

Die Versuchungsgeschichte Luk. 4, 1-13 und die Komposition des Evangeliums

Autor(en): **Wilkens, Wilhelm**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **30 (1974)**

Heft 5

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878587>

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.

Die Versuchungsgeschichte Luk. 4,1–13 und die Komposition des Evangeliums

Die Versuchung Jesu nach Lukas (4,1–13) darf als eine Schlüsselperikope im Hinblick auf die Komposition des Lukas-Evangeliums bezeichnet werden. Wir wollen in diesem Aufsatz der Frage nachgehen, in welcher Weise sich die drei Versuchungsgänge – die Brotversuchung, die Reichsversuchung und die Tempelversuchung – in der Komposition des Evangeliums niederschlagen.

Conzelmann berührt unsere Fragestellung, wenn er auf den Zusammenhang von 4,13 und 22,3 hinweist: Am Ende der Versuchungsgeschichte heisst es ja: “Und nachdem der Teufel alle Versuchung vollendet hatte, stand er von ihm ab bis zu gelegener Zeit.” Diese “gelegene Zeit” wird dann am Anfang der Passionsgeschichte akut: “Es fuhr aber der Satan in Judas, der Ischarioth heisst und der aus der Zahl der Zwölf war.” Zwischen diesen beiden Polen liegt, wie Conzelmann herausarbeitet¹, “die satansfreie Zeit”, “eine Epoche sui generis in der Mitte des ganzen Ablaufs der Heilsgeschichte”, in der Jesus sein Werk tut. Es ist – mit dem Titel des Conzelmann’schen Buches zu reden – “die Mitte der Zeit”.

Wir wenden uns in einem ersten Teil der Analyse der Versuchungsgeschichte zu. Im zweiten Teil bedenken wir die Komposition des Evangeliums im Licht der Versuchungsgeschichte.

1.

Im Rückgriff auf die Taufgeschichte (3,22) betont Lukas, dass Jesus voll heiligen Geistes vom Jordan zurückkehrte (V.1a). Auch in der auf die Versuchung folgenden Antrittspredigt Jesu in Nazareth (4,16–30) beginnt das von Lukas zitierte Schriftwort mit der Aussage: “Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat” (4,18). In der Kraft dieses Geistes wird er nun 40 Tage lang in der Wüste umhergeführt, vom *Teufel* versucht (V.1b.2a)². Die Zeitangabe 40 Tage ist jedoch nicht mit der Versuchung, sondern mit dem Wüstenaufenthalt zu verbinden³. Lukas will nicht sagen, dass Jesus 40 Tage lang vom Teufel versucht wurde⁴. Er will vielmehr das pneumatische Geschehen dieses Wüstenaufenthaltes akzentuieren⁵. Und er tut das weit über Matthäus hinausgehend. Die Wüste ist bei Lukas zunächst nicht die Stätte des Versuchers. Das ist sie dann auch. Zunächst ist sie jedoch der Ort der Gottesnähe, der Gottverbundenheit. Darauf weist Lohmeyer in seinem Matthäuskommentar hin⁶: “Wo in at-lichen oder jüdischen Erzählungen von einem vierzig-tägigen Nicht-Essen die Rede ist, wie bei Abraham und

¹ H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (5 1964), S. 22. Die Beschreibung dieser Epoche als “satansfreie Zeit” ist freilich schwerlich haltbar. Der Satan ist auch und gerade in dieser Zeit auf dem Plan: Jesu Wirken trifft zunehmend auf die Feindschaft der Führer des Volkes. Richtig ist aber, dass diese Zeit eine Zeit des besonderen Behütetseins der Jünger ist.

² Zwischen V. 1a und 1b liegt eine gewisse Inkongruenz. Zunächst ist Jesus Subjekt der Aussage, dann wird er durch den Geist geführt. Diese Inkongruenz ist Indiz dafür, dass Lukas eine Vorlage interpretiert. Den Sachzusammenhang stellt W. Grundmann, *Das Evangelium des Lukas* (1964), S. 114, wohl richtig dar: “Der Heilige Geist, der Jesus erfüllt, ist zugleich sein Führer.”

³ H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, 1 (1969), S. 207.

⁴ Dies trifft eher für Mark. 1,13 zu.

⁵ Schürmann (A. 3), S. 207.

⁶ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (1956), S. 55.

Mose, da ist es die negative Entsprechung zu der unmittelbaren Nähe Gottes oder seines Boten. Die himmlische Stärkung hebt das Verlangen nach irdischer auf.“ Doch dann, am Ende dieses vierzigstägigen Fastens, tritt der Versucher auf den Plan. Er nimmt den Hunger Jesu zum Anlass, ihn zu versuchen: “Und er ass nichts in jenen Tagen; und als sie zuende waren, hungerte ihn” (V. 2b). Mit dieser Aussage schlägt Lukas – ähnlich Matthäus – die Brücke zu den folgenden Versuchungsgängen. Es sind derer drei. “Dabei ist” – wie Schürmann⁷ gegen Rengstorf⁸ herausstellt – “das Versuchtwerden radikal gedacht: der diábolos ist nicht (wie im A.T.) als einer geschildert, der Jesus – mit Zulassung Gottes – ‘erproben’ darf, sondern als einer, der ihn schon ernstlich zu Fall bringen möchte, so sehr der ‘Sohn’ gerade darin sich hoheitlich erhaben zeigt.” Diese Erhabenheit, diese Souveränität Jesu wird ja von Lukas durch die ungemein starke Unterstreichung der Geisterfüllung Jesu akzentuiert. Das ist fernerhin im Auge zu behalten.

1) Die Brotversuchung (V. 3f.): “Der Teufel aber sagte zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so gebiete diesem Stein, dass er Brot werde! Und Jesus antwortete ihm: Es steht geschrieben: Nicht vom Brot allein wird der Mensch leben.”

