

Martin Ebner

Die Exorzismen Jesu als Testfall für die historische Rückfrage

Die Herausforderung des *linguistic turn* als Chance für die exegetische Wissenschaft

„Das wahre Faktum steht nicht in den Quellen“ – mit dieser Erkenntnis, verdichtet im zitierten Diktum,¹ hat Johann Gustav Droysen ab 1857 einen Erd-rutsch in den Geschichtswissenschaften ausgelöst, der wie eine Mure zwar nur langsam und unmerklich in Gang gekommen ist, aber gut hundert Jahre später mit einem neuen Schub das gesamte Gelände verändert hat. Wir sprechen vom *linguistic turn*.² Waren die Vertreter des Historismus davon überzeugt, die nackten Tatsachen der Geschichte eruieren zu können, hat Droysen mit der von ihm entwickelten Historik auf die unumgängliche Konstruktivitätsarbeit jeglicher Geschichtsschreibung hingewiesen. Als *facta ficta* hat Friedrich Nietzsche schon 1881 verspottet, was Historiker ge-wöhnlich als *pura facta* ausgeben, obwohl es sich um „Meinungen über vermeintliche Handlungen und deren vermeintliche Motive [handelt], welche wieder Anlaß zu Meinungen und Handlungen geben, deren Realität sofort wieder verdampft und nur als Dampf wirkt“.³ Auf breiter Front wird dieser Ansatz in den späten 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts radikalisiert:⁴ Erst durch die Sprache werden Ereignisse und Geschehnisse überhaupt in den Bereich des tatsächlich Wahrgenommenen eingereicht.⁵ Darin besteht der kleinste gemeinsame Nenner all jener epistemologischen Positionen, deren Vorstoß gewöhnlich unter dem Sammelbegriff *linguistic turn* gefasst wird. Ereignisse im chaotischen, amorphen Strom der Zeit werden erst dadurch zu „historischen Fakten“, dass sie ausgesondert und in einen größeren Zu-

1 DROYSEN, Texte, 82.

2 Ab 1967 wurde dieser Begriff in Umlauf gebracht durch den von Rorty herausgegebenen Sammelband „The Linguistic Turn“ (RORTY, Turn).

3 NIETZSCHE, Morgenröte, Nr. 307.

4 Für diese Jahre setzt JORDAN, Theorien, den entscheidenden Epochenwechsel in der deutschen Geschichtswissenschaft an – und nicht in den Wechseljahren der deutschen Geschichte 1945 bzw. 1989/90.

5 Vgl. die Darstellungen von SARASIN, Geschichtswissenschaft, 11–30; GOERTZ, Geschichte, 10–31; OEXLE, Fakten; TODT, Turn.

sammenhang eingeordnet werden.⁶ Insofern ist tatsächlich von einem *factum* im ursprünglichen Sinn des Wortes als etwas „Geschaffenem“ zu sprechen.⁷ Es ist der Historiker, der im Nachhinein gemäß seinen Suchkriterien und Ordnungskategorien⁸ einzelne Begebenheiten, von denen er in den Quellen liest, in Kausalketten verknüpft, ja vielleicht die Kausalketten sogar anders setzt als sie die Quellen vorgeben, die im Übrigen ihrerseits schon auswählen, hervorheben und bestimmte Zusammenhänge generieren.

Ob man deswegen gleich die Zunft der Historiker den „Dichtern“ zurechnen sollte,⁹ steht auf einem anderen Blatt. Immerhin versuchen in den Spuren von G. Genette Vertreter der Erzählforschung mit dem Terminus „Wirklichkeitserzählungen“ den Referenzpunkt auch fiktionaler Erzählungen in der Wirklichkeit zu retten, indem sie die gegenseitige Verflechtung von faktualen und fiktionalen Elementen herausstellen – ganz im Gegensatz zur klaren Trennung bei Aristoteles, der seinerseits den Dichtern die Möglichkeitsdarstellung, den Historikern die faktische Darstellung zugewiesen, aber gerade den dichterischen fiktiven Erzählungen den höheren Stellenwert zugesprochen hat (Aristoteles, poet. 9).

Mit gewisser Verspätung ist der Tatsachen-Erdrutsch auch in der exegetischen Wissenschaft angekommen. Besonders erfasst hat er das Feld der Jesusforschung. Just zu einem Augenblick, als das zu Recht umstrittene Käsemannsche Differenzkriterium im von G. Theißen/D. Winter entwickelten Plausibilitätskriterium eine abgewogene und zugleich methodisch scharfe Ablösung gefunden hatte,¹⁰ tauchte am Horizont als neues Paradigma – zunächst unter dem Einfluss der Gedächtnisforschung – der „erinnerte Jesus“ auf.¹¹ Die Impulse der neueren geschichtstheoretischen Debatten für die exegetische Arbeit aufzugreifen, dafür macht sich insbesondere J. Schröter stark. Im Blick auf unsere neutestamentlichen Quellentexte hält er fest: Sie „konstruieren [...] vergangene Wirklichkeit so, dass sie für die eigene

6 Vgl. die scharfe Formulierung von WHITE, *Historicism*, 55: „The fact is presented where and how it is in the discourse in order to sanction the interpretation to which it is meant to contribute.“ CARR, *Geschichte*, 30, unterscheidet zwischen einer bloßen und einer historischen Tatsache.

7 Im Sinn des Partizips Passiv Perfekt von *facere*; vgl. BRENDENCKE, *Tatsache*.

8 Zu den Kategorien von H. White vgl. HÄFNER, *Konstruktion*; zu den Produktionsbedingungen der „historischen Operation“ von M. de Certeau vgl. STRECKER, *Gewesene*, 125f.

9 Vgl. STOLLEIS, *Rechtsgeschichte*, 16.27.

10 THEISSEN/WINTER, *Kriterienfrage*.

11 SCHRÖTER, *Erinnerung*; DUNN, *Jesus*. Wenn KEITH, *Memory*, ein erklärter Vertreter des „Jesus-Memory Approach“, als Ergebnis hinsichtlich der unterschiedlichen Erzählungen vom Aufenthalt Jesu in seiner Vaterstadt in Mk 6,1–6 und Lk 4,16–30 festhält: „I posit a historical Jesus capable of producing this particular contradictory history-of-effects“ (175f), dann wird weder die Komplexität der Erinnerungskategorie ernstgenommen, geschweige denn die neuere geschichtstheoretische Debatte berücksichtigt.

Gegenwart Bedeutung erlangt“¹². An konkreten Umsetzungen jedoch fehlt es, geschweige denn an einer nachvollziehbaren Methodik.

Dazu möchte ich einen Beitrag leisten. Ich versuche, das klassische Modell der Rückfrage in der Perspektive des *linguistic turn* durchzuführen (Kapitel 1–3), wobei sich Konsequenzen im Blick auf die „Wahrheitsfrage“ ergeben (Kapitel 4), die neu nach der Rolle der Exegese fragen lassen (Kapitel 5). Ich wähle als Beispiel die Exorzismen Jesu in der synoptischen Tradition und stelle in den Vordergrund der Analyse die Spruchtradition.

1. Das Thema der Exorzismen Jesu in der synoptischen Tradition

Von Exorzismen Jesu ist sowohl in der Spruch- als auch in der Erzähltradition der Synoptiker die Rede. Die Spruchtradition wird innerhalb erweiterter Apophthegmen überliefert (Mk 3,22–30; Mt 12,22–32; Lk 11,14–23), die Erzähltradition im Rahmen von Wundergeschichten (Mk 1,21–28; 5,1–20; 9,14–29 par). In der Spruchtradition wird *über* die Exorzismen Jesu gesprochen, die Wundergeschichten erzählen jeweils den *Vorgang*.

In den Apophthegmen verteidigt sich Jesus gegen den sogenannten Beelzebulvorwurf, der in allen drei Evangelien nahezu gleichlautend überliefert wird. Während Jesus gemäß der *traditio triplex* darauf mit den Sprüchen vom Königreich/Haus sowie vom Starken reagiert, finden sich in der *traditio duplex*, also nur bei Matthäus und Lukas, nicht dagegen bei Markus, die Sprüche von den Söhnen sowie vom Erscheinen der Gottesherrschaft. Entsprechend parallel ist bei Matthäus und Lukas eine knappstens gefasste Exorzismuserzählung sozusagen als materiales Anschauungsobjekt vorangestellt und es folgt, ebenfalls nur bei Matthäus und Lukas, der Spruch „Wer nicht mit mir ist ...“, während der *markinische* Klammerabschluss (V. 30: „Denn sie sagten: Er *hat* einen unreinen Geist“), der den weiteren, nur bei Markus zu lesenden Vorwurf „Beelzebul *hat er*“ aufgreift, sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas fehlt (s. Tabelle).

