

Mächtig in Wort und Tat (Exorzismus in Kafarnaum)

Mk 1,21-28

(21) Und sie gehen hinein nach Kafarnaum. Und sofort am Sabbat ging er in die Synagogenversammlung und lehrte. (22) Und sie gerieten außer sich über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten.

(23) Und sofort war in ihrer Synagogenversammlung ein Mensch mit unreinem Geist, und er schrie auf (24) und sagte: »Was (ist zwischen) uns und dir, Jesus, Nazarener? Du kamst, uns zu vernichten!? Ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes.« (25) Und Jesus fuhr ihn an und sagte: »Verstumme und komm heraus aus ihm!« (26) Und der unreine Geist zerrte ihn, und mit lauter Stimme schreiend kam er aus ihm heraus. (27) Und sie erschrakten alle, so dass sie sich untereinander befragten und sagten: »Was ist dies? Eine neue Lehre mit Vollmacht!? Und den unreinen Geistern befiehlt er, und sie gehorchen ihm.« (28) Und sein Ruf ging hinaus sofort überall in die ganze Umgegend Galiläas.

Sprachlich-narratologische Analyse

Die Erzählung in Mk 1,21-28 stellt eine *äußerlich klar abgegrenzte* narrative Einheit dar. Die voranstehende Berufungsszene ist mit der Notiz über die Nachfolge der beiden Zebaiden (V. 20) inhaltlich abgeschlossen. Mehrere Indizien, nämlich der Ortswechsel vom See Gennesaret zur Synagogenversammlung in Kafarnaum, die Zeitangabe (am Sabbat) und das Auftreten neuer Erzählfiguren (Versammelte), markieren in V. 21 f. einen Neueinsatz, wenngleich aufgrund der nur indirekten Nennung Jesu und der Jünger mittels Proformen (V. 21) ein anaphorischer Bezug gegeben ist. In V. 28 bietet der Hinweis auf die Ausbreitung des Rufes Jesu in ganz Galiläa mit seinem Panoramablick einen klassischen Erzählschluss. Der neuerliche Ortswechsel in das Haus des Simon signalisiert in V. 29, dass eine neue Einheit beginnt. Insgesamt fügt sich der vorliegende Text einer größeren Erzählordnung ein, bei der einer eher privaten (Mk 1,16-20.29-31) jeweils eine öffentliche Begegnung mit Jesus (Mk 1,21-28.32-34) folgt.

Mit Blick auf die *innere Einheit* fällt eine klare thematische Zweiteilung auf: Der eigentliche Exorzismusbericht beschränkt sich auf V. 23-28, während es in V. 21 f. allein um die Lehre Jesu geht. Dass der Exorzismusbericht in V. 23 mit derselben Wendung (»und sofort«) einsetzt wie die Lehrscene in V. 21, unterstreicht dessen eigenes Gewicht. Auch in narratologischer und grammatischer Hinsicht differieren die beiden Textpassagen. (1) In V. 21 f. wird die Handlung in komprimierter Form als szenisches Geschehnis dargeboten. Die Erzählzeit unterschreitet deutlich die erzählte Zeit. Die Mitteilungen über das Lehren Jesu erfolgen im Imperfekt. Die auftretenden Subjekte werden, wie bereits erwähnt, mittels Proformen nur indirekt benannt. Vom Handlungstyp her liegt eine Art »plot of revelation« (Marguerat/Bourquin 1999, 56 f.) vor: Auch wenn nicht die Er-

langung einer bestimmten Erkenntnis seitens der Hauptfigur im Fokus steht, geht es gleichwohl um die Gewinnung von Wissen über die Hauptfigur, markiert doch die Einsicht in die Vollmacht der Lehre Jesu den erzählerischen Wendepunkt. (2) Die Erzählung in V. 23-28 erscheint dagegen als episodisch geprägte Handlungssequenz. Aufgrund der direkten Rede nähern sich hier erzählte Zeit und Erzählzeit an. Der exorzistische Akt wird im Aorist erzählt, die agierenden Subjekte werden explizit benannt. Vom Handlungstyp her liegt ein »plot of resolution« (Marguerat/Bourquin 1999, 56 f.) vor: Der erzählerische Wendepunkt liegt in der konfliktlösenden Aktivität der Hauptfigur, nämlich der Exorzierung des Besessenen. Eine gewisse Inkohärenz besteht darin, dass die Zeugen direkt nach der Dämonenaustreibung in V. 27 seltsamerweise zunächst ihr Erstaunen über die vollmächtige Lehre Jesu bekunden, bevor sie auf den Exorzismus reagieren. Ungeachtet dessen besitzen die Verse aber einen klar strukturierten Aufbau. In drei syntaktisch weitgehend parallel konstruierten Erzählstücken (V. 23 f.; V. 25; V. 27), die durchweg in wörtliche Rede münden, der jeweils eine Redeeinleitung vorausgeht, die aus einem Verb (schreien, anfahren, erschrecken) und einer Partizipform von λέγω (*legō* – sagen) besteht, treten zunächst der Besessene bzw. der unreine Geist, dann Jesus und schließlich die Versammelten in den erzählerischen Fokus. Zwischen dem zweiten und dem dritten Stück ist in V. 26 der Bericht über den exorzistischen Erfolg eingeschaltet.