Das Zitat aus Deut. 8,3, mit dem Jesus dem Teufel antwortet, ist gegenüber Matth. 4,4 in zweifacher Hinsicht verändert. Einmal ist es gekürzt: es fehlt die Fortsetzung “sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes hervorgeht”. Diese Kürzung ist zu erklären. Vordringlicher bedarf eine andere Änderung der Erklärung: Nach Matthäus fordert der Teufel Jesus auf, diese Steine (Plural) in Brote zu verwandeln, nach Lukas dagegen nur einen vor ihm liegenden Stein (Singular). Den Plural des Matthäus könnte man im Sinne der Forderung eines messianischen Zeichens verstehen: die eschatologische Wiederholung des Mannawunders der Wüstenzeit Israels zu vollziehen⁹. Lukas mit seinem Singular kann so nicht interpretiert werden. Wenn der Teufel Jesus auffordert, diesen einen Stein in Brot zu verwandeln, so legt er ihm damit nahe, seinen persönlichen Hunger zu stillen. Darin also liegt das Wesen dieser ersten Versuchung: Jesus wird aufgefordert, seinen Hunger zu stillen, seine Sohnschaft sozusagen in eigenem Interesse zu betätigen, sie für sich zu missbrauchen. Der Versucher will Jesus seinem messianischen Auftrag entfremden, nämlich den Elenden und Armen zu dienen. Es handelt sich bei Lukas nicht um eine messianische Versuchung in dem Sinn, dass Jesus seine Messianität in einem Grosswunder vor aller Augen unter Beweis stellen soll. So direkt ist diese Versuchung gar nicht. Sie ist viel raffinierter. Jesu Messiassein wird vorausgesetzt. Seine Messianität soll infragegestellt werden, indem er seinem Auftrag, seiner Sendung entfremdet wird, indem er sich nicht dem Volk, sondern sich selber zuwendet, ein “selbstisches Wunder”¹⁰ vollzieht. Eben damit wird auch die Kürzung des Zitats aus dem Deuteronomium im Vergleich zu Matthäus zusammenhängen: “Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern . . .” – wovon denn? Antwort: Von der Lebenshingabe Jesu, indem er nicht sich selbst lebt, sondern sich hingibt für die Menschen und darin seinen Sohnesgehorsam bewährt. Das kommt in der Fortsetzung des Zitats – wie sie bei Mt vorliegt – nicht zum Ausdruck. So lässt Lukas diesen Fortsatz fallen.

⁷ Schürmann (A. 3), S. 208.

⁸ K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas* (1949), S. 63.

⁹ Lohmeyer (A. 6), S. 56.

¹⁰ A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (3 1948), S. 103.

2) Die Reichsversuchung (V. 5–8): “Dann führte er ihn empor und zeigte ihm alle Reiche des Erdkreises in einem Augenblick. Und der Teufel sagte zu ihm: Dir will ich alle diese ihre Macht und Herrlichkeit geben; denn mir ist sie übergeben, und ich gebe sie, wem ich will. Wenn nun du mich anbetest, soll das alles dein sein. Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Es steht geschrieben: Du sollst den Herrn, deinen Gott anbeten und ihm allein dienen.”

Der auffallendste Unterschied zu Matthäus besteht in der Umgruppierung des 2. und 3. Versuchungsganges. Bei Matthäus folgt auf die Brotversuchung erst die Tempelversuchung und dann die Reichsversuchung. Bei Lukas dagegen finden wir die Abfolge Brotversuchung, Reichsversuchung, Tempelversuchung. Vielfach wird angenommen, Matthäus habe die ursprüngliche Reihenfolge bewahrt. Denn nur in der Reihenfolge Brotversuchung, Tempelversuchung, Reichsversuchung liege die rechte sachliche Steigerung der Versuchungsgänge. Lukas dagegen gruppiere um, um auf diese Weise schon in der Versuchungsgeschichte den in Jerusalem endenden heilsgeschichtlichen Weg Jesu zeichnerhaft anzudeuten¹¹. Wir kommen später auf diese Frage zurück.

Gegenüber Matthäus steigert Lukas ins Wunderbare: Der Teufel¹² nimmt Jesus nicht auf einen sehr hohen Berg, sondern führt ihn hoch empor – geradezu in einer Art Himmelfahrt; wir werden nachher noch sehen, dass in der Tat auf die Himmelfahrt angespielt wird – und verschafft ihm “einen wunderbaren Totalblick über alle Königreiche der Ökumene”¹³. Die Herrschaft des erhöhten Christus erscheint hier in teuflischer Verzerrung. Das Thema der Himmelfahrt, die Erhöhung zur Rechten Gottes wird hier in diabolischer Verzerrung angeschlagen: Alle Macht und Herrlichkeit der Königreiche der Ökumene will der Teufel Jesus verleihen. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass – über Matthäus hinausgehend – bei Lukas sich der Zusatz findet, dass ihm, dem Teufel, alle diese Macht und Herrlichkeit übergeben sei und er gebe sie, wem er wolle. Das ist eine diabolische Abwandlung des Wortes des Auferstandenen aus Matth. 28: “Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.” Dem Wortlaut der Versuchungsgeschichte noch näher steht Matth. 11,27: “Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, und den Vater erkennt niemand als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will” – ein Wort, das nicht zufällig in Luk. 10,22 aufgenommen wird. Nur eine Bedingung heftet der Teufel an sein Angebot: “Wenn du mich anbetest, soll das alles dein sein.” Wiederum schlägt Jesus den Versucher mit einem Schriftwort aus dem Deuteronomium, nämlich Deut. 6,13f.: “Du sollst den Herrn, deinen Gott, anbeten und ihm allein dienen.”

Schürmann¹⁴ bestreitet, dass eine messianische Versuchung vorliege. Die Versuchung sei deutlich eine zur Teufelsanbetung, nicht dagegen eine Versuchung zur politischen Messiaherrschaft. Das ist richtig. Doch mit der Versuchung zur Teufelsanbetung steht Jesu messianische Sendung auf dem Spiel: Empfängt er das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit als der Sohn aus der Hand des Vaters oder aber aus der Hand des Teufels?