	Mk 3,22–30	Mt 12,22–32	Lk 11,14–23
Erzählrahmen	---	Exorzismus (22f)	Exorzismus (14)
Gesprächspartner	Er ist außer sich! (21) Beelzebul <i>hat</i> er! Im Herrscher der Dämonen ... (22)	--- --- In Beelzebul ... (24)	--- --- In Beelzebul ... (15)
Jesus	Königreich/Haus (24f)	Königreich/Haus (25)	Königreich/Haus (17)
	---	Söhne (27) Gottesherrschaft (28)	Söhne (19) Gottesherrschaft (20)
	Starker (27)	Starker (29)	Starker (21f)
	---	Mit mir/gegen mich (30)	Mit mir/gegen mich (23)
	Blasphemie (28f)	Blasphemie (31f)	---
Erzählrahmen	Er <i>hat</i> einen unreinen Geist (30)	---	---

Gemäß einer in weiten Teilen der Forschung geteilten Überzeugung handelt es sich bei den Sprüchen, die Matthäus und Lukas übereinstimmend gegen Markus bieten, um Q-Traditionen.¹³ Es liegt also im Kern eine Dublette vor, die mit jeweils anderen Sprüchen auf den sachlich gleichen Vorwurf reagiert. Nachdem die beiden nur bei Matthäus und Lukas überlieferten Verteidigungssprüche von den Söhnen und der Gottesherrschaft sowohl in ihrer Semantik als auch in ihrer Argumentationsstruktur den Beelzebulvorwurf unmittelbar aufgreifen, indem sie gleichermaßen vom „Hinauswerfen der Dämonen“ sprechen, möchte ich an diesem Punkt ansetzen – und danach fragen, was dieses Idiom in der Wissens-Enzyklopädie der Ersthörer bedeutet hat. Noch grundsätzlicher: Gemäß der historischen Diskursanalyse hebt der Signifikant „Dämonen hinauswerfen“ ein bestimmtes Alltagsphänomen (Signifikat) in das Realitätsbewusstsein.¹⁴ Im entsprechenden antiken Zeichensystem haben wir also die sprachliche Referenz auf ein Alltagsphänomen vorliegen. Allerdings wird diese Referenz in den Sprüchen unterschiedlich bewertet bzw. zugeordnet. Während die Gegner behaupten, Jesus werfe die Dämonen „in Beelzebul“ hinaus, beharrt er selbst darauf, es geschehe „im Finger/Geist Gottes“. Um den Aussagegehalt und die Funktion dieser Behauptungen

13 Vgl. FLEDDERMANN, *Reconstruction*, 475–515, sowie die exzellente Analyse von MIQUEL, *Exorcist*, die für eine eigenständige traditionsgeschichtliche Zusammengehörigkeit des Beelzebulvorwurfs mit Q 11,19f als Reaktion darauf plädiert (191). Auch wenn man diese Überzeugungen nicht teilt, können die genannten Sprüche auf Grund des Überlieferungstatbestands – unabhängig von der Erklärung des Traditionswegs – für sich ins Auge gefasst werden.

14 Vgl. SARASIN, *Geschichtswissenschaft*, 35f, mit Bezug auf Foucault. Zum methodischen Vorgehen vgl. LANDWEHR, *Geschichte*.

eruierten zu können, werde ich in einem ersten Analyseschritt die Semantik in historischer Perspektive untersuchen, um auf die Vorstellungsbzw. Diskursfelder zu stoßen, die damit aufgerufen werden.

2. Die Semantik in historischer Perspektive

2.1 Dämonen austreiben

Mit „Dämonen austreiben“ wird in der griechisch-römischen Antike auf ein Alltagsphänomen verwiesen: auf den Versuch, die gestörte Ordnung in einem Menschen wieder ins Lot zu bringen. Unter Dämonen stellt man sich (unsichtbare) Herrscher vor, die in einen Menschen „einfahren“ und ihm dann wie einem Sklaven auch gegen seinen Willen Befehle erteilen können, die auszuführen er sich nicht wehren kann. Seine Eigenverfügbarkeit ist ausgeschaltet, so dass sich der betreffende Mensch von einem anderen gesteuert sieht. Das kann nicht nur sein Verhalten, sondern sogar seinen ganzen Organismus durcheinanderbringen. Entsprechende Symptome können nicht nur eine im Klang veränderte Stimme sein, sondern sogar der Gebrauch einer Sprache, die der betreffende Mensch eigentlich gar nicht beherrscht. Die „Besessenheit“ kann sich aber auch ganz einfach im Niesen zeigen, im Fieber – bis hin zu epileptischen Anfällen.¹⁵ Anders gesagt: Es sind diese anormalen Phänomene, die vom Umfeld des Betroffenen auf einen dämonischen „Besitzer“ zurückgeführt werden.

Um einen solchen Dämon wieder auszutreiben, ist ein Spezialist nötig: Er muss den Kampf mit dem Dämon aufnehmen, ihn in seine Gewalt zu bringen versuchen, so dass er ihn binden und ihn heilige Eide schwören lassen kann, mit denen der Dämon verspricht, dass er aus dem Menschen ausfährt und nie mehr in ihn zurückkehrt. Um diese Übermacht herstellen zu können, braucht der Exorzist jedoch mächtige Verbündete. Dazu ruft er Gottheiten herbei, die ihn unterstützen sollen und mit denen er vor dem Dämon eine Drohkulisse aufbauen kann.

Entsprechende zu Ritualen ausgebaute Anweisungen sind in den Zauberpapyri gesammelt.¹⁶ Gelegentliche Erzähltexte belegen das Allgemeinwissen

15 Vgl. die Phänomene, die in der hippokratischen Schrift *De morbo sacro* 1 genannt werden. Während „Magier“ sie als von Göttern bzw. von Dämonen verursacht sehen, erklärt die Schrift sie als Funktionsstörung des Gehirns (ebd., 7). Weiteres Material bei EBNER, *Jesus*, 104–107.

16 Vgl. die ausführliche Dokumentation bei TWELFTREE, *Jesus*, 69–74.

von solchen exorzistischen Ritualen.¹⁷ Auffällig ist, dass große Teile des exorzistischen Materials jüdischer Provenienz sind bzw. jüdisches (und christliches) Ambiente aufweisen.¹⁸

Die zunächst im Fokus stehenden Sprüche aus Matthäus und Lukas greifen in sprachlich knappster Form die Grundstruktur des Exorzismusrituals auf und benennen mit *ἐν* jeweils die Macht, die Jesus zu Hilfe ruft, um sich der Dämonen zu bemächtigen, d.h. sie zu überwinden und dann hinauszuwerfen. Alle drei Sprüche gehen davon aus, dass Jesus bzw. die Söhne der Gesprächspartner das Ritual mit Erfolg durchführen. Fraglich ist dagegen die göttliche Macht, mit deren Hilfe das jeweils getan wird. Behaupten die Gesprächspartner, Jesus stehe im Bündnis mit Beelzebul, hält er dagegen, bei ihm sei der „Finger/Geist Gottes“ am Werk – und fragt zurück, welcher Macht sich eigentlich die Söhne der Gesprächspartner bedienen. Wer aber ist „Beelzebul“ und was wird damit behauptet? Welche Diskursverflechtung wird also mit „Beelzebul“ angestoßen?

2.2 Beelzebul

Die vielen Theorien zur Identifizierung von „Beelzebul“ sollen hier nicht wiederholt werden. Sie reichen vom „Mistgott“ mit Assoziationen zum Götzendienst¹⁹ über den Stadtgott von Ekron, dessen Name in 2Kön 1,2 bereits als „Beelzebub“ (Fliegengott) verhöhnt wird, bis hin zum „Herrscher der Unterweltsgeister“, sind also völlig kongruent mit der „Übersetzung“ des Namens in Q, sofern „zebul“ als Epitheton für Baal aufgefasst wird, was in ugaritischen Texten Baal als Herrscher über die Unterwelt kennzeichnen kann.²⁰ Welcher Deutung auch immer man den Vorzug gibt, eines bleibt gleich: Beelzebul ist ein Fremdgott.

