

„Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe . . . “ (Lk 11,20)

Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu

THOMAS SÖDING, Wuppertal

1. Lk 11,20 als Schlüsselvers

Dass Jesus Dämonen ausgetrieben und Kranke geheilt hat, gehört zu den sicheren Fakten seines Lebens.¹ Vielen Zeitgenossen wird er als selten erfolgreicher Exorzist und Wundertäter erschienen sein.² Ob sie ihn als Magier oder als Charismatiker gesehen haben,³ entzieht sich heutiger Kenntnis.⁴ Die Synoptiker⁵ präsentieren die Dämonenaustreibungen ebenso wie die Krankenheilungen als wesentliche Manifestationen der Evangeliums-

¹ Die neueren Jesusbücher stimmen in ihrer großen Mehrheit in diesem Urteil überein, so unterschiedlich auch sonst ihre historischen Urteile sind. Vgl. nur Gnllka, *Jesus von Nazaret*, 124–127; Theißen / Merz, *Der historische Jesus*, 279–283; Becker, *Jesus von Nazaret*, 131–135; Meier, *A Marginal Jew*, 404–423.

² Den religionswissenschaftlich üblich gewordenen Hinweis auf zahlreiche pagane und frühjüdische Parallelen relativiert unter quantitativen, besonders aber qualitativen Aspekten Reiser, *Die Wunder Jesu*, 425–437.

³ Die Schematisierung hat sich in der Religionswissenschaft auch bei den Heilungswundern eingebürgert, ist aber sehr grob; vgl. Theißen / Merz, *Jesus*, 262 ff. 275–279. Der „Charismatiker“ wirke aufgrund seiner göttlichen Autorität, der „Magier“ hingegen aufgrund seiner ritualisierten Technik. Als Charismatiker in der Nähe zu rabbinischen Wundertätern sieht Jesus (der jüdische Autor) Vermes, *Jesus der Jude*, 45–68; als (prophetischen) „Magier“ (der christliche Autor) Crossan, *Der Historische Jesus*, 198–236.

⁴ Eine methodisch reflektierte Aufarbeitung findet sich bei Twelftree, *Jesus the Exorcist*, 175–212. Lässt das Testimonium Flavianum ein jüdisches Echo hören? Jesus wird nach Jos., *Ant* 18,63 als παραδόξων ἔργων ποιητής qualifiziert – womit seine Machttaten gemeint sein dürften, die nach einem gängigen Muster zu erklären Josephus (wenn die Formulierung auf ihn zurückgeht) unterlässt, aber mit ähnlichen Worten wie die des Elias (*Ant* 9,182) beschreibt.

⁵ Einen nach wie vor guten Überblick verschafft Annen, *Die Dämonenaustreibungen Jesu. Das exorzistische Wirken Jesu bei Markus untersucht* Scholtissek, *Die Vollmacht Jesu*, 81–137; bei Lukas Kirchschräger, *Jesu exorzistisches Wirken*; bei Matthäus Trunk, *Der messianische Heiler*.

verkündigung Jesu.⁶ Für sie ist es der Prophet (Lk 13,32) und Lehrer Jesus (Mk 1,21-28), der Dämonen austreibt, so wie er auch Kranke heilt; er ist aber dieser Therapeut und Exorzist als der Sohn Gottes, der Gottes Herrschaft nahebringt (Mk 1,9-15). Die Austreibungen der Dämonen und die Heilungen von Kranken haben in den Evangelien eine christologische Pointe: Sie zeigen das Mitleid (Mk 9,22) und die Vollmacht (Mk 1,28) des Sohnes Gottes. Sie haben aber in Verbindung damit auch eine eschatologische Pointe: Sie erweisen die heilschaffende Nähe und verweisen auf die kommende Vollendung der Basileia Gottes. Beide Pointen werden von den Exorzismuserzählungen und -logien noch deutlicher als von den Heilungsberichten und -worten markiert. Besessenheit scheint gravierender als Krankheit; Exorzismen sind spektakulärer als Therapien. Die Basileia-Verkündigung Jesu lässt sich nicht ohne seine Exorzismen, die Exorzismen lassen sich nicht ohne den Basileia-Dienst Jesu verstehen.

Lk 11,20⁷ ist ein Schlüsselvers für das Verständnis der Basileia-Botschaft Jesu wie für das Verständnis seines exorzistischen Wirkens:⁸

Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe,
ist ja die Herrschaft Gottes zu euch vorgestoßen.

Wegen seiner Archaik und Anstößigkeit, seiner ausgefeilten Form und seiner kernigen Sprache, seiner implizit bleibenden Christologie und seiner explizit werdenden Basileia-Proklamation⁹ ist die Authentizität des Logion kaum umstritten.¹⁰ Ob das Logion ursprünglich isoliert war (so die

⁶ Hingegen fehlt im Johannesevangelium jeder Hinweis auf Exorzismen Jesu.

⁷ Die wichtigste Einzelstudie stammt von Hengcl, *Der Finger*. Den religionsgeschichtlichen Horizont beschreibt mit gutem Überblick Kollmann, *Jesus und die Christen*.

⁸ Die Parallele Mt 12,28 stimmt im Wesentlichen mit Lk 11,20 überein, hat aber statt des „Fingers“ in theologischer Deutung den „Geist“ Gottes. Zur Priorität der lukanischen Fassung vgl. – auch in starker Gewichtung der Gegenargumente, die zuletzt Wall (*The Finger of God*) vorgetragen hat – Schürmann, *Lukas II*, 239 f.

⁹ Verbindungen zwischen der Basileia und Exorzismen bleiben sonst implizit; Sachparallelen sind aber Mk 3,27 par. und Lk 13,32. Ob LibAnt 60, wo ein davidischer Messias als Exorzist verheißt wird, als jüdischer Vergleichstext herangezogen werden kann, ist fraglich, weil der Text christlich beeinflusst sein dürfte.

¹⁰ Sogar R. Bultmann urteilt: Lk 11,20 könne „den höchsten Grad der Echtheit beanspruchen, den wir für ein Jesuswort anzunehmen in der Lage sind“ (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 174). Skeptisch sind allerdings Brandenburger, *Das Böse*, 72, und Sanders, *Sohn Gottes*, 226–233. 266; beide vertreten die Meinung, Jesus habe nur eine futurische Basileia-Eschatologie gekannt. Andere sind prinzipiell skeptisch ob einer literar- und redaktionskritisch unterstützten Rückfrage, so z. B. Schröter, *Erinnerungen an Jesu Worte*, 293. Für die Authentizität plädiert wiederum Labahn, *Jesu Exorzismen*.

Mehrheitsmeinung¹¹) oder mit Vers 14¹² oder Vers 19¹³ zusammenstand, lässt sich schwerlich klären. Das Logion ist in jedem Fall mehr als nur eine spontane Reaktion, sondern eine programmatische Aussage, deren Bedeutung weit über die Entstehungssituation hinausreicht.