So geht es also, wie schon in der ersten Versuchung, auch hier letztlich um die Frage der Messianität Jesu, ob er nämlich seiner Sendung treu bleibt oder untreu wird.

¹¹ Vgl. das Referat bei E. Fascher, Jesus und der Satan. Eine Studie zur Auslegung der Versuchungsgeschichte (1949), S. 24.

¹² Nach F. Spitta, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium (1912), S. 41, wäre in V. 5 und V. 9 nicht der Diabolos, sondern, wie in V. 1, der Geist Subjekt der Aussage. Diese Meinung findet schwerlich Anhalt im Kontext der Erzählung.

¹³ Schürmann (A. 3), S. 210.

¹⁴ Ebd., S. 212.

3) Die Tempelversuchung (V.9–12): “Darauf führte er ihn nach Jerusalem, stellte ihn auf die Zinne des Tempels und sagte zu ihm: Bist du Gottes Sohn, so stürze dich von hier herab! Denn es steht geschrieben: Er wird seinen Engeln deinetwegen Befehl geben, dich zu bewahren. Und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuss nicht etwa an einen Stein stosses. Da antwortete ihm Jesus und sprach zu ihm: Es ist gesagt, du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.”

Zielpunkt der Versuchungsgänge nach Lukas ist die Tempelversuchung in Jerusalem, die Versuchung an der heiligen Stätte Israels. Hier, an heiliger Stätte, wird selbst der Teufel fromm. Er versucht Jesus unter dem Wort aus dem 91. Psalm: Stürze dich von hier herab in die Tiefe! Du bist doch Gottes Sohn! Dann wirst du ja von den Engeln Gottes getragen. Wiederum weist Jesus den Teufel zurück mit einem Wort aus dem Deuteronomium: “Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen.”

Auch hier bestreitet Schürmann¹⁵, dass Jesus zu einem messianischen Wunder aufgefordert werde. Er werde auch hier in seiner persönlichen Sohnhaltung versucht, ob er nämlich aus dem Willen und Rat seines Vaters lebt oder aber sich selbst sucht. Das ist richtig. Aber gerade in dieser persönlichen Sohnhaltung steht nichts Geringeres auf dem Spiel als seine messianische Sendung. Dass auch der dritte Versuchungsgang in diesem Sinn messianisch gedeutet werden muss, zeigt ein Blick auf die spätjüdische Tradition: “Es haben unsere Lehrer gesagt: Wenn sich der König, der Messias offenbart, dann kommt er auf dem Dach des Heiligtums.” Man erwartete mithin eine Demonstration der Messiasmacht Jesu. Jesus lehnt dieses Ansinnen ab. Denn “solche Probe wäre ein Beweis des Misstrauens”¹⁶.

So geht es in allen drei Versuchungsgängen um die Legitimation der Sohnschaft Jesu, damit aber um die Messiasfrage: Stillt dieser Jesus nur seinen Hunger? Von wem empfängt er seine Herrschaft? Ist er als falscher Prophet erwiesen, wenn er in Jerusalem, dem Zentrum des alttestamentlichen Gottesvolkes, am Kreuz sozusagen in die Tiefe stürzt?

2.

Wir wenden uns nun der *Komposition* des Lukasevangeliums zu und interpretieren sie auf dem Hintergrund der Versuchungsgeschichte. Zur Rechtfertigung dieses Versuchs sei darauf hingewiesen, dass immer schon die Vermutung gehegt worden ist, dass die Umstellung der beiden letzten Versuchungsgänge gegenüber Matthäus mit dem Aufriss des Lukasevangeliums zusammenhängen möchte. Das Lukasevangelium findet ja im Unterschied zum Matth. und Mark. in Jerusalem sein Ziel und nicht in Galiläa. In 24,52 heisst es: “Und sie waren allezeit im Tempel und priesen Gott.” So wird auch in der Behandlung des zweiten und dritten Hauptteils des Evangeliums die Entscheidung darüber fallen, ob unser Versuch, die Komposition des Evangeliums auf dem Hintergrund der Versuchungsgeschichte zu verstehen, Grund hat und damit gerechtfertigt ist.

1) Luk. 4,14–9,50 und die Brotversuchung.

Auf Einzelheiten zur Frage der grossen Gliederung des Evangeliums kann ich mich hier nicht einlassen. Es besteht aber einigermaßen Übereinstimmung darüber, dass der erste Hauptteil des Evangeliums – die Vorgeschichte Kap. 1–2 dürfen wir hier ausser Betracht lassen – bis 9,50 reicht. Auf die Abgrenzung des zweiten Hauptteils, des sogenannten Reiseberichts 9,51–19,27, werden wir nachher noch eingehen.

¹⁵ Ebd., S. 213.

¹⁶ Fascher (A. 11), S. 32.

