verstanden sein will.

Nicht von ungefähr taucht denn auch bereits an einer Eckstelle der lukanischen Kindheitsgeschichten der Ausdruck eindeutig in seinem späte-

<sup>27</sup> O. Cullmann hat wiederholt und sehr richtig auf die große Bedeutung, die Ps. 110 für die Entwicklung der neutestamentlichen Christologie gehabt hat, hingewiesen, zuletzt in dem Anm. 3 erwähnten Aufsatz, S. 327.

ren Sinn als Titel Jesu auf: Luk. 2, 11. Die Exegeten haben zwar immer wieder versucht, diesen Nominativ den späteren Abschreibern in die Schuhe zu schieben. Aber diese haben eben immer gerade das getan, was die heutigen Exegeten tun, und diesen Nominativ, wie der textkritische Apparat zeigt, in einen Genetiv verwandelt, wie er in 2, 26 ja auch tatsächlich vorliegt: *χριστός κυρίου*. Nun ist allerdings zuzugeben, daß der Ausdruck *κύριος* in diesen beiden Anfangskapiteln des Lukasevangeliums, wo er nicht weniger als 28mal erscheint, 26mal eindeutig auf Gott bezogen ist. Schon das allein weist darauf hin, daß wir es hier mit einer besonderen Quelle zu tun haben. P. Winter schreibt in einem seiner erleuchtenden Artikel über Lukas: «One may doubt, whether this definite employment of the term *κύριος* for יהוה could be attributed to a writer to whom, as to the Third Evangelist, *κύριος* was the favorite designation of the man Jesus.»<sup>28</sup> Daß in Luk. 1 und 2 eine besondere Quelle vorliegt, geht auch aus dem rein statistischen Befund am Wortschatz dieser Kapitel hervor.<sup>29</sup> Was aber den Nominativ *κύριος* in 2, 11 anbetrifft, so begeht Winter genau denselben Fehler, der schon bald einmal von den Abschreibern begangen wurde. Er korrigiert ihn in einen Genetiv, während doch von Acta aus gesehen deutlich ist, daß Lukas hier den Nominativ geschrieben hat, wie er ja auch in 1, 43 *κύριος* bereits für Jesus mit Beschlag belegt: *ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου*.

Nun hat Lukas in dieser Weihnachtsgeschichte ja noch ganz besondere Gründe, diesen *κύριος*-Titel in bezug auf Jesus zu verwenden. Diese ganze Erzählung hebt mit dem Gebot des Kaisers Augustus an, die ganze Ökumene zu zählen. Nun haben wir bereits gehört, daß der Ausdruck «Ökumene» in Verbindung mit Kaisernamen und entsprechenden Titeln — *ἐπιγέρτης, σωτήρ, δαίμων*<sup>30</sup> — in der Kaiserzeit zur «stehenden Formel» wurde. Nach Foerster taucht aber seit Nero auf den Ostraca immer häufiger auch der Ausdruck *κύριος* in Verbindung mit Kaisernamen auf, ja wir haben gerade im lukanischen Werke den ältesten Beleg für einen selbständigen Gebrauch des Ausdruckes *ὁ κύριος* für den Kaiser (Act. 25, 26). Diese Verwendung des Ausdruckes *κύριος* in Verbindung mit den Kaisern nimmt immer mehr überhand, ungeachtet des religiösen Anspruches, den einzelne Caesaren damit verbanden. Vielleicht schon Caligula, sicher aber Domitian ließ sich als «dominus ac deus noster» verehren.

Lukas aber nimmt nun in seiner Weihnachtsgeschichte die Gelegenheit wahr, in der stark bekenntnishaft klingenden Formel von Luk. 2, 11 dem

<sup>28</sup> Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel: *New Testament Studies* 1 (1954), S. 111 ff.

<sup>29</sup> Vgl. den in Anm. 9 zitierten Artikel des Verf., S. 110 ff.