Der Vers trifft ein prophetisches Urteil, indem er das Evangelium Gottes proklamiert;¹⁴ er betont das „Ich“ Jesu wie die Aktivität Gottes; er setzt die Existenz von Dämonen wie den großen Erfolg des Exorzisten Jesus voraus; er arbeitet mit der Basileia-Hoffnung seiner Hörer, indem er ihr einen neuen Grund gibt und eine neue Perspektive öffnet. Entscheidend ist, dass er von der Gegenwart der kommenden Basileia spricht, die der Inbegriff aller zukünftigen Heilshoffnung wie aller geschichtlichen Heilserfahrung ist, und dass er in diesem Kontext die Dämonenaustreibungen interpretiert – die ihrerseits interpretieren, wie Jesus die Basileia versteht.¹⁵

Der Schlüsselvers ist in seiner griechischen Überlieferungsgestalt auf den Punkt formuliert. Die Übersetzung dürfte den Duktus einer aramäischen Vorlage im Ganzen gut getroffen haben, gibt aber durch die Wahl der Tempri Präsens und Aorist, des verknüpfenden ἄρα und des Leitverbs φθάνω eine ambitionierte theologische Deutung, von der durch den Vergleich mit verwandten Texten noch einmal eigens untersucht werden muss, ob sie die ureigene Intention Jesu verfälscht, verfärbt oder verstärkt.

¹¹ Vgl. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, 98 f.; Merklein, Die Gottesherrschaft, 158 f.; Sato, Q und Prophetie, 132 ff.

¹² So erwägt Schürmann, Lukas II, 241 f.

¹³ So Hengel, Der Finger, 91 f.

¹⁴ Formgeschichtlich betrachtet, trifft der Vers den hohen Ton der Proklamationen Mk 1,15; Lk 11,31 par. Mt 12,42 und Lk 17,20 f. sowie des Lobpreises Lk 10,21–24 par. Mt 11,25 ff., aber auch der prophetischen Zukunftsprophetien Lk 17,22 f. und 21,28. Er bewahrt seine Besonderheit, weil er ein Urteil über die Gegenwart trifft.

¹⁵ Mk 9,38 und Lk 11,19 par. Mt 12,27 setzen jüdische Exorzisten voraus; vgl. auch Lucian, Philops. 16 sowie Act 19,13–17. Josephus beschreibt einen Exorzismus Elcazars (Bell 8,45–49) mit „salomonischen“ Worten unter Einsatz eines Fingerringes (δακτύλιος) sowie einer Wurzel und weiß nicht uninteressiert von exorzistisch wirksamen Heilpflanzen zu berichten (Bell 7,180 f.), welche (nach Bell 2,136; 8,45–49) von den Essenern geschätzt wurden; vgl. Betz, Miracles. In Qumran hat man „abrahamatische“ (1QapGen 20,16–29), „davidische“ (11QP^sa 27) und „salomonische“ (11QP^sAp^a) Beschwörungsgebete gefunden, die auf exorzistische Praxis schließen lassen (vgl. 4QprNab); vgl. Lange, The Essene Position. Von einigen Rabbinen sind einzelne Dämonenaustreibungen (teilweise erst sehr spät) überliefert: Simeon ben Jose (bMeil 17b), Chanina ben Dosa (vgl. bPes 112b–113a), Aha ben Jakob (bQid 29b). PGrM IV 3019–3078 ist ein ägyptisch redigiertes Dokument magischer Exorzismuspraxis, das auf einer jüdischen Basis beruht. Von Apollonius von Tyana wird etwas mehr berichtet (Philostratus, Vita Apoll. 4,20; vgl. 3,38; ferner 2,4; 4,10.25) – aber ein Jahrhundert später.

2. Die Austreibung der Dämonen

Lk 11,20a stellt nicht nur fest, dass Jesus Dämonen austreibt, sondern gibt durch die Formulierung eine Interpretation, die auf den Nachsatz 11,20b und damit auf die Basileia-Thematik abgestimmt ist. Die Rede von den Dämonen und ihrer Austreibung setzt historisches und theologisches Wissen um Jesu Wirken voraus, das mit Hilfe paralleler Texte annäherungsweise zu rekonstruieren ist, vom Jesuslogion aber signifikant akzentuiert wird. Diese Pointierung lenkt den Blick auf den, dem sie verdankt ist: den Propheten Jesus, der als Exorzist wirkt und seine exorzistische Praxis basileiatheologisch deutet.

2.1. Die Dämonen

Die „Dämonen“¹⁶ spielen eine erhebliche Rolle im Neuen Testament, besonders in den Evangelien.¹⁷ Ein Entmythologisierungsinteresse lässt sich so wenig ausmachen wie eine differenzierte Dämonologie. Eher scheint es, als teilten die Evangelien Ansichten über Dämonen, die im späten Alten Testament angelegt, in der frühjüdischen Apokalyptik erheblich gesteigert und im Palästina der Zeitenwende weit verbreitet worden sind. Hiervon das Verständnis Jesu noch einmal zu differenzieren, dürfte methodisch kaum gelingen.¹⁸

Die Dämonen werden in den Evangelien als „unreine“¹⁹ und „böse“²⁰ „Geister“ bezeichnet. Das ist in Lk 11,20 vorausgesetzt, wenn sie „mit dem Finger Gottes ausgetrieben“ werden. Die Dämonen stehen im Gefolge Satans (Mk 3,22 par.; Mt 9,34; vgl. Act 10,38);²¹ deshalb eignet ihnen

¹⁶ Das griechische δαίμων liest nur Mt 8,31; sonst spricht das Neue Testament wie die Septuaginta von δαιμόνιον.

¹⁷ Den Hintergrund beleuchtet Böcher, Dämonenfurcht. Die hermeneutische und theologisch wichtigste Studie stammt von Schlier, Mächte und Gewalten.

¹⁸ H. Merklein (Jesus Botschaft, 64) zeigt sich allerdings überzeugt, dass Jesus den populären Zusammenhang zwischen dem Satan und den Dämonen so nicht gesehen hat. Doch Lk 10,18 ist ein Gegenargument.

¹⁹ Das Attribut bevorzugt Markus (1,23. 26 f.; 3,11; 5,2. 8. 13; 6,7; 7,25; 9,25), wird aber auch von Lukas gewählt (6,18) und ist gleichfalls der Redenquelle bekannt (Lk 11,24 par. Mt 12,43).

²⁰ So heißen sie bei Lukas (7,21; 8,2), der das Attribut aus der Redenquelle gekannt hat (Lk 11,26 par. Mt 12,45).

²¹ M. Limbeck will den Nachweis führen, dass es für Jesus und die Evangelien keinen Zusammenhang gibt, sieht sich aber genötigt, „Beelzebul“ als einen Spitznamen Jesu zu postulieren (Satan und das Böse, 297–303). Frühjüdische Parallelen für die Verbindung zwischen dem Teufel und den Dämonen ziehen Jub 10,8 („Mastema“ ist der Fürst der Geister; vgl. griech. Jub 17,6: ἄρχων) sowie äthHen 6 ff.; 9,7 v. l.; 54,6 und LibAnt 34,2 ff. (gefallene

Macht, mit der sie Leben zu zerstören suchen.²² Ihre griechische Bezeichnung (δαμόνων) kennzeichnet sie als Vertreter des Dämonischen, d. h. des satanischen Unheils.²³ „Geister“ sind sie, weil sie zwar Verstand und Willen,²⁴ aber keinen Leib und keine Seele haben;²⁵ „unrein“²⁶ sind sie, weil sie von der Heilsgemeinde Israel ausschließen,²⁷ „böse“, weil sie Unheil

Engel lehren gemäß dem Auftrag ihres Obersten magische Praktiken, um die Menschen vom wahren Gott abfallen zu lassen). „Satane“ heißen die Dämonen häufig in der äthiopischen Henochapokalypse (40,7; 53,3; 56,1; 62,11; 63,1; 65,6). Auch in 1QS 3,13 – 4,26 und 1QM 13,11 f. wird unter dualistischen Vorzeichen eine Verbindung sichtbar. Die Dämonen sind „Belials Heer“ (1QM 12,9; vgl. 11,8) und „Geister Belials“ (CD 12,2; TestDan 1,7; TestJos 7,4; TestBenj 3,3). Die teuflische Dienstbarkeit der Dämonen erklären apokalyptische Texte aus dem Fall der Engel (Jub 10,1–14; äthHen 15 f.; 19; syrBar 56,10–14; TestRub 5,6; Philo, Gig 2; vgl. VitAd 16,1; [christlich] AscJes 4,2; 10,29; Jud 6; II Petr 2,4).