Es lässt sich festhalten, dass Mk 1,21-28 weitgehend stimmig komponiert ist. So sind die Lehrszene und der Exorzismusbericht über die Konstanz von Ort (Synagogenversammlung in Kafarnaum) und Zeit (Sabbat) miteinander verknüpft. Auch hinsichtlich der Personen besteht mit Blick auf Jesus und die Versammelten Konstanz. Zusätzlich verklammert sind die beiden Teile über den äußeren Rahmen, insofern der Aussage über das »Hineingehen« Jesu nach Kafarnaum in V. 21 als Gegenbewegung das »Herausgehen« des Rufes Jesu in die Gegend Galiläas in V. 28 entspricht. Eine interne Klammer (*inclusio*) bildet das Erstaunen über die vollmächtige Lehre Jesu in V. 22 und 27. Blickt man auf die Erzählfiguren, lässt sich überdies eine den Text insgesamt verbindende konzentrisch-christische Struktur erkennen (Iwe 1999, 23): A: Jesus kommt zur Synagogenversammlung und lehrt; B: Die Versammelten geraten außer sich; C: Der Besessene/unreine Geist tritt auf; D: Jesus konfrontiert den unreinen Geist; C': Der unreine Geist fährt aus; B': Die Versammelten erschrecken; A': Jesu Ruf geht ins Umland.

Narratologisch fällt weiterhin auf, dass die *Erzählfiguren* überwiegend als »flat characters« gezeichnet sind, die, wenn überhaupt, nur wenige, stark typisierte Charakterzüge aufweisen. So werden die Versammelten als Augenzeugen ganz auf die Reaktion des Erstaunens reduziert. Die Schriftgelehrten begegnen gar nur als Hintergrundfiguren, deren Erwähnung allein dazu dient, spätere Konflikte vorzubereiten. Der Person des Besessenen gehen jegliche individuelle Konturen ab, tritt doch nur der einwohnende unreine Geist als Handlungsträger auf. Als »round character«, d. h. als Figur mit ausgeprägten Charakterzügen, begegnet lediglich Jesus. Auf seine besondere Persönlichkeit deuten nicht nur die Aussagen des unreinen Geistes (V. 24), die Erzählung stellt insgesamt Jesu einzigartige Vollmacht in Wort und Tat als Wesenszug heraus. Das Gesamtprofil der Person Jesu wird indes erst im weiteren Erzählverlauf des Evangeliums greifbar, wobei auffällt, dass sich darin kaum widersprechende oder verändernde Züge finden, wie dies für »round characters« eigentlich typisch ist (Rhoads 1982, 418). Mit Blick auf den erzählerischen Schauplatz ist bemerkenswert, dass der Wortwechsel Jesu mit dem unreinen Geist das diesseitig-lokale Setting sprengt und für den kosmisch-transzendenten Raum öffnet.

Der Hinweis auf das Gekommensein Jesu in V. 24 dürfte sich jedenfalls kaum auf Jesu Herkunft aus Nazaret oder seine Ankunft in der Synagogenversammlung beziehen, sondern seine göttliche Sendung anzeigen (Gathercole 2006, 150-152). Ebenso markiert die Wir-Form der Äußerung des Dämons in V. 24 wohl nicht die Gemeinschaft des unreinen Geistes mit dem besessenen Mann oder den Versammelten, vielmehr dürfte sie auf die dämonische Welt weisen (Iwe 1999, 74). Ob die Vernichtungsaussage als Frage (Marcus 2000, 188) oder Feststellung (Hooker 1991, 64) zu nehmen ist, lässt sich nicht sicher entscheiden.