<sup>30</sup> Leider wird der Sinn, den der Ausdruck *δαίμων* in diesem Zusammenhang hat, im Kittelschen Wörterbuch im Artikel *δαίμων* von Foerster nicht behandelt. Offenbar kannte Foerster die Belege, die Michel (Anm. 12) zitiert, nicht. Auf keinen Fall aber kann ein Zweifel darüber bestehen, daß die Christen, in deren Kerygma ja viel von den Dämonen die Rede war, wo immer sie diesem Kaisertitel begegneten, ganz unwillkürlich ihre eigenen Vorstellungen damit verbanden.

Κύριος Καῖσαρ den Χριστός Κύριος gegenüberzustellen, indem er einen einzigen Buchstaben der Quelle verändert und statt des Genetivs den Nominativ schreibt. Das Χριστός Κύριος von 2, 11 steht neben χριστός κυρίου von 2, 26 genau gleich wie χριστόν καὶ κύριον in Act. 2, 36 neben κύριον καὶ χριστόν αὐτοῦ in Act. 4, 26. Sollte Lukas wirklich so naiv gewesen sein, wenige Verse nachdem er Luk. 2, 1 geschrieben hat, schon vergessen zu haben, daß Ausdrücke wie σωτήρ und κύριος weitherum als Prädikate der Kaiser in Gebrauch waren und auf fast allen Inschriften, Verlauterungen und amtlichen Dokumenten des Imperiums zu lesen waren (wie Act. 25, 26)?

Gewiß, Lukas polemisiert mit keiner Silbe gegen den Kaiser. Sein Ziel ist in dieser Hinsicht der Nachweis, daß die Christen loyale Bürger des römischen Rechtsstaates sind. Die bewußte politische Apologetik nötigt ihn, allfällige Vorbehalte gewissermaßen zwischen den Zeilen anzumelden. Er tut dies, wie er es eben in Luk. 2, 11 tut und wie er es in Act. 3 und 5 anhand des Verhaltens der Apostel gegenüber ihrer erstinstanzlichen Obrigkeit tut. Implizite sagt Lukas in seinem ganzen Werke, was später Tertullian in die bekannten Worte zusammengefaßt hat: «Dicam plane imperatorem dominum, sed more communi, sed quando non cogor, ut dominum dei vice dicam.»<sup>31</sup>

Man mag hier immerhin diesen oder jenen Akzent etwas anders setzen, der hochpolitische Ton des lukanischen Werkes kann doch nicht überhört werden, am allerwenigsten dort, wo im Zusammenhang mit andern politischen Begriffen der Ausdruck κύριος fällt. Dies ist nun aber in Luk. 4, 8 der Fall. Zwar handelt es sich um ein Zitat. Aber Lukas hat es umgestellt, und κύριος kommt unmittelbar neben den sehr geladenen Ausdruck προσκυεῖν zu stehen, dem erst noch der rechtlich-politische Begriff ἐξουσία und der offensichtlich auf das Imperium bezogene Ausdruck οἰκουμένη vorangeht. Es sei noch einmal betont: Wir fragen lediglich nach dem Verständnis, das der Evangelist von diesen Versen hat. Für dieses Verständnis ist es aber gerade bezeichnend, daß in einem solchen Zitat nicht mehr das gehört wird, was ursprünglich darin gesagt war, sondern eben das, was in der Zeit des Schreibers darin klingt. Und was klingt darin, wenn nicht das Bekenntnis, daß Christus allein als dem göttlichen κύριος die Proskynese zukommt, niemals aber dem Kaiser, der mit einem solchen Anspruch nur seine Besessenheit beweisen könnte.

\*

---

<sup>31</sup> Apologeticus 34, Zitat bei Foerster, ThWzNT, III, S. 1055.