Wir haben bei der Behandlung der Brotversuchung herausgestellt, dass es sich hier nicht darum handelt, dass Jesus seine Messianität in einem grossen eschatologischen Mannawunder vor aller Augen demonstriert. Sie zielt vielmehr darauf ab, dass Jesus seinen eigenen Hunger stillt und damit seiner Sendung entfremdet wird. Wenn Jesus den Versucher abweist, so äussert sich diese Abweisung im ersten Hauptteil des Evangeliums so, dass Jesus hier als der gezeichnet wird, der nicht sich selbst lebt, sondern sich an das hungernde Volk gewiesen weiss. Hierbei ist gar nicht nur und in erster Linie an die Speisung der 5000 zu denken (9,10–17). Der entscheidende Hauptzug des ersten Hauptteils liegt vielmehr in dem Heilandswirken Jesu in Wort und Tat. Programmatisch wird diese Sendung Jesu in seiner Predigt zu Nazareth formuliert, nämlich in dem Schriftwort Jes. 61,1f.; 58,6: “Der Geist des Herrn ruht auf mir, darum dass er mich gesalbt hat; er hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen, ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkündigen” (4,18f.). Diese Hinwendung zu den Armen und Elenden wird wieder aufgenommen in der Seligpreisung der Armen (6,20), die hinsichtlich der Hungernden, der Weinenden, der Gehassten und Verfolgten nähere Entfaltung findet (6,21–22). Diese Art des Heilandswirkens Jesu wird ebenso in der Antwort Jesu an den Täufer in 7,22f. mit Worten aus Jes. 35,5; 61,1 zum Ausdruck gebracht: “Gehet hin und berichtet dem Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde werden sehend, Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt, Armen wird die frohe Botschaft gebracht; und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert.” Die Übernahme des Markusstoffs in dem Bereich von Luk. 4,31–6,19 dient vor allem dem Ziel, dieses Heilandswirken Jesu darzustellen. Ein besonders hervorstechender Beleg mag für andere stehen¹⁷, Luk. 6,17–19: “Und er stieg mit ihnen hinab und stellte sich auf einen ebenen Platz, und mit ihm eine grosse Schar seiner Jünger und eine grosse Menge Volkes aus dem ganzen jüdischen Lande und aus Jerusalem und von der Meeresküste und von Tyros und Sidon, die gekommen waren, ihn zu hören und von ihren Krankheiten geheilt zu werden; und die von unreinen Geistern Geplagten wurden geheilt. Und alles Volk suchte ihn anzurühren; denn eine Kraft ging von ihm aus und er heilte alle.” Im Zentrum dieses Heilandswirkens Jesu steht die darauf folgende Feldrede, die gegenüber der Bergpredigt des Matthäus ganz auf den Ruf zur Feindesliebe und zur Barmherzigkeit konzentriert wird.

Diese Hinweise mögen genügen, um zu belegen, wie die Brotversuchung und der erste Hauptteil des Evangeliums gegenbildlich gezeichnet werden. Anders formuliert: Der erste Hauptteil des Evangeliums zeigt Jesus in Abweisung der Versuchung, für sich selbst dazusein, zeigt ihn als den Heiland der Armen und Elenden, der Ausgestossenen und Verlorenen, und zwar bis hin zur Lebenshingabe. Letzteres ist freilich zu begründen. Wir hatten bei der Frage, warum Lukas das Zitat aus Deut. 8,3 gegenüber Matthäus kürzt, die Vermutung ausgesprochen, dass dies deswegen geschieht, weil die Fortsetzung des Zitats nicht seiner Konzeption entspricht, weil diese Fortsetzung nicht von der Lebenshingabe des Christus spricht. Diese aber steht im Ziel des ersten Hauptteils des Evangeliums, 9,1–50. Schon Conzelmann ist die Zusammenballung christologischer Sachverhalte am Ende des ersten Hauptteils des Evangeliums aufgefallen¹⁸. Hierbei rückt auf die Verklärungsgeschichte 9,28–36 ein besonders starker Akzent. Sie ist in ganz auffallendem Masse von der Passionsgeschichte her geprägt und unterscheidet sich gerade darin von der

¹⁷ Luk. 4,31ff. 38ff. 40f.; 5,12ff. 17ff. 30f.; 6,6ff.

¹⁸ Conzelmann (A. 1), S. 49.

Markusparallele. Während die Verklärungsgeschichte bei Markus Jesus in österlichem Glanz in der Gestalt des Messias-Menschensohns erscheinen lässt, arbeitet Lukas – ohne dass der österliche Bezug preisgegeben würde – ihren Zusammenhang mit dem Leiden Jesu heraus: Mose und Elia reden mit Jesus über seinen “Ausgang”, den er in Jerusalem vollenden sollte (9,30f.). “Die besondere Aussage der Perikope bei Lukas ist durch die Einfügung der Leidensankündigung bestimmt. Damit wird die Geschichte auf die Passion bezogen, wie auch das Schlafen der Jünger dem Schlafen in der Gethsemaneszene entspricht¹⁹.” Und die Himmelsstimme mit ihrer “Aufforderung an die Jünger, auf ihn zu hören (V. 35), hat in diesem Rahmen den speziellen Sinn, seine Leidensankündigung zu vernehmen”²⁰. Der erste Hauptteil mündet also ein in eine Prolepse, eine Vorwegnahme der Passions- und Ostergeschichte. “Der Mensch lebt nicht vom Brot allein”, sondern entscheidend davon, dass Jesus Christus sein Leben für ihn hingibt.

2) Luk. 9,51–19,27 und die Reichsversuchung.

Dass die Komposition des Lukasevangeliums im Spiegel der Versuchungsgeschichte verstanden werden will, zeigt sich vollends im Blick auf den mittleren Hauptteil des Evangeliums, der dem zweiten Versuchungsgang, der Reichsversuchung, korrespondiert. Formal wird dieser mittlere Hauptteil durch die vierfach variierte Jerusalem-Reiseformel 9,51; 13,22, 17,11; 19,28 charakterisiert. Mit dieser Reiseangabe rückt Lukas den zweiten Hauptteil seines Evangeliums unter die Zielangabe Jerusalem, die ja – in der Prolepse der Passions- und Ostergeschichte – schon den Abschluss des ersten Hauptteils markierte. Demgemäß wird in dem anágin des Teufels zu Beginn des zweiten Versuchungsgangs (4,5) das Ziel Jerusalem schon mitgehört werden müssen. Jerusalem liegt ja auf der Höhe, nach Jerusalem zieht man hinauf (vgl. 2,22).