In *pragmatischer Hinsicht* sind zahlreiche erzählerische Leerstellen zu notieren, deren Füllungen den Rezipienten obliegt: Fielen Jesu Ankunft in Kafarnaum und sein Besuch der Synagogenversammlung auf den selben Tag? Was lehrte Jesus dort? Wie drückten die Versammelten ihr Erstaunen aus? Wer war der Besessene und was passierte mit ihm nach dem Exorzismus? Staunten auch die Jünger über Jesus? Sollten sie als Zeugen des Geschehens gar auf ihre eigene exorzistische Praxis vorbereitet werden (Mk 3,15), um dergestalt als Vorbild für Exorzismen in der mk Gemeinde zu fungieren (Iwe 1999, 41.57; Twelftree 2007a, 101-128)? V. a. aber liegt es an den Rezipienten, die diversen Rollen Jesu als Lehrer, Exorzist, Heiliger Gottes zu integrieren und mit der bereits in 1,1 ausgewiesenen Identität als Messias und Gottessohn zu korrelieren. Zusammen mit dem fragenden Staunen der Zeugen baut sich hier bezüglich Jesu Identität eine Rätselspannung auf, die das gesamte Evangelium durchzieht. Darin deutet sich an, dass die Erzählung im Markusevangelium programmatische Bedeutung hat. Nicht von ungefähr begegnen hier viele Schlüsselbegriffe der mk Jesusdarstellung zum ersten Mal (Überblick bei Iwe 1999, 28 f.), ebenso jene typische Figurenkonstellation, bestehend aus Jesus (samt Jüngern), ins Erstaunen geratenden Menschen und schriftgelehrten Kontrahenten, die Jesu Agieren im Evangelium immer wieder rahmt (Iwe 1999, 273-316).

Sozial- und realgeschichtlicher Kontext

Das am Nordwestufer des See Gennesarets gelegene Kafarnaum wurde im 19. Jh. archäologisch identifiziert und seit Ende der 1960er Jahre in mehreren Grabungen systematisch erschlossen (Jensen 2006, 169f. mit Anm. 154). Während Josephus den Ort als Dorf (*κωμή kōmē*) bezeichnet (vit. 403), erscheint er in den Evangelien als *πόλις (polis)* (Mk 1,33; Mt 9,1; 11,20; Lk 4,31). Der Begriff *πόλις (polis)* wird im Neuen Testament jedoch uneinheitlich gebraucht und kann auch für dörfliche Ansiedlungen stehen (vgl. Joh 7,42 mit Lk 2,4.11 zu Betlehem). In der archäologischen Forschung reduziert man die unter der Annahme einer Siedlungsfläche von 30 ha ehemals errechnete antike Einwohnerzahl von 12-15 000 (oder gar 25 000) Menschen inzwischen auf 600-1 500 Einwohner, die sich auf eine Fläche von 6-10 ha verteilten (Claußen 2008, 238). Bei den Grabungen wurden keine Stadtmauern, imposanten Gebäude oder Fassaden, gepflasterte Straßen, Inschriften oder Luxusgüter gefunden; die meist einräumigen Innenhofhäuser der fraglichen Zeit waren einfacher Bauart (Crossan/Reed 2003, 103-111).

Unklar ist, ob der Basaltfußboden, der unterhalb einer prächtigen, aus dem 4./5. Jh. stammenden Kalksteinsynagoge liegt, zusammen mit einigen Basaltwandresten als Relikt der in Mk 1,21; Lk 4,33; 7,5; Joh 6,59 erwähnten Synagoge zu identifizieren ist. Der Begriff *συναγωγή (synagōgē)* muss jedoch nicht zwingend ein Synagogengebäude

bezeichnen, er kann auch für die (Gemeinde-)Versammlung, also eine Menschenchar, stehen (Apg 13,43). In Lk 7,5 ist indes explizit von der Stiftung eines Baus durch einen Hauptmann – der römischer Soldat oder Beamter des Herodes Antipas gewesen sein mag – die Rede. Einige Forscher leiten aus diesem literarischen und dem archäologischen Befund die Existenz eines großen Synagogengebäudes in Kafarnaum zur Zeit Jesu ab (Runesson/Binder/Olsson 2008, 29-32). Andere bleiben skeptisch, indem sie die genannten Basaltwände auf Häuser des 1. Jh. und die Notiz in Lk 7,5 auf eine Projektion des Lukas zurückführen (Crossan/Reed 2003, 116) oder allenfalls einen gepflasterten Versammlungsplatz für möglich erachten (Claußen 2008, 239). Letzte Sicherheit ist in der »Synagogenfrage« nicht zu gewinnen. Wie auch immer: Synagogenversammlungen dienten zumal der Schriftlesung, der Lehre und Diskussion (Claußen 2002, 213-218) und bildeten so den idealen Kontext für das Auftreten eines charismatischen Lehrers.