Das heißt aber: Jesus wird vorgeworfen, er hole für seine gelingenden Dämonenaustreibungen nicht den einzigen Gott Israels zu Hilfe, sondern irgendeinen Fremdgott. Er betreibt nicht nur Glaubensabfall, sondern täuscht auch noch das Publikum. Er spielt ihm etwas vor – und hat selbst den größten Gewinn dabei, nämlich Anerkennung und Respekt als erfolgreicher Exorzist. Und dabei sind seine scheinbaren Wohltaten eigentlich nur zum Nachteil für sein eigenes Volk: Er unterstellt es einem fremden Gott. Er scheint Menschen

17 Vgl. etwa Lukian, *philops.* 16, wo von einem bekannten „Syrier aus Palästina“ gesprochen wird, der auf dem Gebiet des Exorzismus ein Experte sei. Vgl. zur Sammlung und Auswertung des Materials auch TRUNK, *Heiler*, 242–428.

18 So die Auswertung des Materials durch TWELFTREE, *Jesus*, 78. Für die Qumranschriften vgl. 4Q560; 11Q5.

19 BILL. I, 632.

20 HERRMANN, *Zebub*.

von Fremdherrschern zu befreien, aber er unterwirft sie erst recht einem fremden Herrscher, mit dem er sich verbündet hat.

Ein derartiger Vorgang, sich zum eigenen Vorteil mit spirituellen Mächten zum Schaden für andere zu verbünden, fällt in der Antike in die Rubrik „Magie“. Und dabei wird von einem normierten Ordnungsschema aus gedacht: Alles, was nicht im Rahmen und durch die Legitimation der etablierten Religion geschieht, ist Magie.²¹ Die Rituale auf beiden Seiten können durchaus gleich sein; die Spezialisten können sich der gleichen Rezeptbücher bedienen²² – es ist die Anerkennung bzw. Nichtanerkennung der Personen, die die Rituale ausführen, die den einen zum Priester, den anderen zum Magier stempeln.

Zwei Beispiele dafür aus dem Werk des jüdischen Historikers Josephus: (1) Bezeichnend ist die Paraphrase von Ex 7f vom Wettstreit zwischen Mose und den ägyptischen Weisen vor dem Pharao in Ant II 281–287. Gemäß Josephus befiehlt der Pharao, dass seine Leute die gleichen Schauwunder sehen lassen, wie sie ihm Mose vorgeführt hat. Während er aber Mose Zauberei und Magie (τερατουργία/μαγεία: 284) unterstellt, durch die Ungebildete geblendet werden sollen, spricht er im Blick auf seine eigenen Leute von „Priestern“ und „Weisen“, die über entsprechendes „Wissen“ (ἐπιστήμη) verfügen. Mose wehrt sich, bezichtigt seinerseits die ägyptischen Kollegen der Magie (μαγεία/τέχνη: 286) und behauptet für seine Künste eine Qualitätsdifferenz, die in Analogie zum Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Werken stehe. Als Beleg dafür, dass ausschließlich seine Werke durch Gottes Vorsehung und Kraft geschehen und, anders als das „Menschenwerk“ der Ägypter, weder Betrug noch Gaukeleien sind, will er – im Unterschied zur alttestamentlichen Vorlage – die anschließende Aktion verstanden wissen, in der sein in eine Schlange verwandelter Stab die zu Schlangen verwandelten Stäbe der Ägypter auffrisst.

(2) Umgekehrt erzählt Josephus in Ant VIII 47f von einem jüdischen Exorzisten namens Eleazar, dessen Ritual eher einer Zirkusnummer gleicht und eigentlich höchst verdächtig erscheinen müsste: angefangen bei den gemäß Dtn 18,10–12 streng verbotenen Zaubersprüchen (ἐπωδαί) über einen magischen Fingerring bis hin zu einer Versuchsanordnung, die die „Ausfahrt“ des Dämons geradezu empirisch vor Augen führen soll. Trotzdem wird dieser scheinbare Magier von Josephus „gedeckt“, und zwar indem er in die jüdische Tradition eingebunden wird: Josephus lässt ihn den Namen

21 Ich folge hier einem systemischen Zugang; vgl. BREMMER, Magic, 349f; zu unterschiedlichen Definitionszugängen vgl. GRAF, Gottesnähe, 19–21.

22 Ein Beispiel: Kaiser Tiberius hat dem Drusus Libo wegen seines Umgangs mit Chaldäern, Magiern und Traumdeutern den Prozess gemacht (Tacitus, Ann. II 27–32), dabei hat er sich selbst die *scientia Chaldaeorum artis* angeeignet (Ann. VI 20f). Der Unterschied: Libo soll sein Wissen für einen Staatsumsturz genutzt haben! Vgl. FÖGEN, Enteignung, 96–106.

des Königs Salomo erwähnen, unter dem Siegel seines Rings identifiziert er eine jener Wurzeln, auf die ebenfalls der jüdische König hingewiesen haben soll, und Josephus lässt schließlich sogar die Zaubersprüche des Eleazar von Salomo verfasst sein, wie er absichtsvoll kommentierend hinzufügt. Warum diese „Deckung“? Vermutlich wegen des Publikums: Es ist das flavische Kaiserhaus, vor dessen Augen der jüdische Exorzist seine Kunststücke zeigt. Als *jüdischer* Exorzist beweist dieser „Magier“ vor den Römern die noch immer ungebrochene Macht des jüdischen Gottes, die mit der militärischen Niederzwingung Palästinas keineswegs zu Ende ist, wie die gelungene Dämonenaustreibung beweist. Anders gesagt: Weil Eleazar für die Sache des Judentums „gebraucht“ werden kann, wird er autoritativ durch die Tradition gedeckt – und kann gar nicht anders als salomonische Formeln sprechen.²³

Ob jemand Magie treibt oder in der Tradition der etablierten Religion agiert, entscheidet sich daran, ob er von den Vertretern der etablierten Religion als religiöser Spezialist anerkannt wird oder nicht; kurz: ob er als Vertreter der eigenen Interessen gesehen werden kann – ganz unabhängig davon, wie das vollzogene Ritual im Einzelnen tatsächlich aussieht.

Insofern macht es auch im Fall Jesu wenig Sinn, nach dem materialen Anhaltspunkt für den Magievorwurf zu fragen, also: welche Zaubersprüche gesprochen und welche Utensilien verwendet werden, ob Jesus wirklich Beelzebul angerufen hat usw. Weiterführend ist vielmehr die Frage nach der Funktion eines Magievorwurfs: Sie besteht darin, missliebige Personen, die durch ihr Verhalten die etablierte Ordnung in Frage stellen oder stören, die Erfolg haben und Aufmerksamkeit auf sich ziehen, obwohl sie nicht die *Mainstream*-Richtung vertreten, schachmatt zu setzen. So ist es im Fall des fleißigen Emporkömmlings C. Furius Cresimus in Rom, der von allen wegen seiner reichen Erträge beneidet und von der alteingesessenen Oberschicht deshalb der Magie bezichtigt wird: er habe fremde Früchte auf seinen eigenen Acker gezaubert (Plinius, nat. hist. XVIII 41–43). Nicht anders im Fall des Apuleius, dem es als Fremdem gelingt, eine steinreiche ortsansässige Witwe in Oeta zur Heirat zu bewegen, während die Einheimischen das Nachsehen haben. Sie bezichtigen ihn der Magie.²⁴

Summa: Durch die Behauptung des Bündnisses mit Beelzebul wird gegen Jesus der Magievorwurf erhoben.²⁵ Seine exorzistischen Erfolge werden damit negativ etikettiert. Dabei ist es müßig zu fragen, ob Jesus wirklich „Beelzebul“ angerufen hat oder nicht; welche Rituale er eingesetzt hat – oder ob es überhaupt Rituale gab. Entscheidend ist: Mit dem Beelzebulvorwurf

23 Vgl. EBNER, Jesus, 108–112; DEINES, Josephus.

24 Zur Analyse vgl. GRAF, Gottesnähe, 58–82.

25 Diese Einordnung scheint sich durchzusetzen; vgl. TWELFTREE, Jesus, 58: „Although it has not always been so, the importance of ancient magic in helping to understand the exorcisms of Jesus is increasingly agreed.“

wird ein autoritatives Signal gegen Jesus gesetzt, das einer Warnung vor ihm gleichkommt. Wir stoßen also in das Diskursfeld von Anerkennung bzw. Nichtanerkennung erfolgreicher religiöser Spezialisten.