Die Beziehungen zwischen dem zweiten Hauptteil des Evangeliums und dem zweiten Versuchungsgang reichen noch sehr viel weiter. Gleich zu Beginn des zweiten Hauptteils erscheint in der Jerusalemreiseformel die merkwürdige Angabe, dass sich die Tage vollendeten, dass Jesus in den Himmel emporgehoben werden sollte (9,51). Was soll diese merkwürdige Verbindung von Jerusalem und Himmelfahrt hier zu Beginn des zweiten Hauptteils? Bei der Beantwortung dieser Frage ist zu beachten, dass Lukas im Plural von “den Tagen seiner Hinaufnahme” redet. Damit ist, wie Flender²¹ richtig bemerkt, nicht ein bestimmter Zeitpunkt, sondern gut alttestamentlich ein zukünftiger Zeitraum anvisiert, der mit der Himmelfahrt beginnt: “In Entsprechung zu den ‘Tagen des Menschensohns’ (Luk. 17,22f.) könnte hier von der Zeit der Erhöhung Jesu die Rede sein, von der Zeit seiner himmlischen Herrschaft, wie sie die Gemeinde gegenwärtig erlebt.” So stossen wir also in 9,51 auf die Frage des Verhältnisses von Jerusalem und Reich Gottes. Damit ist das Reichsthema des zweiten Versuchungsganges angeschlagen. Der Versucher führt Jesus auf dem Weg nach Jerusalem hoch empor und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. Der zweite Hauptteil des Evangeliums weist diese Versuchung ab. Die Herrschaft Jesu wird nicht an Jerusalem als den politischen Herrschersitz des Messias gebunden. Jerusalem ist vielmehr der Ort des Leidens Jesu (24,26). Jerusalem bringt nicht die sichtbare Aufrichtung des Reiches Gottes (Apg. 1,6). Der Ort des zu seiner Herrschaft

¹⁹ H. W. Bartsch, *Wachet aber zu jeder Zeit* (1963), S. 87.

²⁰ Conzelmann (A. 1), S. 51.

²¹ H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (1965), S. 35. Nichts spricht dafür, dass Lukas nach der Art des johanneischen *doxasthênai* im Ausdruck *tàs hēméras tês analémpseôs* das ganze Geschehen von Passion, Ostern und Himmelfahrt in eins zusammengefasst sehen will. Diese These wird von der Mehrzahl der Kommentatoren vertreten.

erhöhten Christus ist ein Ort jenseits von Jerusalem. Lukas entfaltet seine Eschatologie “in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit der Grösse ‘Jerusalem’ ”²². Das Reich Gottes in Jerusalem zu konstituieren, das ist die grosse Versuchung, die an Jesus, die auch an die Kirche herangetragen wird.

So überrascht es uns nicht, dass die Reich-Gottes-Thematik in dem auf Jerusalem hin ausgerichteten Reisebericht ausserordentlich stark zum Zuge gelangt. Wir verzichten darauf, die Fülle des Materials hier auszubreiten, und beschränken uns auf einige Hinweise: Charakteristisch ist die Verknüpfung von Gegenwarts- und Zukunftseschatologie. Das Reich Gottes ist schon Gegenwart, nämlich in der Person Jesu und seinem Handeln (10,8f.; 11,19; 12,32; 17,20f.; 19,9)²³. Zugleich ist es das kommende Reich. Es ist geradezu auffallend, in welcher starker Weise die endzeitliche Eschatologie im Reisebericht Raum greift, z.B. in der eschatologischen Paränese zur Wachsamkeit und Treue (12,35–48), in der eschatologischen Rede (17,22–37) und in dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (19,11–27); immer jedoch so, dass deutlich wird: Nicht Jerusalem bringt das Ende (19,11). Jerusalem ist vielmehr die Stätte des Leidens und Sterbens Jesu (17,25)²⁴. Gerade in dieser Bindung des Reiches Gottes an den Leidensweg Jesu wird deutlich: Der Versucher ist abgewiesen. Jesus empfängt seine Macht nicht von ihm, sondern vom Vater. Der Aussage 4,6 in der Versuchungsgeschichte entspricht der Satz 10,22: “Alles ist mir von meinem Vater übergeben²⁵.” Der Satan ist gestürzt (10,18). Jesus ist der, der mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibt (11,20).

Wir sahen bei der Behandlung des ersten Hauptteils, wie dieser in eine Prolepse der Passions- und Ostergeschichte Jesu mündet. Mit 9,51 wird dann die Zeit der Herrschaft des Erhöhten ins Spiel gebracht, d.h. die Zeit der Kirche. Auf die Vollendung Jesu in Jerusalem folgt die Zeit der Kirche. Diese wird in den zweiten Teil des Evangeliums hineinprojiziert²⁶. Der Reisebericht ist so etwas wie eine Prolepse, eine Vorwegnahme der paulinischen Völkermission, wie Lukas sie in der Apostelgeschichte zeichnet. Sie wird auf diese Weise schon im Evangelium sachlich verankert. Nicht von ungefähr eröffnet Lukas seinen Reisebericht mit einer Jüngersendung. Dass sie in dieser Sendung dann auch auf Abweisung stossen (9,52 ff.; 10,10 ff.), entspricht dem Leidensweg Jesu. Auch Paulus ist es auf seinen Missionsreisen nicht anders gegangen. Rechte Sendung kann sich nur in der Kreuzesnachfolge Jesu vollziehen. Das ist der Sinn der Komposition 9,51–10,20, in deren Mitte die Worte an die drei Nachfolger Jesu treten. Die ökumenische Weite dieser Sendung (vgl. in 4,5 das Stichwort *oikouménē*) findet Ausdruck in der 70-Zahl der Apostel²⁷. Der Raum, in dem auf dem Wege Jesu nach Jerusalem die Völkermission präludiert wird, ist Samaria. Denn die Reise Jesu nach Jerusalem führt mitten durch das halbheidnische Samarien hindurch. In diesem Sinn ist die textlich schwierige Aussage

²² Conzelmann (A. 1), S. 67.

²³ Das “Heute” des Heils ist dabei im Sinne des Lukas keineswegs nur “historisch”, d.h. auf die “Mitte der Zeit” zu beziehen. Es ist in der Verkündigung der Kirche stets Gegenwart.

²⁴ Der Vers ist von Lukas in den Zusammenhang eingebracht.

²⁵ Die Korrespondenz von Luk. 4,6 und 10,22 ist unübersehbar. Die Aussage 4,6 wird von Lukas in die Versuchungsgeschichte eingebracht.