Noch haben wir nun auf einen Abschnitt des Lukasevangeliums hinzuweisen, in dem wir ein Gegenbild zu der zweiten Versuchung zu sehen haben: Kap. 22, 24—30.<sup>32</sup> Im Zusammenhang dieses von Luk. 22, 1 bis 53 (V. 3 σατανᾶς, V. 53 ἐξουσία τοῦ σκότους reichenden Berichtes über die andern Versuchungen Jesu (Luk. 4, 13 ἄχρι καιροῦ, 22, 28 πειρασμοῖς μου) geht es hier wiederum um die Machtfrage. Der Vergleich mit den andern Synoptikern zeigt, daß Lukas hier allerlei Traditionsgut miteinander vereinigt und neugestaltet — ganz nach dem Muster der Neugestaltung der zweiten Versuchung in 4, 5—8. Statt von ἄρχοντες redet Lukas in V. 25 von βασιλεῖς; vor κυριεύειν / ἐξουσιάζειν fällt die Präposition κατὰ weg, und beide Verben sind unmißverständlich politisch bezogen. Die ἐξουσιάζοντες werden εὐεργέται genannt. εὐεργέτης ist aber eines der uns bekannten Kaiserprädikate! Der Ausdruck ist hier neutestamentliches Hapaxlegomenon. G. Bertram schreibt dazu: «Nimmt die formelhafte Verwendung im öffentlichen Leben dem Titel auch viel von seiner weltanschaulichen Bedeutung, so erhebt ihn die augusteische Renaissance zu einem der religiös-politischen Grundbegriffe des goldenen Zeitalters des Imperiums. Die Kaiser sind göttliche Heilande und Wohltäter der Menschheit, indem sie die Pax Romana und damit die Voraussetzung aller menschlichen Kultur begründen.»<sup>33</sup> Dann schreibt Bertram zur Ablehnung dieses Titels in Luk. 22, 25: «Nur Christus selber könnte mit Recht als Euergetes bezeichnet werden (Act. 10, 38).» Die Aufgabe der Christen in dieser Welt ist wirklich nicht das κυριεύειν / ἐξουσιάζειν sondern das διακονεῖν, das Jesus ihnen jetzt eben vorlebt. Aber nun verordnet er ihnen, wie ihm der Vater verordnet hat — Luk. 4, 6b klingt im Hintergrund — die βασιλεία! Im offenen Regnum Christi werden sie auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten. Wenn sie aber jetzt, in dieser Stunde, um die Macht streiten, so ist in ihnen nur der Satan am Werke: Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξητήσατο ὑμᾶς τοῦ σιναῖσαι ὡς τὸν σῖτον. Der ganze Gedankenkreis, in dem sich Lukas bei der Gestaltung dieses Abschnittes bewegt, ist wirklich ein vollendetes Pendant zu der zweiten Versuchung und ein weiterer Beleg für die Richtigkeit unserer Auslegung.

\*

<sup>32</sup> Luk. Gesch. 1, S. 148 ff.<sup>33</sup> ThWzNT, II, 651 f.

Es ist also hier darum gegangen, den vorliegenden Text Luk. 4, 5—8 im Blick auf das sich in ihm äussernde politische Selbstverständnis des Evangelisten einer Überprüfung zu unterziehen. In den modernen Kommentaren ist von all dem, was wir im Zusammenhang mit Begriffen wie οἰκουμένη, ἐξουσία, προσκυνεῖν und κύριος gesagt haben, praktisch rein nichts zu lesen. Es heißt höchstens noch, dieser Text sei völlig unpolitisch. Dies kann aber nicht einmal vom Matthäustext gesagt werden, noch sehr viel weniger aber vom Lukastext. Was Auslegern früherer Jahrhunderte eine Selbstverständlichkeit war, ist uns völlig verlorengegangen. Es sei nur ein Zeuge zitiert. Matthäus Polus schreibt in seinem Kommentar zu der dritten Versuchung, nachdem er zunächst von einer allgemeinen Bedeutung des Ausdruckes βασιλεία τοῦ κόσμου gesprochen hat, folgendes: «Vel Romam, cum imperio suo et pompa ut multi suadent; 1. istud imperium vocatur πᾶσα οἰκουμένη (orbis universus, q u a v o c e h i c u t i t u r L u c a s), tum Luc. 2, 1, tum scriptoribus profanis, ut Paterculo. Omnia (fere) Regna illi subjacebant; prae illo reliqua omnia sordebant. 2. Roma erat sedes satanae, Apoc. 13, 2, qui eam bestiae concessit, sive Antichristo haeredi ipsius. Illi aeternum destinatur exitium (Num. 24, 24). Illa abhominabilis esse dicitur: vide Dan. 9, 27; Mt. 24, 15; Apoc. 17, 5. Adde, quod hoc tempore Regnum utrumque, et Christi et Antichristi, coeperunt, et caput serpentis periculo iam erat obnoxium. Christo ergo hic promittit pompam et potestatem Caesaream, quam suam (verius quam vulgo putabatur) dicit et sibi traditam. Vult Christum et idem facere quod facit Antichristus, haec est adorare draconem, et in ipso Antichristi folio collocare.»<sup>34</sup> Diese Worte machen klar, daß wir uns mit Polus und den vielen andern, auf die er sich beruft, in einer großen und alten Auslegungstradition befinden.