²² Besonders dramatisch ist Mk 9,14–29 ausgestaltet. Mk 5,1–20 setzt die komplementäre Pointe: Im Sturz der Schweineherde tobt sich die Todesmacht der Dämonen aus – zu ihrer eigenen Vernichtung.

²³ Vgl. Schlier, Mächte und Gewalten, 17 f.

²⁴ Dämonen können schreien (Mk 1,26; 9,26), rufen (Mk 1,23 f.; 3,11; 5,7 ff.) und sprechen (Mk 1,34; 5,12); sie haben Wissen (Mk 1,24. 34; 3,11; 5,8); sie können bitten (Mk 5,12); sie fügen Veletzungen zu (Mk 5,5), sie plagen (Lk 13,11) und werfen zu Boden (Mk 9,18. 20) und wollen töten (Mk 9,22).

²⁵ Die „Geistigkeit“ der Dämonen ist nach dem Neuen Testament weder von einer platonisierenden Seelenlehre noch vom Glauben an Halbgötter geprägt, sondern vom Rechnen mit „Mächten und Gewalten“, die den Menschen schaden, weil sie zur Welt des Bösen gehören. Der Mythos des Engelsturzes mag vorausgesetzt sein, spielt aber (anders als in Jud 6 und II Petr 2,4) keine Rolle. Lk 10,18 ist gerade nicht die Ätiologie der Dämonen, sondern der Exorzismen.

²⁶ Das Attribut ist alttestamentlich selten (LXX: Sach 13,2) und frühjüdisch breit belegt (besonders in den Patriarchen-Testamenten), allerdings mit der Verführung zur Sünde verbunden (Sach 13,2 [LXX]; Jub 7,27 f.; 10,1 f.; 12,20; TestSim 4,9; TestLev 5,6 v.1.; TestSeb 9,7; TestBenj 5,2; AssMos 6,2; vgl. Bill. IV/1, 503 f.), vor allem zu Unzucht (TestRub 2,8; 3,2 – anders liegt Tob 3,7 f.) und Götzendienst (Jub 11,4). Die TestXII lieben es, die „Geister“ nach den Lastern zu differenzieren, die sie bewirken (TestRub 3,3; TestJud 13,3; TestDan 5,6: Unzucht; TestRub 3,4: Hoffahrt; 3,5: Lüge; TestSim 3,1; 4,7: Neid; TestDan 1,6: Prahlerei; 1,8: Zorn; TestGad 1,9; 3,1: Hass); die Sektregel den grundsätzlicher (1QS 4,9. 20: Frevel; 4,10: Unzucht; 4,22: Unreinheit; 5,26: Unrecht). In beiden Fällen verweist die „psychologisch-ethische“ Dämonologie auf eine positive Pneuma-Anthropologie (vgl. 1QS 3,13–4,26); der Dualismus, der durchscheint, ist ethisch und soteriologisch, nicht kosmologisch geprägt.

²⁷ Nach Mk 1,23–27 ist die Synagoge der Ort des Exorzismus, sodass Jesus den Besessenen (der offenkundig spontan von einem Dämon attackiert worden ist) wieder zum Glied der Feier- und Lerngemeinschaft Israels macht (was freilich nicht als solches thematisiert wird); nach Mk 3,11 fügt Jesus die Besessenen nach ihrer Heilung wieder in die Schar der „vielen“ Juden ein, denen er sein Evangelium bringt; nach Mk 5,1–19 verweigert Jesus dem Geheilten (als Heiden?) die Aufnahme in den Kreis der Zwölf, die demnächst das Evangelium verkünden sollen (Mk 6,6 b–13), und wohl auch in den weiteren Kreis seiner (jüdischen) Jünger, macht ihn aber zum Verkünder in der Dekapolis, als Vorbote der nachösterlichen Mission;

bringen.²⁸ Dämonen bewirken Krankheiten,²⁹ während sie als Verursacher von Sünden nicht in Erscheinung treten.³⁰ Sie sind nicht eigentlich „personale“ Wesen, sondern gerade im Gegenteil apersonale, weil sie des Teufels sind: Sie haben kein „Ich“, sondern treten nach Mk 5,9 als „Legion“³¹ auf: als anonyme Masse und militärisch organisierte Todesschwadron; sie dringen in einen Menschen ein (Mk 9,25), um ihn zu zerstören, weil sie nicht nur zerstörerische Macht ausüben, sondern sind.³²

nach Mk 7,24–30 ist der Fern-Exorzismus des Mädchens, um den ihre syrophönizische Mutter bittet, die Verheißung der Heidenmission, die dem jesuanisch-österlichen Israelkonzept entspricht; nach Lk 6,18 gehören die Exorzismen zu Jesu Aktionen, eine Hörschaft für seine Feldrede zusammenzubringen. In textpragmatischer Hinsicht zeigt sich, dass sich das Attribut der „Unreinheit“ vom Soteriologischen zum Ekklesiologischen verschiebt und dass die Exorzismen in das Konzept „offensiver“ Reinheit gehören, das K. Berger beschrieben hat (Theologiegeschichte des Urchristentums, 85–88. 140 ff.).

²⁸ Nach geläufiger Redeweise im Alten Testament (LXX: I Sam 16,14. 16. 23; 19,19; Tob 3,8. 17; Hos 4,12; 12,5; vgl. Jes 19,14) und Frühjudentum (vgl. Josephus, Ant 6,211) sind die dämonischen Geister (dieselben wie die „unreinen“) „böse“, weil sie zur Sünde verführen; vgl. Jub 10,3. 13; 11,4; 12,20; TestSim 3 f. 6 (Neid); TestLev 5,6; TestJud 16,1 f. (Laster); auch Josephus, Bell 7,185 (Dämonen sind „die Geister böser Menschen“). Mit ihrer Herkunft aus der Verbindung von Engeln mit Menschen (vgl. Gen 6,4) erklärt die Bosheit der Dämonen äthHen 6 f.; 15,3. 8 f.; vgl. Jub 10,1–14.

Nach Lk 7,21 gehören die „bösen Geister“ in eine Reihe mit Krankheiten und Leiden; nach Lk 8,2 scheint die Bosheit der Dämonen darin zu liegen, dass sie durch Krankheit schwächen. Das „Böse“, das sie bewirken, ist also ein Übel, nicht eine Schuld.