²⁶ So auch G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien* (1963), S. 179.

²⁷ Einige Handschriften lesen 72. “Das gleiche Schwanken findet sich Gn. 10 bei der Völkertafel zwischen dem hebräischen Text und LXX”: Grundmann (A. 2), S. 208. Die Zahlenangabe stammt von Lukas. Die Vorlage kennt keine Botenzahl, bzw. sie denkt an die Zwölf: das zeigt 22,35.

17,11 zu konjizieren: *dià mésou Samareías*²⁸. Nehmen die Samariter in 9,52ff. Jesus nicht auf, so ist es in 17,11ff., der Heilung der 10 Aussätzigen, dennoch wenigstens einer, der nach ihm schreit und durch seine Hilfe zum Gotteslob gebracht wird. So stehen hier die Samariter beispielhaft für die Heidenvölker. Auch sie sind zur Teilnahme am Reich Gottes geladen: “Und sie werden von Morgen und von Abend und von Mitternacht und von Mittag kommen und sich im Reiche Gottes zu Tische setzen. Und siehe, es sind letzte, die werden erste sein, und es sind erste, die werden letzte sein” (13,29f.)²⁹. Auch das Gleichnis vom grossen Abendmahl (14,16–24) belegt bei Lukas die an die Heiden ergehende Einladung Gottes. Das Jerusalem-Reisemotiv, das Lukas immer wieder in seinem Reisebericht variiert, beschreibt also nicht nur einen “christologischen Zustand”, wie Conzelmann will, nämlich das “Leidensbewusstsein Jesu”³⁰. Wir haben es in der Reiseterminologie vielmehr konstitutiv mit Missionsterminologie zu tun. Die Tage der Hinaufnahme Jesu, die Zeit der Herrschaft des Erhöhten, die Zeit der Mission, die Zeit der Kirche: sie wird im Reisebericht typisiert und präludiert³¹. Der Reisebericht bezeugt die Universalität der Sendung Jesu, eine Sendung, die freilich nicht in Selbstherrlichkeit vollzogen wird, sondern unter dem Zeichen des Kreuzes steht. Darum immer wieder der Hinweis auf Jerusalem als der Stätte des Leidens und Sterbens Jesu.

In der Komposition des Lukasevangeliums findet nicht nur das vorösterliche Werk Jesu Gestalt, sondern ebenso sein nachösterliches Werk. Der erste Hauptteil des Evangeliums stellt das vorösterliche Werk Jesu dar, sein Heilandswirken. Dieser erste Hauptteil mündet in Kapitel 9 in die Passions- und Ostergeschichte ein. Der zweite Hauptteil des Evangeliums, der Reisebericht, spiegelt das nachösterliche Werk Jesu, die Missionszeit der Kirche, mitten in das Evangelium zurück. Aus welchem Grund geschieht dies? 1) Die Darstellung der paulinischen Weltmission in der Apostelgeschichte wird auf diese Weise schon im Evangelium, in der Jesuszeit, geschichtlich verankert. 2) So sehr gilt, dass die Völkermission erst *nachösterlich* möglich ist – darum folgt ja die Sendung der Siebzig der Passions- und Osterprolepse, die Darstellung der paulinischen Völkermission in der Apostelgeschichte dem Evangelium, das mit der Passions- und Ostergeschichte endet – so sehr gilt zugleich, dass diese Mission das Kreuz immer noch vor sich hat – darum folgt die eigentliche Passionsgeschichte im Gang des Evangeliums dem Reisebericht –, dass sich die Weltmission nur in der Kreuzesnachfolge Jesu legitim vollziehen kann. Anders formuliert: Die Mission der Kirche ist keine Frage der Weltherrschaft der Kirche. Sie hat die Passion Jesu stets im Rücken, nämlich in Gestalt von Luk. 9,1–50, und sie hat zugleich die Passion Jesu immer vor sich, nämlich in der Gestalt des dritten Hauptteils des Evangeliums. Sie führt aber die Passion Jesu auch stets mit sich in Gestalt vielfacher Abweisung des Evangeliums, weil das Angesicht Jesu und seiner Jünger gen Jerusalem

²⁸ Ein Redaktor fügte nachträglich *kaì Galilaías* hinzu und änderte *dià mésou* in *dià méson*, sodass zu übersetzen wäre “Er zog im Grenzgebiet zwischen Samarien und Galiläa umher”: B. Reicke, *Der barmherzige Samariter: Verborum Veritas*. Festschrift für G. Stählin (1970), S. 109. Veranlassung zu dieser Korrektur gab die Erzählung von den zehn Aussätzigen, in der der eine Samariter den neun Juden gegenübergestellt wird. Juden aber dürfen das Gebiet Samariens nicht betreten. Weil sie aber in der Erzählung von den zehn Aussätzigen zusammen sind, nimmt der Redaktor einen Mittelraum an, nämlich das Grenzgebiet zwischen Samarien und Galiläa. Dass in dieser Weise redigiert worden ist, beweist auch das Samaria unglücklich nachgestellte *kaì Galilaías*!

²⁹ Auch diese Kombination der Logien Matth. 8,11f. und 20,16 steht im Dienst der lukanischen Missionsprolepse.

³⁰ Conzelmann (A. 1), S. 57.

³¹ In diese Richtung geht auch E. Lohse, *Theol. Zs.* 10 (1954), S. 10f.

gerichtet ist (9,51ff.). Christologie und Apostolat werden hier also innigst miteinander verknüpft. Die teuflische Versuchung des Christus wie der Kirche ist eine *theologia gloriae*, die den Leidensweg Jesu übersieht.

3) Luk.19,28–24,53 und die Tempelversuchung.