Das sozioökonomische Profil Kafarnaums samt des Auskommens seiner Bewohner wird kontrovers diskutiert. Strittig ist v. a., ob der Ort an einem Arm der *Via Maris*, einer wichtigen Handelsroute, lag und davon wirtschaftlich profitierte (Charlesworth/Aviam 2008, 114-118; Duling 2000, 140 f.), ebenso, ob das in den 1980er Jahren entdeckte römische Badehaus statt ins 2. Jh. n. Chr. (Crossan/Reed 2003, 113) nicht doch in die Zeit vor 70 n. Chr. datiert (Charlesworth/Aviam 2008, 116). Vom archäologischen Gesamtbild her dürften die von Landwirtschaft und Fischerei lebenden Bewohner jedenfalls nicht allzu bemittelt gewesen sein (s. aber Jensen 2006, 172-175). Dazu scheint sich die klassische strukturfunktionalistische These zu fügen, nach der Besessenheit in vielen Kulturen ein schichtenspezifisches Phänomen ist, das v. a. bei Ausgebeuteten und Unterdrückten begegnet (Theißen 1990, 248). Doch ist hier Vorsicht geboten, da sich der soziale Status des in Mk 1 auftretenden Besessenen nicht bestimmen lässt. Auch die übrigen neutestamentlichen Berichte über Besessene (Überblick bei Strecker 2010) indizieren nicht eindeutig Unterschichtzugehörigkeit oder, wie dies der strukturfunktionalistische Ansatz ebenfalls nahe legt (Lewis 1996, 43-74), eine Mehrzahl von Frauen.

Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Die Erzählung enthält viele geprägte Ausdrücke und Motive. Auffällig ist, dass Markus in V. 23.26.27 statt von einem Dämon (δαμόνιον *daimonion*) von einem »unreinen Geist« (πνεῦμα ἀκάθαρτον *pneuma akatharton*) bzw. »unreinen Geistern« spricht. Auch wenn beide Begriffe im Evangelium austauschbar sind (3,15; 6,7.13; 7,25 f.), kommt dem Terminus »unreiner Geist« eigenes Gewicht zu. Blickt man auf das frühjüdische Zeugnis, wird ersichtlich, dass dabei nicht die Vorstellung leitend ist, ein Dämon würde unmittelbar Unreinheit auf Menschen transferieren. In der frühjüdischen Literatur (Jub, 1Hen) wurden unreine Geister vielmehr auf den getrennten Sphären vermischenden und darin unreinen Verkehr zwischen himmlischen und irdischen Wesen (Gen 6,1-4) zurückgeführt. Die Geister wurden mit Gefährdungen der religiösen Integrität Israels qua Exogamie und Götzendienst, mit Apostasie, Bedrohungen der religiösen Identität bei bestimmten Gruppen, aber auch mit ethisch unreinen Praktiken (Unzucht, Mord u. ä.) sowie physischem Leid assoziiert (Wahlen 2004, 24-67.171 f.). Man mag überlegen, ob die parallele Rahmung der Reinheitsdebatte in Mk 7,1-12 durch Exorzismen an jüdischen (1,21-28; 9,14-29) und nichtjüdischen Personen (5,1-20; 7,24-30) signalisiert,

dass Reinheit für Markus nun in der Juden und Nichtjuden integrierenden Beziehung zu Jesus gründet (Wahlen 2004, 69-107.172 f.). Bemerkenswert ist sodann, dass die Worte des unreinen Geistes (V. 24) Jesus implizit in die Reihe der charismatisch-prophetischen Figuren des Judentums stellen. Zum einen klingt darin nämlich die Elija-Tradition an, findet sich doch in 3Kön 17,18^{LXX}, der Begegnung Elias mit der Witwe in Sarepta, eine vergleichbare Koppelung der Abwehrfrage »Was ist zwischen uns (bzw. mir) und dir« mit einer Aussage über das Gekommensein eines Mannes Gottes (vgl. 4Kön 4,9^{LXX}: Elischa als heiliger Mann Gottes). Zum anderen mag in der doppelten Anrede Jesu als »Nazarener« und »Heiliger Gottes« ein die Samson-Tradition aufnehmendes Wortspiel vorliegen (Mußner 1960), insofern die Bestimmung Samsons als Nasiräer in Ri 13,7 und 16,17^{LXX} im Codex Alexandrinus mit $\nu\alpha\zeta\iota\rho\alpha\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (*naziraios theou* – Nasiräer Gottes), im Codex Vaticanus indes mit $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (*hagios theou* – Heiliger Gottes) wiedergegeben wird. Von daher lässt sich der phonetisch an »Nasiräer« anklingende Herkunftsname »Nazarener« in der Koppelung mit »Heiliger Gottes« als Anspielung auf Jesu besondere nasiräisch-charismatische Kraft verstehen. Als messianischer Titel ist »Heiliger Gottes« in der jüdischen Tradition nicht belegt (s. aber 1Q30: Gesalbter der Heiligkeit), lediglich Aaron erscheint in Ps 106,16 als »Heiliger des Herrn«; im Neuen Testament begegnet der Titel nur noch in Joh 6,69 (s. aber auch Lk 1,35; Apg 3,14; 4,27.30; 1Joh 2,20; Offb 3,7). »Heilig« markiert in jedem Fall die Separation vom Profanen, von Unreinheit und Sünde (vgl. Lev 20,24-26; 1QS 9,5-9) und damit den größtmöglichen Kontrast zu dem unreinen Geist.