²⁹ Für heutige Augen beschreibt Mk 5,1–20 einen Schizophrenen, Mk 9,14–27 einen Epileptiker (Mt 17,5: „mondsüchtig“). Im übrigen können auch Stummheit (Mk 9,24; Mt 9,32; Lk 11,14 par. Mt 12,22), Taubheit (Mk 9,24), Blindheit (Mt 12,22) und Wirbelverkrümmung (Lk 13,11) auf Dämonen zurückgeführt werden, überdies wohl Fieber (Lk 4,39) und Wassersucht (Lk 14,2). Eine systematische Verbindung von Dämonie und Krankheit ist nicht zu erkennen, aber es gibt viele Verbindungen. Zum Verhältnis vgl. (auf der Basis breiter, aber unpublizierter religionswissenschaftlicher Studien) Kertelge, Jesus. Vergleichstexte bieten – neben Dtn 32,24; Hi 18,13; Ps 49,16; 91,5 f.; Prov 16,14; Hab 3,5 f. – VitProph 16,37–42 und Jub 10,1 f.; 49,2, wonach Dämonen auf Krankheit und Tod aus sind (vgl. Mk 9,26). Auf einen Krankheitsdämon führt Josephus die Depressionen Sauls zurück (Ant 6,168; vgl. 211. 214).

³⁰ Richtig beobachtet von Hüneburg, Jesus als Wundertäter, 199. Lk 11,24 ff. par. Mt 12,43 ff. hat nur auf der matthäischen und lukianischen Ebene paränetischer Anwendung mit moralischen und religiösen Problemen zu tun, wenn die Erfahrungen, die Menschen mit Dämonen machen, zum Gleichnis für Christen werden, die nach dem Empfang der Taufe wieder sündigen.

³¹ „Legion“ ist kein Eigenname, sondern Gattungsbezeichnung: Das Potential zerstörerischer Gewalt, die als Übermacht überwältigt, wird deutlich. Politische Polemik liegt fern; anders Theißer, Urchristliche Wundergeschichten, 252.

³² Zugespitzt Schlier, Mächte und Gewalten, 19: „Sie sind das Wesen von Macht, Gewalt usw. in Person.“

Die Dämonen sind umso gefährlicher, als sie nicht nur übernatürliches Wissen besitzen, wie es allgemein religiöser Anschauung entspricht, sondern biblisch-theologisch gebildet sind. Den Dämonen ist nicht nur klar, dass sie es mit Jesus von Nazareth zu tun haben und dass jetzt ihr letztes Stündlein geschlagen hat (Mk 1,24 par. Lk 4,34); sie wissen – selbst auf heidnischem Gebiet (Mk 5,7 par.) – auch, dass es nur *einen* Gott gibt (Mk 1,24 par. Lk 4,34; Mk 5,7 par.³³), dass sein Gesandter „der Heilige“ ist (Mk 1,24 par. Lk 4,34), der „Sohn Gottes“ (Mk 3,11 par. Lk 4,34; Mk 5,7 par.), der „Christus“ (Lk 4,34) – und dass jener Retter Israels wie der Heiden kein anderer als dieser Jesus von Nazareth ist (vgl. Mk 1,24). Die Dämonen sind in den Evangelien nicht, wie sonst oft, Häretiker, sondern auf teuflische Weise orthodox.

Ihr Wissen, das sie *volens volens* zu Zeugen neutestamentlicher Theologie macht, gereicht ihnen nicht zur Ehre, sondern zur Schande und begründet nicht mildernde Umstände, sondern ein schärferes Vorgehen Jesu. Denn wie auch Jakobus weiß (Jak 2,19), ist es ja nicht Glaube und Bekenntnis (wie bei den Engeln), das ihnen Stimme leiht, sondern Abwehr des Heiligen und Absage an Gott.³⁴ Indem sie Jesus beim Namen nennen und Gott beschwören, wollen sie des Gottessohnes habhaft werden – und sprechen sich selbst ihren Untergang zu. Es scheint, als sei dieser ironische Zug in den Evangelien der entscheidende. Die Dämonen sind nicht als Helfershelfer Jesu und der Missionare willkommen, sondern werden vom Meister *stricte* und *promptu* zum Schweigen gebracht – nicht weil sie ihm gefährlich werden könnten, sondern weil das Christusbekenntnis nur auf dem Weg der Kreuzesnachfolge ausgesprochen werden kann.

Denn wo der Gottessohn im Namen der Gottesherrschaft die Szene betritt, werden die Dämonen ausgetrieben. Der bestimmte Artikel vor „Dämonen“ weist auf die Paradigmatik seiner Exorzismen. Jesus hat weder nur einige wenige noch hat er alle Dämonen ausgetrieben; die Dämonen aber, die er bereits exorzisiert hat und noch exorzisieren wird, stehen stellvertretend für die ganze Legion. Wenn Gottes Herrschaft ihre Vollendung gefunden hat, wird jeder Dämon das selbe Schicksal erlitten haben wie seine „Kollegen“, die bereits ihre ganz eigenen Erfahrungen mit Jesus machen mussten.

³³ In der Dekapolis passt sich der Dämon der religiösen Kultur an und ruft: „Sohn des höchsten Gottes“ (Mk 5,7 par.). Ähnlich redet der pythische Geist in Philippi nach Act 16,16–19 Paulus und seine Nachfolger an: „Knechte des höchsten Gottes“.

³⁴ Eine Ausnahme von der Regel, die bereits eine Ironisierung der Exorzismustraditionen signalisieren dürfte, bietet „Legion“, der sich umstandslos Jesus unterwirft und nur noch um einen gnädigen Tod bittet (Mk 5,7 par.). Vgl. Merklein, Die Heilung des Besessenen.

2.2. Die Austreibung

Dass es heißt, Jesus treibe die Dämonen *aus*³⁵, zeigt, wie stark das Neue Testament von den Besessenen her denkt.³⁶ Die Exorzismuserzählungen liefern farbiges Anschauungsmaterial von der Gewalt, die sie ausüben, vom Schrecken, den sie verbreiten, und vom Leid, das sie anrichten (Mk 5,2–7; 9,17–22). Besessene, die von den Dämonen krank gemacht werden, sind Opfer; der Gedanke, sie seien an ihrem Leid selbst schuld, ist den Evangelien fremd.³⁷ Die Austreibungen sind Befreiungsaktionen, sie lassen die Besessenen, die unschuldig leiden mussten, als Menschen leben, die sich wieder erheben dürfen (Mk 9,27) und wieder sehen können (Mt 12,22) und wieder zu „reden“ verstehen (Mt 9,33; Lk 11,14) und wieder „bei Verstand sind“ (Mk 5,15) und „ordentlich sich kleiden“ (Mk 5,15) und Jesus folgen wollen (Mk 5,18; Lk 8,2) und ihn verkündigen können (Mk 5,20). Die Exorzismen Jesu gewinnen – wohl nicht erst auf der Redaktionsebene der Evangelien – anthropologisch-soteriologische Dimensionen:³⁸ Die Besessenen geben nicht – wie die Kranken – das Beispiel vorbildlich Glaubender (Mk 2,1–12; 5,21–34; 10,46–52), sondern das Beispiel entsetzlich Leidender, die sich nicht selbst helfen können und nur von einem Hilfe erhalten können: von Jesus, dem vollmächtigen Herrn über die bösen Geister. Die synoptischen Exorzismuserzählungen sehen – anders als einige Heilungswunder (vgl. Mk 7,33 f.; 8,23) – Jesus *nur* durch sein Wort wirken (Mk 1,23–26; 5,1–20; 9,14–29; Mt 9,32 ff. par. Lk 11,14 f.; vgl. Mt 12,22 f.; Lk 13,10–17³⁹); bisweilen reicht ein Gedanke, um sogar über eine weite Entfernung hinweg den Dämon zu vertreiben (Mk 7,29).⁴⁰ Die theologische Option der Erzählungen, Jesus als prophetischen Charismatiker zu stilisieren, ist unverkennbar. Sie konvergiert mit der Logienüberlieferung, Jesu absolute Souveränität zu betonen.⁴¹

³⁵ Das Stichwort ἐκβάλλω (Mk 1,25; 5,8; 9,25) ist auch der jüdischen (b.Meil 17 b) und griechischen (PGrM IV 1242 f.; 3013; vgl. Philostratus, Vita Apoll. 4,20: ἀπαλλάττεσθαι) Literatur bekannt.