2.3 Gottesherrschaft

Die Vorstellung vom „Erscheinen der Gottesherrschaft“, die in Q 11,20 von Jesus mit seinen Dämonenaustreibungen in Verbindung gebracht wird, führt uns in das Diskursfeld der Apokalyptik, also in eine elaborierte Geschichtstheologie. In ihrer Grundstruktur geht sie von drei Phasen aus, die in einer strengen, durch bestimmte Signale gekennzeichneten Abfolge stehen: Der gegenwärtig laufenden Geschichte wird durch das machtvolle Eingreifen Gottes ein Ende gesetzt, wobei es zu einer Scheidung kommt, als deren Ergebnis nur die Gotttreuen den Zugang in die Neue Welt, eben die Gottesherrschaft erhalten. Für alle Menschen wahrnehmbare Signale für das endzeitliche und endgültige Eingreifen Gottes sind kosmische Katastrophen als Vorboten des Gerichtes. Das definitive Signal für die Wende lässt Gott nur seine Auserwählten, eben die Apokalyptiker, visionär schauen: den Himmelskampf zwischen göttlichem und satanischem Heer. Dessen Ausgang, so die Überzeugung der Apokalyptiker, prädestiniert auch das Geschehen auf Erden. Der himmlischen Vernichtung Satans und seines Heeres wird auch die irdische Vernichtung seiner Gefolgsleute, eben der ihm unterstellten Dämonen, folgen. Dieses Dreiphasenmodell, das durch das „Vorspiel im Himmel“ präjudiziert wird, lässt sich z.B. in Dan 10–12 finden oder in Apk 12; vom Ende Satans als definatorischem Beginn der Gottesherrschaft spricht etwa AssMos 10,1; nicht zu vergessen schließlich die visionäre Schau der himmlischen Vernichtung Satans in Lk 10,18.²⁶

Mit der Aussage von Q 11,20 werden die Dämonenaustreibungen Jesu in den Zusammenhang dieser apokalyptischen Geschichtstheologie gestellt. Damit werden sie nicht nur im Rahmen eines bestimmten Diskursfeldes verstanden, wie das beim Beelzebulvorwurf der Fall ist (Kapitel 2.2), sondern explizit sogar einem Deutungsraaster für Geschichte zugeordnet. Von der Folie des übergreifenden Geschichtsplanes her fällt zugleich neues Licht auf die einzelnen Komponenten: Dämonen sind nicht nur einfach Krankheitserreger, sondern Systemträger. Als Glieder des irdischen Heeres Satans steht und fällt ihre Potenz mit dem Ausgang des Himmelskampfes. Umgekehrt zeigen gelungene Dämonenaustreibungen nicht einfach die Macht (eines)

²⁶ Vgl. THEOBALD, Satan; MÜLLER, Heilsverkündigung. Zur Apokalyptikdebatte vgl. BECKER/ÖHLER, Apokalyptik; BEDENBENDER, Gott; immer noch hilfreich: MÜLLER, Apokalyptik, bes. 130–136.

Gottes, sondern signalisieren eine bestimmte Phase des Geschichtsplans: eben die Zeit nach dem himmlischen Entscheidungskampf.

Auf der Grundlage der Analyse der historischen Semantik sowie der dadurch angestoßenen Diskursfelder kann nun eine (historische) Kommunikationssituation (re)konstruiert werden.

3. (Re)Konstruktion einer historischen Kommunikationssituation

Auf bestimmte Tätigkeiten Jesu, die als „Dämonenaustreibungen“ klassifiziert werden, gibt es negative Reaktionen: nicht auf die Phänomene an sich, sondern auf die angeblich die Exorzismen bewirkende Macht. Durch den Verweis auf „Beelzebul“ werden Jesu Handlungen als Magie gekennzeichnet: Jesus wird gebrandmarkt, sich außerhalb seiner Volksgemeinschaft zu stellen. Er hat mit Fremdgöttern Kontakt. Er spielt etwas vor, täuscht die Menschen. Indirekt wird vor ihm gewarnt: Man soll ihm nicht in die Fänge gehen, gerade wenn man scheinbar selbst Gewinn davon hat.

Gemäß der Q-Tradition wehrt sich Jesus in unterschiedlicher Intensität gegen diesen Vorwurf. Im Spruch von den Söhnen (Q 11,19) dadurch, dass er eine entstandene Konkurrenzsituation zur Sprache bringt – und den einheimischen Exorzisten, deren Handlungen scheinbar nicht hinterfragt werden, den gleichen Vorwurf unterstellt: „Wenn ich in Beelzebul die Dämonen austreibe, in wem treiben sie dann eure Söhne aus?“ Diese Rückfrage greift allerdings nur unter zwei Voraussetzungen: (a) wenn die empirische Basis für den Vorwurf gegen Jesus dünn ist, d.h. wenn eigentlich niemand unter den Gegnern sein Ritual beobachtet hat und mit Sicherheit belegen kann, dass er tatsächlich Beelzebul zu Hilfe ruft; und (b) wenn Jesus davon ausgehen kann, dass seine Gegner es für selbstverständlich halten, „ihre“ Exorzisten würden die Dämonen im Namen Jahwes austreiben, also etwa so, wie sich das auch Josephus für Eleazar vorstellt (Kapitel 2.2).

Die im Spruch Q 11,19 angedeutete Kommunikationssituation wirft außerdem Licht auf die Gesprächspartner, also auf die eigentlichen Gegner Jesu: Es scheinen die Väter jener Söhne zu sein, mit denen Jesus verglichen und auf eine Stufe gestellt werden möchte. Die Gesprächspartner sind also eine Generation älter; zu denken wäre etwa an Dorfälteste. Sie warnen vor Jesus.

Erst in einem zweiten Schritt, nämlich im Logion Q 11,20, kommt positiv zum Vorschein, wie Jesus seine eigenen Handlungen einordnet und qualifiziert. Und dabei geht er noch ein ganzes Stück über die Gleichstellung mit den „Söhnen“ hinaus. Er ordnet die Dämonenaustreibungen dem Erscheinen des Reiches Gottes zu: als sichtbare Zeichen für dessen Präsenz.

Man kann den Spruch vom „Erscheinen der Gottesherrschaft“ auch noch schärfer fassen, sobald man nämlich $\phi\theta\acute{\alpha}\nu\omega + \acute{\epsilon}\pi\iota$ im Sinn von „feindlicher Übernahme“ versteht (vgl. LXX [B] Ri 20,34.42).²⁷ Und die metonymische Rede vom „Finger Gottes“ kann zwar innerbiblisch als Rekurs auf Ex 8,15 und das positive Fremdzeugnis der ägyptischen Magier gelesen werden. Dann würde damit geradezu hämisch zum Bewusstsein gebracht, dass die Dorfältesten in Galiläa gegenüber ihrem Landsmann Jesus skeptischer sind als die ägyptischen Magier gegenüber Mose und Aaron und ihm genau die Anerkennung verweigern, die jene mit ihrer Verwunderung bezeugen: „Das ist der Finger Gottes!“ Man könnte die Metonymie aber auch vom gemein-antiken Hintergrund her als magische Formel verstehen.²⁸ Dann wäre der Sinn von Q 11,20 deutlich schärfer: Gerade in den von den Gegnern der Magie zugeordneten erfolgreichen Exorzismen schafft sich eine neue Ordnung Platz, eben die Gottesherrschaft – und sie wirkt sich auf das Religionssystem, das die Dorfältesten gegen Jesu Aktivitäten meinen verteidigen zu müssen, tatsächlich als Schaden bringende „Magie“ aus: Mit jeder gelungenen Dämonenaustreibung schafft sich die Gottesherrschaft Platz – und räumt dadurch die gesellschaftliche Ordnung, für die die Dorfältesten eintreten, aus dem Weg. Insofern könnte Q 11,20 geradezu als Drohung gelesen werden gegenüber jenen, die vor Jesus warnen.