Zu weit dürfte die These gehen, wonach die Worte des unreinen Geistes einen gegen Jesus gerichteten Abwehrzauber darstellen (Bauernfeind 1927, 3-18; Pesch 1984, 122): Eine eindeutig magisch-exorzistische Bedeutung der eher rechtlich geprägten Abwehrfrage ($\tau\acute{\iota}\ \eta\mu\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota\ \tau\iota\ \hbar\epsilon\mu\iota\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$) ist sonst nicht belegt (sie fehlt auch in Philo Deus 138; s. Bächli 1977), die Formel »Ich kenne dich, wer du bist« taucht in den antiken Zauberpapyri nicht in exorzistischen Kontexten als von Dämonen gebrauchte Beschwörungformel auf, und Namensnennungen begegnen als magisches Mittel von Exorzisten, nicht aber von Dämonen (Scholtissek 1992, 97-102; Koch 1975, 56-61). Dass Exorzist und Dämon mit gleichen Mitteln kämpften, entspricht aber durchaus der Logik von Exorzismen (Theißen 1990, 96 f.), doch ist diese in antiken Quellen nur schwer eindeutig verifizierbar (Scholtissek 1992, 102 f.). Uneinigkeit besteht überdies hinsichtlich der Bedeutung des Verstummungsbefehls (V. 25). Dass dieser, wie häufig postuliert, zur antiken Exorzismustopik gehörte, ist unzweifelbar, da sich die vermeintlich einschlägigen Belege auf Fluchtafeln (*defixiones*) finden (PGM 7,396.966; 9,4), deren Objekt nicht Dämonen, sondern Menschen waren, die zudem nicht zum Schweigen gebracht, sondern »gefesselt« ($\phi\mu\omicron\upsilon\nu\ \textit{phimoun}$), d. h. gegen ihren Willen dämonisch gelenkt werden sollten (Kollmann 1991). Ob es sich bei dem Verstummungsbefehl stattdessen um eine Verwerfung des Dämons als unwürdigen Zeugen, um einen Verweis auf seine Vernichtung, um eine Abwehr seiner Aussagen über Jesu übermenschliche Würde oder um den Bestandteil einer Geheimnistheorie handelt, nach der Jesu Identität nicht zu Lebzeiten offenbar werden darf, da sie sich erst von Kreuz und Auferstehung her erschließt, bleibt strittig. Klarheit besteht aber hinsichtlich des traditionsgeschichtlichen Hintergrundes der Bedrohung des Dämons durch Jesus in V. 25a. Das Verb $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\iota\mu\acute{\alpha}\omega$ (*epitimaō*) nimmt die hebr. Vokabel נָעַר (*gʿr*) auf, die in der alttestamentlich-jüdischen Literatur das Drohen JHWHs gegenüber den Chaosmächten (Ps 17,12), seinen Feinden (Ps 119,21), Satan

und den bösen Mächten markiert (Sach 3,2; 1QM 14,9f.; 1QGenAp 20,28f.). Jesus erscheint so als an Gottes statt agierender Dämonenbezwinger. Dazu fügt sich das Staunen über seine »Vollmacht«. Der markinische Gebrauch des Begriffs ἐξουσία (*exousia*) lässt sich indes nicht direkt aus der biblisch-jüdischen Tradition oder nichtjüdischen Quellen ableiten (Scholtissek 1992, 29-80.125-127). Die Verankerung der Vollmacht in Jesu Lehre und Handeln entspricht aber der antiken Wertschätzung einer Kongruenz von Wort und Tat. Von Homers Zeiten an galt die Einheit von Rede und Tat als erstrebenswertes Ideal, dessen Realisierung man zumal von Herrschern und Helden erwartete (Hom. Il. 9,443). So sagt Cyrus bei Herodot über Krösus, er habe sich »in Wort und Tat als ein königlicher Mann erwiesen« (1,90,1), Thukydides beschreibt Perikles als Mann »mächtig in Wort und Tat« (1,139,4) und Xenophon fordert die Harmonie von Rede und Tat für den Reiterführer (Hipp. 8,22; vgl. insgesamt Barck 1976; Parry 1981).