Der erste, der die Deutung dieser Versuchung auf Rom bewußt vorgenommen hat, ist Lukas gewesen. Der Hinweis von Polus auf οἰκουμένη und Lukas (von uns gesperrt gedruckt) ist wirklich in jeder Hinsicht aufschlußreich. Nicht daß Lukas den Text des Matthäus vergewaltigt hätte! Der Text des Matthäus konnte innerhalb des zeitlich-räumlichen Horizontes, in

<sup>34</sup> Matthaei Poli, Londoniensis, Synopsis criticorum aliorumque Scripturae Sacrae interpretum et commentatorum (ed. 1732), Vol. IV, S. 94.

dem Lukas sich nun einmal bewegte, gar keine andere Bedeutung haben als die, die Lukas ihm nun gibt. Indem er Geschichte schreibt, will Lukas ein überzeugender Zeuge der Wahrheit sein. Als Zeuge konnte er aber nicht bloßer Abschreiber sein. Das Zeitalter der Kopisten, in dem man ihm selber den Bericht seiner zweiten Versuchung nach Matthäus korrigierte, war jetzt gerade noch nicht gekommen. Darum ist Lukas auch noch kein Mann des «Frühkatholizismus». Das Evangelium war ihm noch eine *viva veritas*, deren Garant letzten Endes der Christus vivus selber war. In seinen Neugestaltungen geht es darum nicht um Deformation, sondern um Interpretation, nicht um Epigenese, sondern um Exegese.

Matthäus Polus weist uns aber auch noch auf einen Text hin, der im Zusammenhang unserer Exegese der zweiten Versuchung des Lukas allerdings nicht übersehen werden kann: Apoc. 13, 2 ff. Der ganze Stichwortkreis, vor den wir in der zweiten Versuchung bei Lukas gestellt sind, kehrt hier wieder: βασιλεία – οἰκουμένη – ἐξουσία – διάβολος – προσκυνεῖν – κύριος. Nur sind all diese ganz unapokalyptischen Worte in einen apokalyptischen Rahmen hineingestellt. Im Prinzip aber steht die ganze Apokalypse zu der dritten Versuchung des Matthäus im genau gleichen Verhältnis wie die zweite Versuchung des Lukas. Sie ist eine großartige Dramatisierung der königlichen Versuchung Jesu.

Lukas und der Verfasser der Apokalypse sind durch eine enge Gemeinschaft der Ansichten miteinander verbunden. Diese Gemeinschaft erstreckt sich bis auf einzelne subtile Nuancierungen der erwähnten Stichworte. Es ist sicherlich kein Zufall, daß wir ziemlich genau mitten im Lukasevangelium jenes eigenartige Wort Jesu über den aus dem Himmel stürzenden Satan finden, eine Vorstellung, die uns im NT nur noch mitten in der Apokalypse begegnet (Luk. 10, 18 = Apoc. 12, 9). Daß auch der Seher von Patmos es versteht, von Rom und seinem Kaiser zu reden, ohne sie zu nennen, kann uns in unsrer Auslegung der zweiten Versuchung bei Lukas nur ein letztes Mal bestärken.