Kurz: Wir haben zwei unterschiedliche Deutungen des gleichen Phänomens vorliegen: die Deutung als Magie von Seiten der Gesprächspartner sowie die Deutung als Signal für das empirische Vordringen und Sich-Ausbreiten des Gottesreichs von Seiten Jesu. Im Rahmen der Auseinandersetzung erheben beide Seiten die Dämonenaustreibungen zu historischen Fakten – allerdings in unterschiedlichen Bezugssystemen. Im Abstand der Zeit können wir über die empirischen Daten hinter den Fakten nichts Präzises mehr sagen, ob es sich um die Heilung von Krankheitsphänomenen handelt und um welche, aber uns sind die Deutungsvorgänge sicher überliefert. Und daraus lässt sich sogar, wie geschehen, versuchsweise ein historisches Szenario entwerfen.

Diese (Re)Konstruktion der historisch möglichen Situation als eines Konfliktes zwischen den für die öffentliche Ordnung zuständigen Dorfältesten und Jesus, die auf dem Hintergrund ausgewählter antiker Quellentexte erfolgte, lässt sich durch ethnologische Studien plausibilisieren, wie sie z.B. I.M. Lewis zu Besessenheit und Schamanismus vorgelegt hat, und zwar bezogen auf Gesellschaften, in denen Geisterglaube und Exorzismus zum kulturellen Alltag gehören.²⁹ Die Ergebnisse können hier nur stenographisch wiedergegeben werden. Lewis unterscheidet „central spirits“ von „peripheral

27 Das arbeitet MIQUEL, *Exorcist*, 202f, heraus.

28 Vgl. COUROVER, *doigt*; aufgegriffen von MIQUEL, *Exorcist*, 201.

29 LEWIS, *Religion*.

spirits“. Die einen repräsentieren die offizielle Religion; diese geistigen Mächte stellen sich schützend vor ihr Volk; im Gegenzug werden ihnen Opfer dargebracht und Zuwiderhandlungen gegen ihre Vorschriften streng bestraft. Die „peripheral spirits“ dagegen attackieren die Menschen, schaden ihnen, und zwar ohne Rücksicht auf ihr moralisches Verhalten. Beide Gruppen von Geistern können von Menschen Besitz ergreifen. Die „central spirits“ verursachen eine positive Ausstrahlung, insbesondere im Kontext des Kults. Die „peripheral spirits“ dagegen schaden den Menschen, von denen sie Besitz ergreifen, bereiten ihnen physische oder psychische Leiden und lassen sie ihre alltägliche Rolle nicht mehr korrekt ausfüllen. Nun gibt es Menschen, denen die Fähigkeit verliehen ist, mit den Geistern kontrolliert umzugehen. Sie sind sozusagen Lieblinge der Geister. Sie erhalten Teilhabe an deren eigener Macht – und können auf diese Weise selbst über diejenigen Bereiche Macht ausüben, die auch ihren Bündnisgeistern unterstehen. Diese Kapazität ist die Basis für die Aktivität von Exorzisten. Verständlicherweise werden sie zu gefragten Persönlichkeiten, die ihrer eigenen Gruppe den größten Dienst, jedoch auch Schaden zufügen können, je nachdem, wie sie ihre Kräfte, d.h. die von den Geistern verliehenen Kräfte einsetzen. Konsequenterweise lassen sich auch unter ihnen zwei Typen unterscheiden: Die einen wirken systemstabilisierend. Sie befreien Menschen von den „bösen“ Geistern – und fordern von ihnen, dass sie sich wieder in die Gruppennormen einfügen. Die Menschen müssen sich ändern. Die anderen dagegen wirken systemdestabilisierend. Sie befreien die Menschen zwar auch von ihren „bösen“ Geistern, aber sie sind davon überzeugt, dass eine dauerhafte Heilung der Klienten nur dann möglich wird, wenn sich das soziale Umfeld ändert. Sie propagieren eine Änderung der sozialen Ordnung. Nicht die Menschen müssen sich ändern, sondern das Umfeld.³⁰ Auch in diesem Fall sind die Konsequenzen absehbar: Die kritische Haltung gegenüber bestehenden Ordnungsschemata, wie sie von der Elite der Gruppe vertreten werden, macht sie verdächtig. Man beschuldigt sie der Magie, also des Bündnisses mit den peripheren Geistern, die der Gruppe am Ende nur schaden. E. Miquel bringt die Sache folgendermaßen auf den Punkt: „Accusing an exorcist of being possessed by an evil spirit or expelling demons with its help was equivalent to suspecting him of witchcraft.“³¹ Anders gesagt: Ein sozialpolitischer Kampf wird auf die mythologische Ebene von „central“ und „peripheral spirits“ und der entsprechenden Bündnisse mit ihnen verlagert.

30 Konsequenterweise sind die treibenden Kräfte aus dieser Perspektive natürlich „central spirits“. Zur situativ und gruppenspezifisch unterschiedlichen Klassifizierung der Geister vgl. LEWIS, Religion, 115.

31 MIQUEL, Exorcist, 196.

Auf diesem empirisch nachweisbaren, soziologisch analysierbaren Hintergrund bekommt die aggressive Deutung des Logions Q 11,20 vom Anbruch der Gottesherrschaft in den Dämonenaustreibungen Jesu noch besonderes Gewicht und Plausibilität. Jesus sieht eine neue, von Gott initiierte und verbürgte gesellschaftliche Ordnung im Entstehen. Die auch von den Gegnern anerkannte Gesundung von Menschen liest Jesus als manifestes Zeichen dafür, dass der Gott Israels auf seiner Seite für die Durchsetzung der Gottesherrschaftsordnung kämpft – und sie endzeitlich und endgültig zu etablieren entschlossen ist. Wenn die Ältesten die Erfolge Jesu dagegen auf einen „peripheral spirit“, eben Beelzebul, zurückführen, und sich damit Jesus und der von ihm verkündeten neuen Ordnung entgegenstellen, stehen sie auf der falschen Seite und spielen ein für sie selbst gefährliches Spiel.³²

Was wir (re)konstruieren ist also ein Kampf um die Deutungshoheit bezüglich der Exorzismen Jesu. Es geht nicht darum, was dabei wie geschehen sein mag, sondern um ihre Bewertung, anders gesagt: ihre historische Einordnung auf der untersten Ebene. Zeigt sich darin Magie – zum Schaden des Volkes, ein Täuschungsmanöver, das die Verbündung mit feindlichen Mächten verdeckt? Oder ist der Gott Israels im Spiel, der seine Herrschaft endlich durchsetzt, peu à peu, sichtbar an jeder Heilung?

Und nun die Themafrage: Was ist daran Faktum, was Fiktion? Je konkreter Texte und Situationen herangeholt werden, desto brüchiger wird diese Unterscheidung. Und desto deutlicher wird, dass damit gerade keine objektiven Sachverhalte eingefangen werden können, sondern allenfalls eine Streitsituation beleuchtet werden kann, eben der Kampf um Deutungshoheit. Aber damit verlieren „Faktum“ und „Fiktion“ ihre eindeutig festlegbare Etikettierung für bestimmte Erzählzüge oder „statements“³³, vielmehr werden sie zu Qualifikationen, die je nach Perspektive wechseln können.

4. *Ficta facta* oder *facta ficta*?

Faktual nennt G. Genette eine Erzählung, die eine Referenz in der Wirklichkeit hat, fiktiv dagegen, wenn ein solcher Bezug fehlt.³⁴ In ihrem Sammelband „Wirklichkeitserzählungen“ unterscheiden Ch. Klein/M. Martinez noch einmal Fiktivität (auf das Was bzw. den Gegenstand der Erzählung be-

32 Von der Kommunikationssituation her gesehen geht es bei diesem Deutungsstreit weniger um den Anspruch Jesu, in seiner Person werde die Gottesherrschaft präsent, als vielmehr um die Behauptung, die gelungenen Dämonenaustreibungen seien sichtbares Zeichen dafür, dass eine neue, von Gott autorisierte Ordnung auf Erden Fuß fasst.