³⁶ Die Perspektive der Geheilten bedenkt Merz, Jesus als Wundertäter, 43 ff.

³⁷ Mk 2,1–12 verbindet eher die Heilung des Gelähmten mit der Sündenvergebung, als dass die Sünde als Ursache der Krankheit gesehen wird. Joh 9,2 f. ist für alle Evangelien signifikant.

³⁸ Gut herausgearbeitet von Gnlika, Theologie des Neuen Testaments, 166 f. (zu Markus).

³⁹ Lk 13,13 berichtet von einer Handauflegung und ist insgesamt eher als Therapie denn als Exorzismus erzählt.

⁴⁰ Vgl. Schlier, Mächte und Gewalten, 40: „Es ist, lässt uns die evangelische Überlieferung erkennen, das Wort der Macht Gottes, das Jesus in seinem Wort walten lässt.“

⁴¹ Im Vergleich mit der reichen Salomo-Tradition, die auf den Basistext I Reg 5,13 [LXX] zurückgeht und über Weish 7,20 bis zum TestSal führt, zeigen sich deutliche Unterschiede.

Wohin Jesus die Dämonen treibt, bleibt in Lk 11,20 offen. Die humorvolle Gerasageschichte (Mk 5,1–20) gibt eine symbolische Antwort auf das letzte Ende: Die Schweine, in die Jesus die tausend Dämonen fahren lässt, stürzen sich in den See Genesareth, um dort zu ersaufen. (Der hübsche Nebeneffekt, dass ein Teil der Dekapolis „schweinefrei“ wird, sollte nach Ansicht der judenchristlichen Erzähler den wirtschaftlichen Schaden aufwiegen.) Jesus macht den Dämonen den Garaus. Ihr definitives Ende ist der Tod. Aber solange die Basileia unvollendet ist, droht noch Gefahr, besonders den Exorzisierten. Nach Lk 11,24 par Mt 12,43⁴² irrt ein vertriebener Dämon⁴³ ruhelos in der wasserlosen Wüste, dem Ort des Todes, umher,⁴⁴ wie ein Junkie auf der Suche nach Stoff⁴⁵ (oder ein Vampir mit brennendem Durst nach Menschenblut), immer auf der Lauer, den gerade befreiten Menschen wieder zu packen – und sieben noch bössere Geister mit sich zu bringen.⁴⁶

Typisch ist, dass sich die Exorzisten erprobter Beschwörungsformeln und Heilmittel bedienen (vgl. Josephus, Ant 8,45–49 im Lichte von Bell 7,180 ff. und 2,136); sie werden auf Salomo zurückgeführt, dem Gott „die Kunst lehrte, böse Geister zum Nutzen und Heile der Menschen zu bannen“ (Ant 8,45). Im Fall der Salomo-Tradition wird man auf charismatische Kraft schließen dürfen. Von Jesus sind aber dergleichen Mittel nicht überliefert (wiewohl sie historisch nicht auszuschließen sind); sie spielen auch in der Logienüberlieferung keine Rolle. Die christologische Absicht ist klar. Darf man – ungeachtet der spezifisch anderen Text-Pointe – an Lk 11,31 par. Mt 12,42 erinnern: „Siehe, hier ist mehr als Salomo“? Die Alte Kirche kennt dann die nach dem Prinzip der Steigerung arbeitende Salomo-Typologie; vgl. Hanig, Christus als „wahrer Salomo“. Die Davidtradition, die an I Sam 16,14–23 anknüpft, ist bei Josephus (Ant 6,166–169) und in Qumran-Psalmen (11QApPs^a 27,2–11; vgl. 1.2; 4,4; vgl. 1,4; 6,4) – ebenso wie im Falle Noahs (Jub 10,1–14) und Abrahams (Jub 12,19 f.; 1QapGen 20,12–16) – mit geisterfühltem Gebet verknüpft. Die Nähe zur Jesustradition ist hier größer, weil Jesus seine Jünger nach Mk 9,27 f. zum Exorzismus durch Gebet anweist.

⁴² Die Verse sind ursprünglich kein Gleichnis, sondern spiegeln volkstümliches Wissen über Dämonen wider, das sich metaphorisch äußert; vgl. Luz, Matthäus II, 281; Schürmann, Lukas II 251. Ein Exorzismus bietet nicht die Gewähr, dass es keinen Rückfall gibt; die Befreiten bleiben vielmehr besonders anfällig. Bei Lukas und besonders bei Matthäus gewinnen die Verse eine paranetische Note: Wer getauft und dadurch von der Unheilsmacht des Bösen befreit worden ist, muss besonders auf der Hut sein und sich gegen die Aggression des Bösen wappnen – sonst ergeht es ihm schlechter denn je.

⁴³ An dieser Stelle wird nicht zwischen den von Jesus und den von anderen Exorzisten vertriebenen Dämonen unterschieden; anders Sand, Matthäus, 268 f. Weder Matthäus noch Lukas haben eine Differenzierung angedeutet, sondern eher die Christen (also die im wörtlichen oder übertragenen Sinn von Jesus Exorzisierten) im Blick gehabt.

⁴⁴ Die Vorstellung ist spätalttestamentlich und frühjüdisch verbreitet; vgl. Tob 8,3; äth-Hen 10,4 (und die weiteren Belege bei Bill. IV 515 f.).

⁴⁵ Den Vergleich stellt Bovon (Lukas II, 180) an.

⁴⁶ Nach Onuki (Tollwut in Q) soll das Bild eines tollwütigen Hundes vor Augen stehen, der an Hydrophobie leidet.

Wenn sie zurückkehren, liegt dies freilich nicht an Jesus – so als ob die Dämonen nur eine Schlacht gegen Jesus verloren hätten, aber den Krieg noch gewinnen könnten. Dass Jesus irgendeinen Dämon nicht austreiben könnte, liegt völlig außerhalb des Möglichen. Widerstand ist zwecklos, die Dämonen haben allenfalls noch eine Galgenfrist. Auf wen Jesus es abgesehen hat, der ist verloren – und der Besessene ist als neuer Mensch gewonnen. Und wer besonders gefährdet ist, wird von Jesus besonders geschützt.⁴⁷

2.3. Der prophetische Exorzist

Mit Lk 11,20 bringt Jesus im Rahmen seiner Basilea-Verkündigung sich selbst zur Sprache.⁴⁸ Ob dies apologetisch war (wie der synoptische Kontext nahelegt) oder explikatorisch, lässt sich kaum noch entscheiden. Die Aussagen kulminieren darin, dass Jesus als Prophet zu wirken beansprucht, wenn er die Dämonen verjagt.⁴⁹ Er treibt die Dämonen aus Mitleid mit den „Kranken“ und ihren Angehörigen aus (Mk 9,14–29; Lk 13,10–17). Dass er es nicht nur will, sondern kann, wirft die Frage nach seiner Vollmacht auf.