Die Umstellung der letzten beiden Versuchungsgänge geschieht offenbar zu dem Zweck, die Tempelversuchung ins Ziel der Versuchungsgänge Jesu zu stellen. Lukas steht dabei die Komposition des Evangeliums vor Augen, die im Unterschied zum Matth. und Mark. in Jerusalem bzw. im Tempel ihr Ziel findet. Tatsächlich spielt der Tempel im dritten Teil des Lukasevangeliums eine hervorragende Rolle: Jesus macht den Tempel zur Stätte seiner Lehre in Jerusalem. So heisst es im Zusammenhang mit der Tempelreinigung: “Und er lehrte täglich im Tempel” (19,41). In 21,37f., am Abschluss der eschatologischen Rede, greift Lukas auf diese Notiz zurück: “Er lehrte aber die Tage über im Tempel, des Nachts dagegen ging er hinaus und übernachtete an dem Berge, der der Ölberg heisst, und alles Volk machte sich frühe zu ihm auf, um ihn im Tempel zu hören.” Wie Lukas die Erzählung von der Tempelreinigung gegenüber Markus ganz auf die Lehre Jesu konzentriert (19,45–48), so verlagert er auch die eschatologische Rede 21,5–38 in den Tempelbezirk. Von dieser Konzentration auf die Lehre Jesu im Tempel her erfahren die zwischen der Tempelreinigung und der eschatologischen Rede stehenden Perikopen gegenüber Markus “eine grundsätzliche Neuorientierung”. “Sie werden zu Exempla des Lehrens Jesu, mit denen er nicht nur Anstoss erregt, das vielmehr direkt die Passion herbeiführt³².” “Jesus reist nach Jerusalem, weil er sein muss in dem, was seines Vaters ist! Sein Anspruch, der *Christòs toû Kyríou* zu sein, kann nicht deutlicher dokumentiert werden als durch diesen Zug an den Ort, der als Stätte göttlicher Offenbarung gilt, der zugleich auch der Ort ist, an dem sich nach Ansicht des Judentums der Messias endgültig offenbaren wird³³.”

Im Unterschied zu Matth. und Mark. ist auch die Ostergeschichte ganz auf Jerusalem hin ausgerichtet. Der Hinweis auf die Erscheinungen in Galiläa in Mark. 16,7 wird bei Lukas zu einer Erinnerung an die galiläische Leidensankündigung umgestaltet (24,6f.)³⁴. Nicht zufällig findet das Evangelium sein Ziel in 24,53 in der Aussage: “Und sie waren allezeit im Tempel und priesen Gott.” Der Anfang der Apostelgeschichte zeigt demgemäss, wie die Jünger vor Pfingsten und dann auch die Pfingstgemeinde im Tempelbereich zusammentreten. Die eigentliche Passionsgeschichte dagegen spielt ausserhalb des Tempelbereichs. Mit der Versuchungsgeschichte zu reden, könnte man formulieren: Der Tempelsturz Jesu an das Kreuz findet hier statt. Freilich nicht im Missbrauch seiner Sohnschaft. Jesus stürzt im Gehorsam gegenüber dem Willen seines Vaters.

Mit der Passionsgeschichte tritt der Satan wieder auf den Plan³⁵: “Es fuhr aber der Satan in Judas, der Ischarioth heisst und der aus der Zahl der Zwölf war” (22,3).

³² F. Schütz, *Der leidende Christus* (1969), S. 77.

³³ Schütz (A. 32), S. 71.

³⁴ Vermutlich hat Lukas eine ursprüngliche Galiläa-Weisung seiner Vorlage (ähnlich der in Mark. 16,7) durch V. 6–8 ersetzt.

³⁵ Man beachte, dass in 22,3 von *satanàs* die Rede ist, in der Versuchungsgeschichte dagegen von *diábolos*, ein Indiz dafür, dass Lukas verschiedenes Quellenmaterial verarbeitet. U.E. ist Lukas in seiner Darstellung der Versuchungsgeschichte von Matthäus abhängig.

Zweifellos hat Conzelmann darin recht, dass 22,3 im Zusammenhang mit der Notiz am Ende der Versuchungsgeschichte gelesen werden muss, die besagt, dass der Satan "bis zu gelegener Zeit" von Jesus abstand (4,13)³⁶. Hat er aber auch damit recht, wenn er daraus die Folgerung zieht, dass die dazwischen liegende Zeit der Wirksamkeit Jesu, "die Mitte der Zeit", die "satansfreie Zeit" sei, "eine Epoche sui generis" im Ablauf der Heilsgeschichte? Diese These Conzelmanns schießt doch wohl über das Ziel hinaus. Es ist richtig: Jesus ist der in den drei Versuchungsgängen Unbesiegte. Als der vom Heiligen Geist Erfüllte geht er in die Versuchung und weist den Versucher ab. Als der von ihm Unbesiegte vollzieht er sein Heilandswerk; und seine Jünger sind die von ihm Behüteten. Doch mit der Abweisung des Versuchers ist dieser gerade noch nicht erledigt. Das zeigt sein Auftreten in der Passionsgeschichte. Der Satan greift in den Jüngerkreis hinein: Judas fällt. Das Corpus des Evangeliums ist aber, wie unsere Analysen gezeigt haben, von der Passionsgeschichte gerade nicht dispensiert. Die Richtung des Weges Jesu auf Jerusalem und das Kreuz ist überall im Evangelium in Kraft, schon in seinem ersten Hauptteil, der in die Passions- und Osterprolepse mündet. Das ganze Evangelium ist zudem komponiert im Spiegel der drei Versuchungsgänge. Dass Jesus der vom Satan Unbesiegte ist, macht freilich die "Mitte der Zeit" aus. Das heisst aber nicht, dass der Satan schon erledigt ist. Im Gegenteil: Er liegt den ganzen Gang des Evangeliums hindurch auf der Lauer. Denn das Heilandswerk Jesu trifft auf die tödliche Feindschaft Israels. Jesus ist "der leidende Christus"³⁷.