33 So die Terminologie von ANKERSMIT, *History*.

34 GENETTE, *Fiktion*, 11–40.65–94.

zogen) von Fiktionalität (auf das Wie bzw. die Darstellungsart der Erzählung bezogen) und versuchen Kriterien für eine „Wirklichkeitserzählung“ und deren Intentionen zu benennen. Mit großem Interesse werden diese Begrifflichkeiten von exegetischer Seite aufgegriffen, um den spezifischen Charakter der Jesuserzählungen zu erfassen – und sie vor allem von reinen Fiktionen fernhalten zu können. Das Spektrum reicht von „faktualen Erzählungen mit fiktiven Inhalten“ bis hin zu „fiktionalen Erzählungen mit faktualen Redeanteilen“.³⁵

Dass diese höchst differenzierte Krieriologie mehr verwischt als erhellt und sich kaum mehr an den Grundtendenzen der geschichtstheoretischen Debatten orientiert, ganz abgesehen davon, dass nirgendwo geklärt wird, von welcher objektiven Warte aus die differenzierten Qualifikationen eigentlich vergeben werden sollen, zeigt sich, sobald die Probe im Einzelfall gemacht wird. Das soll versuchsweise am Beelzebulstreit durchgeführt werden.

Im Vorwurf gegen Jesus wird das Bündnis mit Beelzebul als faktual in den Raum gestellt. Die gelungenen Exorzismen werden in einen größeren Zusammenhang eingeordnet und als Ergebnis von Magie gewertet – und damit zum historischen Faktum gemacht.

Von Jesu Seite sieht die Sache jedoch ganz anders aus. Die faktuale Einordnung seiner Exorzismen als magische Handlungen hat aus seiner Sicht gerade keine Referenz in der Wirklichkeit, das behauptete Bündnis mit Beelzebul ist aus seiner Sicht also rein fiktiv. Denn gemäß Jesu Überzeugung steht Gott hinter seinen Exorzismen – und sie verweisen auf den empirisch erfahrenen Anbruch der Gottesherrschaft. Das ist die Wirklichkeitsreferenz, der Jesus seine Exorzismen zuordnet – und damit ein ganz anders gefärbtes Faktum der Geschichte schafft.

Der Streit um faktual und fiktiv an diesem konkreten Beispiel durchgespielt ist also ein Streit um den Wahrheitsanspruch. Dieser Streit kann objektiv gar nicht entschieden werden. Der Exeget kann weder das eine noch das andere als definitiv faktual oder als definitiv fiktiv bezeichnen; er kann nur die Haltung analysieren, die hinter den Aussagen steckt, also den Faktualitätsanspruch bzw. die Fiktivitätsbehauptung, in unserem Fall den Prozess der „Historisierung“, d.h. der Inanspruchnahme eines Phänomens als Faktum durch seine Zuordnung zu einem bestimmten Wirklichkeitsbereich sowie die Anerkennung bzw. Ablehnung dieser Option.

Wer die Deutungshoheit gewinnen und welche historische Einordnung sich durchsetzen wird, das entscheiden allemal die Rezipienten. Auch deren Entscheidung verbürgt keine Objektivität, sondern allenfalls Glauben. Insofern leistet Exegese in diesen Spuren besten Glaubensdienst, indem sie die Entscheidungssituationen analysiert und versuchsweise (re)konstruiert.

35 Vgl. ZIMMERMANN, *Geschichtstheorien*, 438f.

Dieser Prozess der Historisierung im Sinn der Einordnung der Exorzismen Jesu in größere Zusammenhänge geht auf den einzelnen Traditionsstufen weiter. Im Apophthegma Mk 3,20–30 sind es die Schriftgelehrten, die Jesus den Beelzebulvorwurf machen, genauer: Jesus zunächst vorwerfen, er *habe* Beelzebul (V. 22). Die Familie Jesu schließlich hält ihn für „außer sich“ (V. 21). Im Spiegel gemeinantiker dämonologischer Vorstellungen ist die Einschätzung der Familie mit derjenigen der Schriftgelehrten durchaus kongruent, insofern mit „er hat Beelzebul“ genau die Leerstelle gefüllt wird, die im Urteil der Familie lediglich diagnostiziert wird. Nachdem im markinischen Apophthegma die Besessenheit Jesu im Vordergrund steht (gegenüber dem erst an zweiter Stelle referierten Vorwurf des Teufelsbündnisses), erweisen sich die bei Markus überlieferten, metaphorisch gehaltenen Verteidigungssprüche vom Reich/Haus (V. 24ff) bzw. vom Stärkeren (V. 27) dem an die erste Stelle platzierten Hauptvorwurf gegenüber als tatsächlich kompatibler im Vergleich zu den in der *traditio duplex* überlieferten Verteidigungssprüchen. Geht es doch im Markusevangelium sachlich darum, wer bei Jesus Herr im Haus ist. Dazu passt, dass in der markinischen Komposition abschließend noch einmal betont wird: „Denn sie sagten: Er hat einen unreinen Geist“. Damit wird inhaltlich wie kompositorisch der Kreis zum Anfang geschlossen – und eine Brücke geschlagen zum großen Erzählrahmen des Evangeliums. Erfahren doch die Leser bereits bei der Taufe Jesu, dass Gottes Geist in ihn hinabsteigt (Mk 1,10)!

Nun ist aber zu bedenken: Im Vergleich zu der (Re)Konstruktion, wie sie ausgehend von der Q-Komposition in Kapitel 3 gewagt wurde, sieht das Streitszenario bei Markus etwas anders aus. Gesprächspartner sind die Schriftgelehrten; die Zuspitzung des Vorwurfs zielt bei Markus nicht auf Magie, sondern auf Besessenheit und dementsprechend ist das positive Ziel nicht der Erweis der göttlichen Unterstützung Jesu, sondern der göttlichen Einwohnung. Der Besessenheit durch Beelzebul steht göttlicher Enthusiasmus gegenüber.³⁶

Ist nun alles, was wir bei Markus lesen, Fiktion? Oder eine faktuale Erzählung mit fiktiven Elementen? Markus würde sich vermutlich gegen beides heftig wehren. Zu Recht. Ordnet doch auch er den Grundkonflikt um Jesu Exorzismen in einen größeren Kontext ein – und schafft gemäß der kritischen Geschichtstheorie damit ein historisches Faktum. Besser: Er referiert Fakten, nämlich die Deutung der Exorzismen Jesu als Besessenheit bzw. als Enthusiasmus. Allerdings versteht er sich darauf, seine Leser für seine Sicht der Dinge zu gewinnen, indem er die als Geistempfang gedeutete

³⁶ In der Terminologie von Lewis, Religion, gesprochen: Dem Vorwurf der Besessenheit durch einen „peripheral spirit“ steht die Behauptung der Einwohnung des „central spirit“ *par excellence* gegenüber.

Taufe Jesu als Vorzeichen vor seine Gesamterzählung stellt und damit die Deutung der Schriftgelehrten als unwahrscheinlich erscheinen lässt. Es ist also ein weiteres Faktum, die historische Einordnung der Taufe Jesu, die das Faktum der Schriftgelehrtendeutung als Fiktion entlarven soll. Insofern mischt sich unser Autor in die Entscheidungsfindung seiner Rezipienten stark ein, determinieren kann er sie nicht.

Im Rückblick auf die von Q ausgehende (Re)Konstruktion, wie sie hier vorgelegt wurde, würde Markus seinerseits vielleicht sagen: Das ist stark fiktiv oder zumindest fiktional, in der prinzipiellen (Re)Konstruktion der Streitsituation allenfalls annähernd faktual, aber das Faktum in seiner Tiefe wird nicht erkannt, geschweige denn zur Sprache gebracht. Anders gesagt: Das wirklich zutreffende historische Faktum ist bei Markus zu lesen!

Das Spiel soll nun noch eine Stufe weiter getrieben werden: Sind dann wenigstens die Exorzismuserzählungen, die sich bei Markus finden, fiktiv bzw. faktuale Erzählungen mit fiktionalen Elementen? Markus würde vermutlich erneut zu Recht protestieren. Denn die Erzählungen stellen nichts anderes als eine narrative Ausfaltung der Deutung Jesu dar, erzählen also das von Jesus geschaffene Faktum. Dabei bedient sich Markus der üblichen Exorzismus-Erzählmuster, die ihm (kulturell und vielleicht schon als Kurzerzählungen) vorgelegen waren. Diese Erzählungen falten im historischen Kontext nur aus, was in den Sprüchen mit „Dämonen austreiben“ steno-graphisch angetippt wird. Und außerdem – und das ist entscheidend – wendet Markus (oder bereits seine Vorstufen) das Erzählmuster genau in dem Richtungssinn der historischen Deutung Jesu an und bezieht sich damit auf nichts anderes als auf das von Jesus etablierte Faktum: Die Dämonen, denen gemäß antiker Enzyklopädie überirdisches Wissen eignet, sprechen selbst aus, wer „in“ Jesus steckt: der Heilige Gottes (1,24). Sie verkünden das Hereinbrechen des Gottesreiches, wenn sie bei Markus krächzen: „Du bist gekommen, um uns zu vernichten!“ (Mk 1,24). Der im Ritual des Exorzismus vorgesehene und im Exorzismuserzählschema etablierte Namenszauber wird zur Plattform für die faktuale Deutung der Exorzismen, wie sie Jesus in seinen Verteidigungssprüchen vorlegt (und wie sie der Evangelist in der Gesamtkomposition seines Evangeliums ausfaltet): In Jesus wirkt Gottes Geist.