Der beschriebene Befund ist Anlass für diverse Thesen zur Scheidung von Tradition und Redaktion (Scholtissek 1992, 88-93). Die Lehrszene (V. 21 f.) wird dabei i. d. R. als größtenteils redaktionelle Bildung des Evangelisten bestimmt und der Exorzismusbericht (V. 23-28) auf die Übernahme mündlicher Tradition zurückgeführt. Zahlreiche Einzelheiten sind jedoch umstritten, v. a. ob Markus in V. 27 das Syntagma »eine neue Lehre aus Vollmacht« einfügte und die voranstehende Frage, die mutmaßlich in der Tradition als Personfrage: »Wer ist dieser« (τίς ἐστιν οὗτος *tis estin houtos*) formuliert war, in die Sachfrage »Was ist dies« (τί ἐστιν τοῦτο *ti estin touto*) umwandelte (Pesch 1984, 188; anders Theißen 1990, 97). Strittig ist ebenso, ob V. 28 von Markus gebildet wurde (Koch 1975, 45f.) oder – abgesehen von dem nachklappenden Genitiv τῆς Γαλιλαίας (*tēs Galilaias*) – dem Traditionsstück zugehörte (Kertelge 1970, 51).

Verstehensangebote und Deutungshorizonte

Christologische Deutung: In der Perikope kommt der christologische Schwerpunkt des gesamten Evangeliums darin eindrücklich zum Ausdruck, dass hier nicht der Inhalt der Lehre oder das konkrete exorzistische Handeln Jesu, sondern die göttliche Identität seiner Person im Fokus steht, und dies in richtungsweisender Form. So findet sich in V. 24 das erste von insgesamt drei Zeugnissen eines sich am vollmächtigen Wirken Jesu festmachenden messianischen Wissens der Dämonen (vgl. 3,11; 5,7), dem dann in 8,31; 9,30-32 und 10,32-34 jene drei Weissagungen Jesu kontrastierend gegenüberreten, die seine Identität an Leid und Tod binden (Mittmann-Richert 2003, 486.489f.). Zudem eröffnet die Frage in V. 27 einen ganzen Reigen vergleichbarer Fragen nach der Identität Jesu und entsprechender Antworten (4,41; 6,2f.14-16; 8,27-30; 9,7; 10,47f.; 14,61f.; 15,39; vgl. Müller 1995). Hinzu kommt, dass hier paradigmatisch jene spezifische Koppelung von Titelchristologie und narrativer Christologie begegnet, die das Markusevangelium insgesamt prägt, weisen doch nicht nur die dämonischen Anreden Jesu als »Heiliger Gottes« und »Nazarener« (vgl. die Titelkombinationen in 1,1; 8,29.31; 14,61f. u. ö.; s. Müller 1995, 143) auf Jesu besondere göttliche Identität, sondern ebenso nichttitulare christologische Indikatoren wie das Sendungs- (V. 24) und das Vollmachtsmotiv (V. 27f.). Diese werden im Evangelium mehrfach neu aufgegriffen (Sendung: 1,38; 2,17; 10,45; 11,9f.; 12,1-2; Vollmacht: 2,1-12.23-28; 11,27-12,12). Zudem fällt die offenkundige Differenz zwischen dem Wissen der Dämonen (V. 24) und dem Nichtwissen der

Menschen (V. 27) auf. In ihr manifestiert sich jene für das Markusevangelium typische Spannung, die in der Forschung unter den Stichworten »Messiasgeheimnis« oder »Geheimnistheorie« diskutiert wird (Collins 2007, 170-172). Die christologische Bedeutung der Perikope offenbart sich in einigen weiteren Vernetzungen: So ist als Inhalt der in V. 22 genannten Lehre Jesu zweifellos die in 1,14f. eingeführte zentrale Botschaft Jesu vom Anbruch der Basileia vorausgesetzt. Daraus erklärt sich die Bestürzung der Versammelten über die Neuheit und Vollmacht der Lehre (V. 22.27), zumal der Exorzismus den Anbruch der Basileia theatralisch vor Augen führt. Jesu exorzistischer Erfolg über den unreinen Geist gründet wiederum nicht zuletzt in seiner messianischen Geistausstattung in der Taufe (1,10), die sich zuvor bereits im Widerstand gegenüber den Versuchungen Satans bewährte (1,12 f.). Die in Mk 1,21-28 erstmals in Lehre und Tat öffentlich demonstrierte Vollmächtigkeit Jesu prägt maßgeblich auch sein weiteres Auftreten (2,10.28; 3,15; 6,7; 11,27-12,12; 13,34; s. Scholtissek 1992, 137). Dabei lässt sich ein kompositorischer Bogen von der Notiz über die Ausbreitung des Rufs Jesu in Galiläa in V. 28 hin zur Ankündigung der Begegnung mit dem Auferstandenen in Galiläa in 14,28; 16,7 erkennen. Dieser indiziert: »In der Exousia Jesu offenbart sich die in der Auferstehung unverrückbar bestätigte Messianität Jesu« (Scholtissek 1992, 119).