Der „Finger Gottes“ verweist in der Tradition des Exodus auf den Gott der Befreiung, der durch Mose und Aaron zur Rettung Israels Wunder wirkt, wie selbst die Propheten des Pharaos einräumen müssen (Ex 8,15 [LXX: 8,19]; vgl. Ps 8,4).⁵⁰ Die frühjüdische Rezeption des Motives ist

⁴⁷ Im Falle von Mk 9,24 schützt Jesus das Kind durch den erweiterten (topischen) Ausfahr-befehl: „... fahre aus und kehre nicht mehr zurück“. Auch dazu gibt es Vergleichsmaterial: Einen ähnlichen Befehl erteilt Eleazar (Josephus, Ant 8,47); Apollonius kann einen Dämon bewegen, zu schwören, nicht mehr zurückzukommen (Philostratus, Vita Apoll. 4,20). In eine andere Welt gehören Amulette, die vor der Rückkehr von Dämonen schützen sollen (PGM 4,1227–1264).

⁴⁸ Diese These ist unabhängig von der kaum sicher zu gebenden Antwort auf die Frage, ob in Lk 11,20 ursprünglich ein ἐγώ zu lesen stand (wie neben dem Papyrus Bodmer XIV–XV [P⁷⁵] vor allem noch der Codex Vaticanus [B] in Übereinstimmung mit dem Codex Bezae Cantabrigiensis [D] lesen lässt) oder nicht (wie nicht nur der Papyrus Chester Beatty I [P⁴⁵], sondern auch die Urfassung des Sinaiticus und der Alexandrinus bezeugen).

⁴⁹ Eine Parallele ist die Deutung der Heilungswunder in der Antwort Jesu auf die Messiasfrage des Täufers Lk 7,22 par Mt 11,5. Zum Vergleich mit 4Q521 vgl. Kvalbein, Die Wunder der Endzeit. Seine These lautet, dass auch die Referenztexte Ps 146,7 f., Jes 35,5 f. und 19,18 f. sowie 41,7 und 61,1 f., aber auch Jes 59,10, Hos 6,1 f. und Esr 37,1–14 nicht anders als die Parallelen Jub 23,29 ff., äthHen 5,8 f. und IV Esr 7,121; 8,52 ff.; 13,50 nicht auf einzelne Wunderheilungen, sondern metaphorisch auf die Wiedergeburt Israels verweisen. Desto signifikanter ist dann die Interpretation der Therapien Jesu durch den Rückgriff auf die selben Schrifttexte wie im Qumran-Fragment.

⁵⁰ Diese Deutung gibt bereits Tertullian, Marc. IV 26,11. Der Finger Gottes wird noch in Ex 31,18 und Dtn 9,10 erwähnt: Gott hat die Bundesurkunde selbst geschrieben. (Am

reich.⁵¹ Der Finger ist das Symbol der Stärke und Schöpferkraft Gottes.⁵² Indem Jesus auf dieses Motiv anspielt, erklärt er seine Exorzismen als Wunder, besser: als Machttaten (δυνάμεις)⁵³, d. h. als neuschöpferische Taten, die Gott durch ihn wirkt; er deutet sie als Akte der Befreiung – und er insinuiert, wie überzeugend sie sogar seinen Gegnern erscheinen *müssten*.⁵⁴ Gott selbst handelt schöpferisch und befreiend in der Austreibung der Dämonen durch Jesus;⁵⁵ er handelt, indem er seine Macht Jesus zur Verfügung stellt. Religionsphänomenologisch und -soziologisch wird man den Wundertäter Jesus als einen Charismatiker einzuschätzen haben, der – ähnlich wie andere Exorzisten auch – über die mit seiner Persönlichkeit, seinem Geschick und seinem Auftreten verbundene, entscheidend aus seiner Theozentrik resultierende Kraft der Austreibung verfügte.

Die Kategorie des Charismatischen reicht allerdings kaum aus, um dem implizit messianischen Anspruch gerecht zu werden, den das Motiv des „Fingers Gottes“ zwar nicht schon von Haus aus mitbringt, wohl aber im Kontext der Basileiaverkündigung gewinnt.⁵⁶ *Nur* von Jesus heißt es, dass

Schreiben Gottes mit seinem Finger orientiert sich JosAs 15,12b.) Die Anspielung auf die Exodusgeschichte mag auch deshalb die Deutung der Dämonenaustreibungen gefördert haben, weil es im Frühjudentum die Vorstellung gab (Jub 48,2), Satan habe den ägyptischen Zauberern geholfen.

⁵¹ Vgl. van der Horst, *The Finger of God*, der auch darstellt, wie wenige pagane Belege es gibt. Zahlreiche Belege finden sich freilich aus rabbinischer Zeit; TO und noch deutlicher TPSJ deuten, Anthropomorphismen vermeidend, auf ein direktes Handeln („Schlag“) Gottes, das nicht auf die Macht von Menschen zurückgeführt werden kann. Der Querverweis auf Ps 8,4 unterstreicht die Souveränität des Schöpfergottes. Philo (VitMos 1,113) deutet auf die überlegene Macht und Weisheit Gottes und exemplifiziert sie am Stab Aarons (Migr 85). Diese Deutung kennt auch Irenäus als seinerzeit typisch jüdische (Haer. III 21,8). Josephus schreibt gleich δύναιμις (Ant 2,284. 286). Aristobul stellt am Beispiel der „Hand“ Gottes mit Bezug auf die Exodus-Tradition klar, dass es um Gottes Macht geht (Eusebius, Praep.ev. 10,1–17). Nach 1QM 1,14f. werden Belial und seine Engel „durch die große Hand Gottes“ unterworfen.

⁵² So haben die Väter gedeutet: Clemens Alexandrinus, Strom. 6,16: δύναιμις θεοῦ; Tertullian, Marc. 4. 27: virtus creatoris.

⁵³ Die üblichen griechischen Begriffe für Wunder haben bei den Synoptikern einen negativen Beigeschmack. Kennzeichnend ist die Bezeichnung δύναιμις, eng verbunden mit der Vollmacht Jesu.

⁵⁴ Nach SchemR 10,7 geht das Urteil der ägyptischen Magier auf die Einsicht zurück, dass die Werke, die Mose und Aaron vollbracht haben, Gottes Werke (und nicht die Werke der Dämonen) sind.

⁵⁵ Vgl. Kollmann, *Jesus und die Christen*, 185 f.

⁵⁶ Die Redaktion des Matthäus ist christologisch-pneumatologisch ambitioniert. *Pneuma* ist bei Matthäus (auch, aber) nicht nur – dynamistisch verstanden – die Kraft des Schöpfergottes, die in Jesus wirkt, weil Gott sie „auf ihn gelegt“ hat (Mt 12,18 [Jes 42,1 f.]). Aber schon die Geburt Jesu verdankt sich dem Heiligen Geist (1,18); nach dem Engelwort an

er „mit dem Finger Gottes“ exorzisiert.⁵⁷ Dass er *mit dem Finger Gottes* austreibt, zeigt, dass ihm Gottes Macht unmittelbar zu Gebote steht.⁵⁸ Auf magische Praktiken, Zauberformeln, Heilungsrituale deutet schlechterdings nichts; sie sind ausgeschlossen. Jesu radikale Gottunmittelbarkeit klingt ebenso an wie die eschatologische Einmaligkeit seiner Sendung zum Heil der Menschen.