\*

Wir sind von der Diskussion über Röm. 13, 1 ausgegangen und haben nun nur noch zu fragen, was von unserer Auslegung

der zweiten Versuchung des Lukas her zu dieser Diskussion zu sagen ist. Wir haben gesehen, daß Lukas den Ausdruck ἐξουσία auf der einen Seite in einem ausgesprochen politisch-rechtlichen Sinne verwendet, dies weithin im Unterschied zu den beiden andern Synoptikern. Dieser politische Sinn des Wortes liegt aber im Neuen Testament auf eine ganz ausgeprägte Weise auch noch bei Paulus vor, nämlich in Röm. 13, 1 ff. (und eventuell in Tit. 3, 1). Paulus und Lukas stimmen hierin ganz mit einer der gemeingriechischen Bedeutungen dieses Ausdruckes überein. Andererseits verwendet Lukas diesen Begriff (und zwar im Singular) wiederholt in bezug auf den Satan (Luk. 22, 53; Act. 26, 18). In dieser Bedeutung kommt der Ausdruck im gemeingriechischen Sprachgebrauch nie vor, obschon man in der griechischen Welt sehr viel von den geheimnisvollen überirdischen Mächten wußte und sprach. Genau diese Bedeutung hat der Begriff aber auch bei Paulus, wo er sich in Einzahl und Mehrzahl wiederholt auf diese überirdischen Mächte bezieht (1. Kor. 15, 24; Eph. 1, 21; 2, 2; 3, 11; 6, 12; Kol. 1, 13. 16; 2, 10. 15). Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Lukas in dieser Verwendung von ἐξουσία Pauliner ist. In Act. 26, 18 taucht ja der Ausdruck ἐξουσία τοῦ σατανᾶ in einer Paulusrede auf, von der aus die Verbindungen deutlich nach Kol. 1, 13 und Luk. 22, 53 weitergehen!

Was nun bei Paulus nie geschieht, das geschieht bei Lukas in der zweiten Versuchung in aller Form. Es wird gesagt, daß ἐξουσία gleichzeitig die Staatsmacht und die Finsternismacht sein kann. Sie ist dem Teufel gegeben, und er kann sie weitergeben. Auch wo er es nicht immer noch wortwörtlich sagt, steht für Lukas hinter der Staatsmacht der «Fürst dieser Welt», wie in Luk. 22, 53. Solange die Staatsmacht nur das fordert, was des Kaisers ist, wird es zwischen ihr und den Gläubigen zu keinem Konflikt kommen. Sobald sie aber fordert, was Gottes ist — die Proskynese! —, wird die christliche Gemeinde in ihr nur noch das Antlitz dessen sehen, der um den Preis dieser Proskynese schon ihren Kyrios zu Fall bringen wollte. Sie wird dann ruhig, aber entschlossen Nein sagen in dem Bewußtsein, daß die ἐξουσία ja auch dem Satan nur gegeben ist, und daß der, der ihn überwunden hat, ja nicht nur selber ἐξουσία hatte über die Finsternismächte, sondern sie auch den Seinen gab (Luk. 10, 17 ff.).



Eine Deutung der ἐξουσία von Röm. 13, 1 ff. sowohl auf die Obrigkeit wie auf die überirdischen Mächte ist von Lukas 4, 5—8 her gesehen wirklich alles andere als abwegig. Sie ist vielmehr eine Selbstverständlichkeit. Sie war auch vom Schreiber des letzten Buches des Neuen Testaments her gesehen eine Selbstverständlichkeit. Nur darf man aus der ganzen Erkenntnis nicht eine «Lehre» machen. Sie muß eine *viva veritas* bleiben. Sonst fallen wir aus der Exegese sofort in die Epigenese und aus der Interpretation in die Deformation.

*Hiltorfingen, Kt. Bern.*

*Robert Morgenthaler.*