An Mk 5,1–20 ist schließlich von besonderem Interesse, dass hier bereits die mögliche positive wie negative Rezeption der Deutung Jesu in die Erzählung eingebaut wird: Während die Städter Jesus aus ihrem Gebiet vertreiben (5,17), verkündet der geheilte Besessene in der gesamten Dekapolis Jesus als Kyrios (5,20) – genau so, wie Mk 1,2f die Gestalt Jesu im Prophetenwort von Gott selbst deuten lässt. Kurz: Das von Gott (durch diese Deutung) in 1,2f gesetzte Faktum wird von der Erzählfigur in 5,20 kongruent aufgegriffen.

Ist nun das wenigstens Fiktion? Gerade nicht. Es ist ein erzähltes Faktum. Eine Erzählfigur ordnet Jesus und seinen Exorzismus in einen größeren heilsgeschichtlichen Zusammenhang ein. Markus referiert diesen Deutungsvorgang. Er referiert also die Entstehung eines historischen Faktums. Und gerechterweise lässt Markus auch die Gegenseite zu Wort kommen: Die Städter wittern Schadenszauber in Jesus. Sie ordnen, ganz auf der Linie der Schriftgelehrten, Jesus der anderen Seite zu – faktual. Und auch diesen historischen Deutungsprozess referiert Markus.³⁷

5. Konsequenzen für die Rolle der Exegese

(1) Die Frage nach dem „historischen Jesus“ ist scheinbar bisher unter den Tisch gefallen – und doch ziemlich einfach lösbar, sobald die Traditionsstränge auf ihre Deutungsarbeit hin analysiert werden. Ganz einfache Kriterien – in der Linie des Plausibilitätskriteriums – genügen: Welcher Deutungsvorschlag steht möglichst nahe bei palästinischem Milieu (soweit wir darüber Bescheid wissen)? Welcher Deutungsvorschlag lässt sich in möglichst vielen, voneinander unabhängigen Traditionssträngen nachweisen? Lassen sich auch negative Deutungen finden, die in der Fanliteratur nur deswegen überliefert werden müssen, weil sie offensichtlich bekannt und nicht aus der Welt zu schaffen waren?³⁸ Treffen auch auf diese negativen Deutungen die beiden erstgenannten Kriterien zu? Dann sind wir ganz nahe beim historischen Jesus und seinem Lebensumfeld.

Auf unser Beispiel angewendet dürfte der Streit um die Macht, mit Hilfe derer Jesus Dämonen austreibt, am nächsten im historischen Milieu des historischen Jesus verortet werden.³⁹ Die Konzeption von Besessenheit vs. Enthusiasmus, die in der markinischen Komposition im Vordergrund und mit der Großkonzeption der Gesamtschrift im Sinn einer positiven Beeinflussung der Leser im Zusammenhang steht, ist dagegen nicht nur weitaus komplexer, sondern zeigt auch bereits eine viel stärkere Berücksichtigung der literarischen Rezeptionsbedingungen. Von manchen Exegeten wird schließ-

³⁷ THEISSEN, Lokalkolorit, 105, spricht davon, dass mit dem negativen Bild in 5,17 die insgesamt positive Überlieferung in 5,1–20 konkurriert.

³⁸ So das messerscharfe Kriterium von REIMARUS, Vernunftlehre, 260.

³⁹ Für die Q-Wandermissionare dürfte zunächst mit einem vergleichbaren situativen Kontext zu rechnen sein. Jedoch zeigt bereits die Rahmung durch die Sprüche vom Königreich und vom Starken (Q 11,17f.21f) eine veränderte Diskussionslage bzw. die Zuordnung des Problems zum Diskursfeld Machterhaltung/Eroberung.

lich eingebracht, dass die Schriftgelehrten als Gegner Jesu für die markinische Gemeinde die Repräsentanten des Judentums (nach 70 n. Chr.) darstellen.⁴⁰

Allerdings verliert der historische Schichtungsversuch an exklusivem Gewicht, sofern die Deutungsakte als Deutungsvorgänge erkannt und als solche gewürdigt werden. Dann ist die entscheidende Frage – bezüglich aller Schichten der Tradition – nicht: Was hat Jesus getan? Was hat er gesagt? Sondern: Wie hat er (bzw. seine Nachfolger) bestimmte Phänomene bewertet, gedeutet, eingeordnet – evtl. im Kontrast oder im bewussten Gegensatz zu anderen Deutungen?

(2) In dieser Sichtweise liegt für mich ein großer Gewinn: die Verabschiedung von „Fiktion“ als Verfälschung, märchenhafter Ausschmückung der alten „wahren“ Tradition usw. Im Gegenteil: Die jeweiligen Tradenten deuten die Gestalt Jesu, indem sie die eigene, momentane Lebenssituation zur Veranschaulichung heranziehen bzw. miteinbeziehen: die Schriftgelehrten (bereits) als Gegner Jesu in Mk 3,22; Anspielungen auf die *Legio X Fretensis* und die implizite Deutung Jesu als Messias, der jedoch keinem Menschen Schaden zufügt und niemals zum „Herrscher“ wird, in Mk 5,1–20⁴¹ bis hin zum Unvermögen der markinischen Gemeinde, selbst noch Exorzismen durchführen zu können (Mk 9,14–29).

Exegese kann prüfen, inwieweit und in welcher Pointierung sich eine (evtl. auf Jesus selbst zurückgehende) Grunddeutung auf den verschiedenen Traditionsebenen durchhält. Exegese kann analysieren, inwieweit sich in den Szenarios der Verständnis- und Problemhorizont der Rezipienten spiegelt. Exegese kann zeigen: Jesu Geschichte wird auf Grund der vorliegenden Quellen und Überlieferungen jeweils neu (re)konstruiert, also in neue Kontexte eingeordnet. Damit werden historische Fakten geschaffen, die jeweils neu akzentuierte Deutungsangebote machen – und zwar so, dass sie für die jeweilige Gegenwart Bedeutung haben. Es handelt sich also um auf die Gegenwart bezogene (Re)Konstruktionsarbeit, die vom Vergangenen das aufnimmt, was die Situation in der Gegenwart erhellen kann, und es so aufnimmt, dass davon Impulse für die Gegenwart ausgehen.⁴² Statt von Fiktionen (ohne Realitätsgehalt) wäre besser von Gegenwartsprojektionen auf die Vergangenheit zu sprechen.

(3) Exegese als Wissenschaft kann nur diese Deutungsgeschichte analysieren. Und sie tut gut daran, sich des Urteils „faktual“ vs. „fiktiv“ als

40 Vgl. LÖHRMANN, *Pharisäer*. Analoges gilt für das Matthäusevangelium, wo die Pharisäer als Hauptgegner Jesu erscheinen und dementsprechend ihnen der Beelzebulvorwurf in den Mund gelegt wird (Mt 12,24 vgl. 9,34).

41 Vgl. EBNER, *Medium*.

42 Vgl. GOERTZ, *Geschichte*, 95–102, im Blick auf konstruktivistische Ansätze.

objektiver Einschätzung zu enthalten.⁴³ Mit den Begriffen „(historisches) Faktum“ und „Fiktion“ lässt sich allenfalls das Rezeptionsgeschehen als Kampf um Deutungshoheit beleuchten. Sie betreffen das Urteil der Rezipienten bzw. den Anspruch des Autors.⁴⁴ Der Exeget muss sich allerdings immer bewusst bleiben, dass er dabei selbst schon wieder (Re)Konstruktionsarbeit leistet, die intentionale Faktualität setzt, wobei eigene Interessen einfließen.