In theologischer Reflexion machen dies Texte der Evangelientradition deutlich. Nach Mk 9,23 ist es der Glaube, der Vollmacht verleiht. Wenn der Vers auf Jesu ureigenen Glauben (vgl. Hebr 12,2) bezogen werden kann,⁵⁹ meint Pistis die vollkommene Offenheit Jesu für Gott, sein radikales Vertrauen auf Gott, seinen umfassender Gehorsam gegenüber Gott (vgl. Mk 14,36). Mk 9,23 verweist auf die Theozentrik Jesu, von der seine Vollmacht erfüllt ist. Die komplementäre Entsprechung in der Proexistenz Jesu lässt Matthäus hervortreten, wenn er als Kommentar zu Jesu Dämonenaustreibungen Jes 53,4 zitiert: „Er selbst hat unsere Schwächen auf sich genommen und unsere Krankheiten ertragen“ (Mt 8,16 f.). Diese Annahme schließt die Passion mit ein, zeigt aber zunächst, dass die Exorzismen Jesu, so wie sie Machttaten sind, Liebeswerke sind, die den Besessenen dienen sollen. Jesu Theozentrik und Proexistenz gehören auch in den Dämonenaustreibungen unmittelbar zusammen.

Joseph ist damit Jesus bleibend als Geisträger in essentieller Verbundenheit mit Gott kennzeichnet (1,20): Das „aus dem Heiligen Geist“ beschreibt nicht nur die Umstände seiner Geburt, sondern ihn selbst, den Sohn Gottes. Wenn er also nach 12,28 „im Geist Gottes“ wirkt, nutzt er nicht nur eine besondere Gabe aus, die Gott ihm verliehen hat, sondern spielt seine pneumatologisch begründete Gottessohnschaft aus (die Matthäus nicht protologisch, sondern eschatologisch reflektiert; vgl. 28,18 ff.). Der „trinitarisch“ klingende Taufbefehl 28,19 kommt nicht ganz so überraschend, wie es vielfach scheint.

⁵⁷ Jesu Jünger können und sollen gleichfalls Dämonen austreiben (Mk 3,5 diff. Mt/Lk; Mk 6,7 par.; 6,13 diff. Mt/Lk; Lk 10,19). Aber es ist und bleibt *seine* Vollmacht, die er ihnen im Rahmen ihrer Aussendung (Mk 3,5) „gegeben hat“ (Mk 6,7 par.; Lk 10,19), sodass seine Jünger „im Namen“ Jesu (Lk 10,17; Act 16,18 [vgl. 9,13, aber auch – ohne das Motiv – 8,7]; Mk 16,17) Dämonen austreiben können, wie es auch der fremde Exorzist nach Mk 9,38 macht. Scheitern die Jünger als Exorzisten, kann es nach Mk 9,27 f. am fehlenden Gebet liegen, während Matthäus grundsätzlich den Kleinglauben der Jünger verantwortlich macht (17,20). Von den jüdischen Exorzisten zeigt sich Lk 11,19 par. Mt 12,27 überzeugt, dass sie keineswegs „im Namen des Obersten der Dämonen“ exorzisieren, sondern wohl kraft eines Charismas. Doch so sehr sie dies mit Jesus zu verbinden vermag, so wenig können sie für sich in Anspruch nehmen, „mit dem Finger Gottes“ die Dämonen auszutreiben.

⁵⁸ Vgl. Lk 4,36: ἐν ἐξουσία καὶ δυνάμει.

⁵⁹ Dafür plädiert Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege, 213 f.

Dass auch andere Exorzisten Dämonen austreiben, ist nicht in Abrede gestellt (vgl. Lk 11,19 par. Mt 12,27). Aber dass die *Basileia* vorstößt, ist exklusiv an *Jesu* Wirken gebunden und spiegelt sich darin, dass er, und nur er, sich des Fingers Gottes wie eines Instrumentes bedienen kann.⁶⁰ (Seine Jünger sollen und werden es in seinem Namen, seinem Auftrag, seiner Vollmacht tun.⁶¹) Er ist nicht nur der Verkünder, sondern auch der Mittler der Gottesherrschaft.⁶² Und dass er die Heilsgegenwart der Gottesherrschaft vermittelt, hängt daran, dass *er* es ist, den Gott gesandt und bevollmächtigt hat.

3. Der Vorstoß der Gottesherrschaft

Auch nach Lk 11,20 ist die Gottesherrschaft als die alles bestimmende Größe der futurisch-transzendentalen Vollendung vorausgesetzt, wie dies für Jesus typisch und in jedem Fall theologisch primär ist.⁶³ Allerdings gehört der Vers zu denjenigen Aussagen Jesu, die von der Gegenwart dieser *Basileia* handeln.

3.1. Das Vordringen „zu euch“

Wie Jesus nach Mk 1,15 sagt, die Gottesherrschaft sei „nahegekommen“⁶⁴, weshalb die „Zeit erfüllt“ und alle Gegenwart entscheidend von ihr bestimmt ist, und wie er nach Lk 17,20 f. den Hörern seiner Botschaft (auch den kritischen) versichert, sie sei „mitten unter euch“, so spricht Lk 11,20 – etwa in der Mitte beider Pole – davon, dass die Herrschaft Gottes „euch

⁶⁰ Der Grund wird in 11,20 nicht genannt, ergibt sich aber aus anderen synoptischen Texten deutlich genug. Er liegt nicht etwa in der überragenden Größe des Erfolges Jesu, sondern in seiner Sendung durch Gott, die ihrerseits gerade der Grund seines Erfolges ist.

⁶¹ An der Grenze steht der fremde Exorzist von Mk 9,38 par. Lk 9,49. Die Kontrastgeschichte erzählt Act 19,13–20.

⁶² Gut betonen von Merklein, *Jesu Botschaft*, 65.

⁶³ Die Bedeutung der futurischen Transzendenz ist am Ende des 19. Jh. gegen die damals virulente Ethisierung der *Basileia* unter dem Stichwort „konsequente Eschatologie“ durch J. Weiß (*Die Predigt Jesu*) und A. Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*) wieder entdeckt, allerdings einseitig betont und unglücklich unter dem Vorzeichen der Naherwartung diskutiert worden. Dagegen hat in England C. H. Dodd unter dem Leitwort *realized eschatology* die Gegenwart der *Basileia* betont – aber auf Kosten ihrer Zukunft (*The Parables of the Kingdom*). Gegenwärtig wird meist ein dialektisches Verhältnis gesehen: von der eschatologischen Zukunft aus begründet sich die eschatologische Gegenwart der *Basileia*; repräsentativ dargestellt von R. Schnackenburg (*Gottes Herrschaft und Reich*). Eine Reflexion über das Zeitverständnis der *Basileia* findet sich bei Weder, *Gegenwart und Gottesherrschaft*.