Bleiben die Jünger auch in der "Mitte der Zeit" vor dem Zugriff des Satans bewahrt, in der Passionsgeschichte schlägt er zu und findet in Judas sein Werkzeug. "Die Verweigerung der Satansanbetung 4,8 wird der Satan am Ende mit der Tötung Jesu (vgl.22,3) beantworten. In dem Versuchungsweg von der Wüste nach Jerusalem spiegelt sich so schon der Weg Jesu: Jerusalem ist ja die Stadt der Prophetenmörder (13,34f.), in der auch Jesu Geschick sich vollenden muss und die darum das erklärte Ziel des Wanderns Jesu ist"³⁸.

In diesem Zusammenhang ist endlich das Wort von den *peirasmoi* Jesu zu erörtern, in denen seine Jünger bei ihm ausgehalten haben (22,28). Schon das *part. perf. diamenēkōtes* zeigt, dass diese Versuchungen sich nicht speziell auf die Passionsgeschichte beziehen³⁹, sondern die Zeit des gesamten Wirkens Jesu betreffen⁴⁰. Gesagt soll hier doch werden, dass die Apostel sich nicht auf den Weg des Judas begeben haben, sich nicht von Jesus losgesagt haben. Jesu *peirasmoi* gipfeln in dem Geschehen, dass sein Dienst, den er bis in den Tod hinein vollzieht, verworfen wird⁴¹, dass die Scheidung, die unter seinem Dienst geschieht, sogar mitten in den Jüngerkreis hineingreift. So beziehen sich diese Versuchungen nicht auf die Passion speziell, wie Conzelmann will. Wohl erreichen sie hier ihre letzte Tiefe. In Aufnahme der These Conzelmanns könnte man höchstens sagen: Sie ist unter der Voraussetzung richtig, dass die Passion Jesus auf seinem ganzen Wege begleitet. Die Stunde der Passion ist immer. Sie ist in Kraft auch in dem Zeitraum des Behütetwerdens der Jünger, in "der Mitte der Zeit". Sie ist in Kraft auch und gerade in der eigentlichen, speziellen Stunde der Passion, da nämlich wo Jesus dem Petrus in kritischer Stunde zusagt: "Ich aber habe für dich gebeten, dass dein Glaube nicht

³⁶ Conzelmann (A. 1), S. 22.

³⁷ Vgl. den Titel der Arbeit von Schütz (A. 32).

³⁸ Schürmann (A. 3), S. 214.

³⁹ So Conzelmann (A. 1), S. 73f.

⁴⁰ So richtig Schütz (A. 32), S. 85.

⁴¹ H. Seesemann: *Theol. Wört.*, 6 (1959), S. 36, meint, es liege näher, in Luk. 22,28 "den Plural *peirasmoi* als Gefahren, Nöte, Trübsale zu verstehen. Es geht nicht an, von dieser Stelle aus das Leben Jesu nach Lk als eine Kette von Versuchungen zu verstehen". Dieses Urteil mag hinsichtlich der Vorlage des Evangelisten zutreffen, nicht dagegen für das Verständnis des Lukas, wie unsere Analyse zeigt.

aufhört" (22,32). Sie ist in Kraft endlich auf dem Missionsweg der Kirche. "Jesu Passion wird in der Sicht des Lukas Abbild des Leidensweges, den die in seiner Nachfolge stehenden Jünger in der Welt zu gehen haben und der allein durch anhaltendes Gebet (18,1ff.) und Geduld (8,15; 21,19) durchgestanden werden kann⁴²." In das part. perf. diamemenēkótes ist die Erfahrung der Kirche auf dem Wege ihrer Mission hineinprojiziert.

3.

Es bestehen sehr enge Beziehungen zwischen der *Versuchungs*-Geschichte und der *Komposition* des Lukasevangeliums. Die Umstellung des zweiten und dritten Versuchungsganges gegenüber Matthäus ist in der Komposition des Lukasevangeliums begründet. Lukas fasst sein Evangelium in Auseinandersetzung mit einer teuflischen Versuchung. Diese ist darauf aus, das Leiden Jesu zu umgehen, einen messianischen Herrlichkeitsweg zu empfehlen. Lukas betont demgegenüber in seiner Komposition mit grossem Nachdruck: Jerusalem ist nicht die Stätte der Errichtung eines messianischen Gottesreichs, sondern Ort des Leidens und Sterbens Jesu, und zwar der Schrift gemäss: "Musste nicht der Christus solches leiden und dann in seine Herrlichkeit eingehen?" (24,26). Wie kommt Lukas dazu, die Versuchung Jesu zu einem so wichtigen Stück der Komposition seines Evangeliums zu machen? Mir scheint: Diese Frage ist nur so richtig zu beantworten, dass man in den Versuchungsgängen den "leidenden Christus" erkennt⁴³. Sein Weg nach Jerusalem, den die drei Versuchungsgänge spiegeln, ist der Weg zum Kreuz. Jerusalem ist nicht Ort der Offenbarung des Messias in Herrlichkeit. Wir stossen hier auf die lukanische Variation einer theologia crucis, die durch den Namen Jerusalem angezeigt wird. Da Christologie und Ekklesiologie bei Lukas aber engstens miteinander verklammert sind, bedeutet dies für die Kirche, dass sie auf ihrem Wege des Leidens nicht enthoben ist. Die Jünger Jesu haben das Kreuz "täglich" (9,23) auf sich zu nehmen. Sie stehen "täglich" in der Versuchung, das Leiden (Jerusalem) zu umgehen. Es ist aber nicht die Aufgabe der Kirche, sich in einer Art theologia gloriae auf das Ende zu stürzen, sondern in dieser Zeit der Anfechtungen und Verfolgungen auszuharren und Frucht zu bringen in Geduld (8,15)⁴⁴. Der Missionsweg der Kirche wird im Spiegel des Leidensweges Jesu reflektiert.

Wilhelm Wilkens, Lienen

⁴² Baumbach (A. 26), S. 192.

⁴³ Vgl. Schütz (A. 32), S. 139.

⁴⁴ Baumbach (A. 26), S. 122ff., verzeichnet in seiner im übrigen recht instruktiven Arbeit die Theologie des Lukas, wenn er ihr immer wieder eine theologia gloriae vorwirft.