Psychologische Deutungen konzentrieren sich auf die Besessenheitsschilderung und korrelieren sie mit psychischen Krankheitsbildern. So deutet Dieter Trunk das Auftreten des Besessenen in Mk 1,23 f. als Ausdruck latenter Aggressivität gegenüber dem Charisma und der religiösen Autorität des Umkehrpredigers Jesus. Vor dem Hintergrund jüngerer psychopathischer Angriffe auf Prominente erschließt er das Vorliegen einer Borderline-Störung (vgl. Trunk 1994, 206 f. mit Anm. 19). Gerd Theißen erblickt in dem theatralen Auftritt des Besessenen den verborgenen Hilferuf eines Histrionikers, einer Person, die mittels öffentlicher Aufmerksamkeit Zuwendung zu erlangen sucht. Auf dieser Linie deutet er das in Mk 1,34 formulierte Schweigegebot an Dämonen dann als eine im Dienst der Heilung stehende Abwehr der histrionischen Symptomatik (vgl. Theißen 2007b, 244 f.). Solche Deutungen, die Jesu Exorzismen letztlich als Therapien psychischer Erkrankungen fassen, ordnen das fremde Phänomen der Besessenheit zwar vertrauten medizinischen Denkmustern zu, doch sind sie angesichts der wenigen substanziellen Angaben im Text spekulativ. Retrospektive medizinische Diagnosen gelten als heikel (Potter 2005). Ferner gilt es zu sehen, dass Krankheit und Besessenheit in einigen Summarien über Jesu Wirken nicht einfach in eins gesetzt, sondern je für sich benannt werden (Mk 1,32.33; 3,10 f.; Lk 13,32). Die Berichte über Jesu Exorzismen und Therapien sind überdies als je eigenständige Gattungen mit unterschiedlicher Motivgestaltung voneinander abzuheben (Theißen 1990, 94-102).

Soziopolitische Deutungen interpretieren das Auftreten der Besessenen und Jesu Exorzismen generell als politisch-symbolisches Protestverhalten bzw. als subversive Praxis sozial und ökonomisch Marginalisierter (Horsley 1987, 188-190; Hollenbach 1993; Guijarro 2002). Über die Jesusforschung hinaus wird dieser Deutungsansatz auch zur Erhellung der Erzählabsichten der Evangelisten herangezogen. So postuliert Ched Myers, Markus' narrativer Strategie zufolge repräsentiere der unreine Geist in Mk 1,21-28 das schriftgelehrte Establishment. Der Exorzismus in der Synagoge bringe die Verwerfung dieses Establishments als einer die römische Herrschaft stützenden politischen und ideologischen Autorität zum Ausdruck, während dann der Exorzismus in Mk 5,1-20 die Autorität der militärischen Besatzung zurückweise (Myers 1988, 138.143.192-194). Her-

man Waetjen meint gar, mit dem Auftreten des Besessenen in der Synagoge zeige Markus an, dass die Synagoge eine dämonisch beherrschte, inhumane, oppressive Institution sei. Der Exorzismus Jesu bedeute dementsprechend die Befreiung eines jüdischen Individuums aus dieser Entmündigung bewirkenden Institution (Waetjen 1989, 81 f.). Ohne soziopolitische Implikationen des Textes rundweg zu negieren, ist die These Waetjens kaum zu halten, zeichnet sich doch das Markusevangelium sonst nicht durch explizite Synagogenkritik aus. Ebenso ist Myers Versuch, die Bedeutung des Exorzismus in Mk 1,21-28 an den nur als Hintergrundfiguren eingeführten und nicht explizit prorömisch gezeichneten Schriftgelehrten festzumachen, problematisch.

Aus *kulturanthropologischer Perspektive* lassen sich die geschilderte Besessenheit und Jesu exorzistische Aktivität als wirklichkeitstransformierende Performanzen verstehen. Die Besessenheit wird hier zumal in auffälligen somatischen Akten greifbar: im lauten Schreien (V. 23.26) und in Spasmen (V. 26). Besessenheit wird dergestalt nicht so sehr als innere Lenkung, denn als in der phänomenalen Wirklichkeit, nämlich im Körpererleben des Betroffenen und in der Wahrnehmung der Versammlung gründendes Geschehen dargestellt. Anders gesagt: Das dämonisch Böse kommt in Mk 1,23-28 in der körperlichen Entstellung erlebbar zur Aufführung. Jesu exorzistische Reaktion durchbricht diese Wirklichkeit. Durch den Exorzismus weicht die dämonische Wirklichkeit jener neuen Wirklichkeit der Basileia Gottes, die als Inhalt der Lehre Jesu in V. 21 f. vorauszusetzen ist (s. o.). In dieser Transformation der »Wirklichkeit« manifestiert sich eindrücklich Jesu Vollmacht in Wort und Tat (vgl. insgesamt Strecker 2002).

Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

Dem ersten szenisch ausgestalteten Auftritt Jesu *coram publico* kommt auch bei den beiden synoptischen Seitenreferenten eine Signalfunktion zu, dies allerdings mit jeweils anderen Inhalten: Matthäus eröffnet Jesu öffentliches Agieren mit der Bergpredigt (5,1-7,29), Lukas setzt mit der programmatischen Antrittspredigt in Nazaret ein (4,16-21). Beide akzentuieren dergestalt Jesu Profil als Lehrer und bauen dieses Motiv im Evangelium weiter aus. Auch Markus weist das Lehren in seinem Evangelium als wichtige Praxis Jesu aus (10,1 u. ö.; s. Müller 1995, 150-156), gibt aber in Mk 1,21-28 von Anfang an deutlich zu verstehen, dass Jesu Lehre nicht isoliert von seiner wunderwirkenden, exorzistischen Kraft zu betrachten ist (vgl. 1,39; s. Achtemeier 1980). Matthäus ignoriert Mk 1,21-28 dagegen ganz. Er drängt überhaupt exorzistische und magisch anmutende Motive zurück. Dies belegen die Kürzungen der Aussagen über Dämonen in Mt 8,16; 12,15 f. gegenüber Mk 1,34; 3,11 sowie die Auslassungen der thaumaturgischen Heilungen Mk 7,33-37 und 8,22-26. Von daher wollte Matthäus den öffentlichen Auftritt Jesu wohl auch nicht mit einem Exorzismus eröffnen (weitere Einzelheiten bei Trunk 1994, 201-212, bes. 204). Lukas rezipiert Mk 1,21-28 in 4,31-37. Er verortet die Szene freilich nach Jesu Antrittspredigt in Nazaret (4,16-30) und nimmt u. a. folgende Änderungen vor: Geographisch korrekt spricht er vom »Hinabgehen« nach Kafarnaum. Jesu Lehre und Exorzismus verknüpft er noch enger als Mk, indem er in beiden Vollzügen den λόγος (*logos*) als wesentlich markiert (V. 32.36). Die Schriftgelehrten werden ignoriert, zumal die Lehrkonflikte erst später ab 5,17 folgen. Die ungewöhnliche Bezeichnung »Geist eines unreinen Dämons« (V. 36) hebt die Differenz gegenüber dem zuvor bereits 14-mal er-

wählten Heiligen Geist explizit heraus (Klutz 2004, 44). Die in das Dämonenwort eingefügte Interjektion ἔα (*ea*, V. 34) lässt die Konfrontation mit Jesus noch plastischer werden. Zugleich reduziert Lukas die Gewalt der von ihm nun ostentativ »in die Mitte« gerückten Dämonenausfahrt, indem er betont, sie sei ohne Verletzung geschehen (V. 35). Anfang des 3. Jh. berichtet Philostrat (vit. ap. 4,20), Apollonius von Tyana sei bei einem Lehrvortrag in Athen durch das Lachen eines wegen seines ungewöhnlichen Verhaltens stadtbekanntem Jünglings unterbrochen worden, woraufhin er ihn musterte und den alsbald aufschreienden Geist erfolgreich mittels Bedrohung und Ausfahrtbefehl exorzierte. Ob die Vita Apollonii durch die Evangelien beeinflusst ist, bleibt strittig (Meier 1994, 580.604 mit Anm. 23 f.). Angesichts der Gründung der exorzistischen Vollmacht Jesu in der baptismalen Geistgabe (s. o.) sei abschließend notiert, dass spätestens ab dem 2. Jh. n. Chr. exorzistische Elemente im Taufritual begegnen (Clem. Al. exc. Theod. 77.83 f.; vgl. Sorensen 2002, 10-17.209-214).

CHRISTIAN STRECKER

Literatur zum Weiterlesen

- J. C. Iwe, Jesus in the Synagogue of Capernaum. The Pericope and Its Programmatic Character for the Gospel of Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 1:21-28, Rom 1999.
 P.-G. Klumbies, Der Mythos bei Markus, BZNW 108, Berlin et al. 2001, 216-222.
 P. Müller, »Wer ist dieser?« Jesus im Markusevangelium, BThS 27, Neukirchen-Vluyn 1995, 21-32.
 C. Myers, Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus, Maryknoll 1988.
 K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie, NTA 25, Münster 1992, 81-137.