Literatur

- ANKERSMIT, F.R., *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley 1994.
- BECKER, M./ÖHLER, M. (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (WUNT II/214), Tübingen 2006.
- BEDENBENDER, A., *Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik* (ANTZ 8), Berlin 2000.
- BREMMER, J.N., *Magic and Religion* (Appendix II), in: Ders. (Hg.), *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 8), Leiden 2008, 347–352.
- BRENDECKE, A., Art. *Tatsache*, in: S. Jordan (Hg.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Stuttgart 2002, 282–285.
- CARR, E.H., *Was ist Geschichte?*, Stuttgart³ 1963.
- COUROYER, B., *Le „doigt de Dieu“* (Exode, VIII, 15), RB 63 (1956), 481–495.
- DEINES, R., *Josephus, Salomo und die von Gott verliehene τέχνη gegen die Dämonen*, in: A. Lange/H. Lichtenberger/K.F.D. Römheld (Hg.), *Die Dämonen/Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt/The Demonology of Israelite-*

43 Mit den Worten von OEXLE, *Archiv*, 95, im Blick auf die durch Droysen eingeleitete Wende in den Geschichtswissenschaften gesprochen: „Es geht somit nicht um ‚Abbilder‘ oder ‚Fiktionen‘, es geht vielmehr um Erkenntnis als ‚Zeichen‘, ‚Vorstellung‘ und ‚Repräsentation‘“.

44 KLEIN/MARTÍNEZ, *Wirklichkeitserzählungen*, 3, verweisen auf den „Pakt“, den der jeweilige Autor mit seinen Lesern schließt, indem er seinen Text als faktual oder fiktiv markiert. Das kann z.B. über die Gattung geschehen. Ein Roman ist von sich aus fiktiv. Trotzdem können ihn die Leser als faktual bewerten, wie etwa im Fall der Novelle „Fräulein Stark“ von T. Hürlimann. Von seinem Onkel, der den Text faktual gelesen hat, wurde der Autor wegen Verunglimpfung seiner Person scharf angegriffen; vgl. REINACHER, *Sündenfall*. Umgekehrt kann ein Geschichtsschreiber gattungsspezifisch auf Faktualität pochen – und geradezu darauf abzielen, dass die Leser rufen werden: Alles fiktiv! So etwa der antike Autor Lukian in seinen „Wahren Geschichten“, mit denen er in dieser Pervertierung offensichtlich ironische Kritik an den ach so „faktentreuen“ Geschichtsschreibern üben wollte. Zum Vertragsabschluss kommt es eben erst durch die Unterschrift der Leser nach gründlicher Prüfung der Inhalte!

- Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment, Tübingen 2003, 365–394.
- DROYSEN, G., *Texte zur Geschichtstheorie*, hg. von G. Birtsch/J. Rüsen, Göttingen 1972.
- DUNN, J.D.G., *Jesus Remembered. Christianity in the Making. Bd. 1, Grand Rapids* 2003.
- EBNER, M., *Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2012.
- , Wessen *Medium* willst du sein? („Die Heilung des Besessenen von Gerasa“) (Mk 5,1–20), in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompodium der frühchristlichen Wundererzählungen. Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh (im Druck)*.
- FLEDDERMANN, H.T., *Q. A Reconstruction and Commentary (Biblical Tools and Studies 1)*, Leuven 2005.
- FÖGEN, M.T., *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt a.M. 1993.
- GENETTE, G., *Fiktion und Diktion (Bild und Text)*, München 1992.
- GOERTZ, H.-J., *Unsichere Geschichte*, Stuttgart 2001.
- GRAF, F., *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996.
- HÄFNER, G., *Konstruktion und Referenz. Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion*, in: K. Backhaus/Ders., *Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86)*, Neukirchen-Vluyn 2007, 67–96.
- HERRMANN, W., Art. *Zebub*, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (1999)*, 154–156.
- JORDAN, S., *Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft (Orientierung Geschichte/UTB 3104)*, Paderborn 2009.
- KEITH, CH., *Memory and Authenticity. Jesus Tradition and What Really Happened*, ZNW 102 (2011), 155–177.
- KLEIN, CH./MARTÍNEZ, M. (Hg.), *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, Stuttgart 2009.
- LANDWEHR, A., *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 8)*, Tübingen 2001.
- LEWIS, I.M., *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth 1971 (Repr. 2002).
- LÖHRMANN, D., *Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium*, ZNW 78 (1987), 169–185.
- MIQUEL, E., *How to Discredit an Inconvenient Exorcist. Origin and Configuration of the Synoptic Controversies on Jesus' Power as an Exorcist*, BTB 40 (2010), 187–206.
- MÜLLER, K., *Die frühjüdische Apokalyptik. Anmerkungen zu den Anfängen ihrer Geschichte, zu ihrem Erscheinungsbild und zu ihrer theologischen Wertung*, in: Ders., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik (SBAB 11)*, Stuttgart 1991, 35–173.

- MÜLLER, U.B., *Jesu Heilsverkündigung und das Problem der Gerichtsverzögerung*, ZNW 102 (2011), 1–18.
- NIETZSCHE, F., *Morgenröte*, Idyllen aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft, hg. von G. Colli/M. Montinari (Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 3), München 1999.
- OEXLE, O.G., Von *Fakten* und Fiktionen. Zu einigen Grundsatzfragen der historischen Erkenntnis, in: J. Laudage (Hg.), *Von Fakten und Fiktionen. Mittelalterliche Geschichtsdarstellungen und ihre kritische Aufarbeitung* (Europäische Geschichtsdarstellungen 1), Köln 2003, 1–42.
- , Im *Archiv* der Fiktionen, in: R.M. Kiesow/D. Simon (Hg.), *Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit. Zum Grundlagenstreit in der Geschichtswissenschaft*, Frankfurt a.M. 2000, 87–103.
- REIMARUS, H.S., *Die Vernunftlehre*, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft, Hamburg 1766 (Repr. [hg. von F. Löttsch] München 1979).
- REINACHER, P., Ein *Sündenfall* an der Grenze zum Alltäglichen, in: H.-R. Schwab (Hg.), „... darüber ein himmelweiter Abgrund“. Zum Werk von Thomas Hürlimann, Frankfurt a.M. 2010, 89–93.
- RORTY, R. (Hg.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago 1967.
- SARASIN, PH., *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* (stw 1639), Frankfurt a.M. 2003.
- SCHRÖTER, J., *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76), Neukirchen-Vluyn 1997.
- , Neutestamentliche *Wissenschaft* jenseits des Historismus. Neuere Entwicklungen in der Geschichtstheorie und ihre Bedeutung für die Exegese urchristlicher Schriften, ThLZ 128 (2003), 856–866.
- STOLLEIS, M., *Rechtsgeschichte* als Kunstprodukt. Zur Entbehrlichkeit von „Begriff“ und „Tatsache“, Baden-Baden 1997.
- STRACK, H.L./BILLERBECK, R., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 1, München 1969 [= *Bill. I*].
- STRECKER, CH., *Das Gewesene*, das Fremde und die Exegese, in: Ders. (Hg.), *Kontexte der Schrift*. Bd. 2: Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text (FS W. Stegemann), Stuttgart 2005, 120–131.
- THEISSEN, G., *Lokalkolorit* und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989.
- /WINTER, D., *Die Kriterienfrage* in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1997.
- THEOBALD, M., „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, BZ NF 49 (2005), 174–190.

- TODT, S., *Linguistic Turn*, in: H.-J. Goertz (Hg.), *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek 2007, 178–198.
- TRUNK, D., *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium* (Herders Biblische Studien 3), Freiburg i.Br. 1994.
- TWELFTREE, G.H., *Jesus the Exorcist and Ancient Magic*, in: M. Labahn/B.J.L. Peerbolte (Hg.), *A Kind of Magic. Understanding Magic in the New Testament and its Religious Environment* (Library of New Testament Studies 306), London 2007, 57–86.
- WHITE, H., *Historicism, History, and the Figurative Imagination, History and Theory. Studies in the Philosophy of History 14/4* (1975) (Beiheft 14: *Essays on Historicism*), 48–67.
- ZIMMERMANN, R., *Geschichtstheorien und Neues Testament. Gedächtnis, Diskurs, Kultur und Narration in der historiographischen Diskussion*, *Early Christianity 2* (2011), 417–444.