⁶⁴ M. Black (*An Aramaic Approach*, 208–211) schließt auf die aramäische Vorlage *q^arabhath*.

erreicht⁶⁵ und sich „bis zu euch ausgedehnt“ hat,⁶⁶ „zu euch gelangt“⁶⁷ oder „gekommen“⁶⁸, „über euch gekommen“⁶⁹, „bei euch angekommen“⁷⁰ oder „eingetroffen“⁷¹, besser noch⁷²: „zu euch vorgedrungen“⁷³ oder „vorgestoßen“⁷⁴ ist. Das Verb $\phi\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ ⁷⁵ beschreibt eine Bewegung, die zum Ziel führt,⁷⁶ auch wenn sie Widerstände überwinden muss.⁷⁷ Dieser Wortsinn ist hier theologisch ausgewertet. Die Basileia durchbricht die Schranke zwischen Zukunft und Gegenwart, Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz; sie überwindet die scharfe Grenze zwischen Gut und Böse, Gnade und Schuld, Gottes Gerechtigkeit und menschlicher Ungerechtigkeit. Die Königsmacht Gottes manifestiert sich in der geschaffenen, aber gefallen Menschenwelt, um die Menschen vom Bösen zu befreien. Dies ist eine neue Verheißung der kommenden Vollendung, aber zuerst eine gegenwärtige Realisierung der künftig vollendeten Gottesherrschaft. Die Basileia schafft sich Raum und Zeit – gerade weil ihre Vollendung die Grenzen von Raum und Zeit sprengt, dehnt sie sich zugunsten der Menschen auf Erden aus. Die Basileia kommt zur Wir-

⁶⁵ So Kümmel, Verheißung und Erfüllung, 99; Luz, Das Evangelium nach Matthäus II, 252. 260 f.

⁶⁶ So Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft, 28 f.

⁶⁷ So Wilckens, Das Neue Testament; Merklein, Jesu Botschaft, 63; Gnilka, Matthäus I, 454.

⁶⁸ So die Zürcher Bibel, die Luther-Bibel und die Einheitsübersetzung, auch: Münchener Neues Testament; Berger / Nord, Das Neue Testament und Frühjüdische Schriften.

⁶⁹ So Schweizer, Lukas, 127; Schürmann, Lukas II, 225 (mit dem Aspekt der Präsenz aus machtvoller Gnade – deshalb zielt die Kritik von H. Weder [Gegenwart und Gottesherrschaft, 27] ins Leere); auch Stier, Das Neue Testament.

⁷⁰ So Becker, Jesus von Nazareth, 133; Bovon, Das Evangelium nach Lukas II, 164; ähnlich Roloff, Jesus, 89.

⁷¹ So Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, 84.

⁷² Das Problem der zitierten, allesamt philologisch möglichen und theologisch vertretbaren Übersetzungen ist die mangelnde Spannkraft der Verben.

⁷³ So Stuhlmacher, Biblische Theologie I, 71.

⁷⁴ So Thüsing, Neutestamentliche Zugangswege, 197 f.

⁷⁵ Aus Dan θ^1 4,25 leitet G. Dalman (Die Worte Jesu I, 88) die Rückübersetzung $m^{\epsilon}t\acute{a}'\acute{a}l$ ab.

⁷⁶ Das wird durch die Konstruktion mit $\epsilon\pi\iota$ und dem Akkusativ unterstrichen; vgl. Bauer / Aland, Wörterbuch, s. v. III 1 b.

⁷⁷ Aus den griechischen Übersetzungen des Alten Testaments sind Dan 4,8. 11 θ^1 ($\epsilon\phi\theta\alpha\sigma\epsilon\nu$; LXX: $\eta\gamma\gamma\iota\zeta\epsilon\nu$) und II Chr 28,9 LXX sowie Koh 12,1 und II Esr 3,1 par. 17,73 (als Parallele zu $\epsilon\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota$) besonders aufschlussreich, aus den griechischen Originalschriften Weish 4,7; 6,13; 16,28, wo $\phi\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ „zuvorkommen“ heißt; vgl. den Überblick von Weder, Gegenwart und Gottesherrschaft, 28. Im Neuen Testament haben Röm 9,31 und II Kor 10,4 sowie Phil 3,16 die Bedeutung „erreichen“, während I Thess 2,16 zudem die eschatologische Dynamik einträgt.

kung – gerade weil ihre jenseitige Verwirklichung jede noch so machtvolle Manifestation im Diesseits unendlich transzendiert, realisiert sie schon gegenwärtiges Heil. Die Basileia verschafft sich schon in der Gegenwart Geltung – gerade weil ihre künftige Bejahung jeden noch so gläubigen Gehorsam qualitativ steigert, fordert und findet sie zur Rettung der Sünder *hic et nunc* Anerkennung.⁷⁸

Die dynamische Bewegung der Basileia aus der eschatologischen Zukunft in die eschatologische Gegenwart hat ein klares Ziel: „Zu euch“ (ἐφ’ ὑμᾶς), sagt Jesus, ist „die Gottesherrschaft vorgestoßen“ – so wie nach Lk 17,21 die Basileia „mitten unter euch“ ist (ἐντὸς ὑμῶν) und nach Lk 10,9 (redaktionell hinzugefügt) „euch“ nahegekommen ist. Wer ist gemeint? In Lk 11 par. Mt 12 scheinen die Gegner Jesu im Blick zu stehen, in Lk 17 interessierte Pharisäer, in Lk 10 die Adressaten der Evangeliumsverkündigung, mit der Jesus seine Jünger beauftragt. Die Auskünfte sind nicht eindeutig, die Verbindungen allesamt sekundär. Eine Einschränkung auf die Kritiker oder auf die Jünger Jesu⁷⁹ empfiehlt sich nicht. Am leichtesten scheint es, in einem umfassenden Sinn an die Kinder Israels zu denken. Die Gottesherrschaft sucht und findet ihre Anhänger zuerst unter den Gliedern des Gottesvolkes, sie schafft sich Zeit und Raum in Israel.⁸⁰

3.2. Die eschatologische Vorgabe

Das Verb ἔφθασεν steht im Aorist. Jesus schaut zwar immer, wenn er das Wort βασιλεία ausspricht, in die Zukunft. Aber von dort her richtet sich sein Blick in Lk 11,20 b auf ein bereits vergangenes, einmaliges, punktuelles und effektives Geschehen.⁸¹ Auch in der benachbarten Aussage Mk 1,15 resp. Lk 10,9 par. Mt 10,7 steht ein Vergangenheitstempus. Worauf Jesus zurückblickt, wenn er sagt, die Gottesherrschaft sei vorgestoßen und sie sei nahegekommen, lässt sich den Texten nicht direkt entnehmen, aber ziemlich sicher aus dem sachlichen Zusammenhang erschließen. Die Berufung Jesu, der Beginn seines Wirkens, der Anfang seiner Sendung ist die Zeitachse: der unwiderrufliche Wendepunkt, von dem an Gott seine

⁷⁸ Die eschatologische Spannung, die Lk 11,20 aufbaut, erklärt Hengcl, *Der Finger und die Herrschaft Gottes*, 102 f.

⁷⁹ F. Bovon (*Das Evangelium nach Lukas II*, 175) denkt an die Glaubenden.

⁸⁰ Das entspricht der ekklesialen Grundausrichtung der Evangeliumsverkündigung Jesu, sofern die Herrschaft Gottes das Volk Gottes konstituiert; vgl. Söding, *Jesus und die Kirche*.

⁸¹ Der Aorist hat in 11,20 b nicht den Aspekt der Zeitlosigkeit, wie es einem Sprichwort gemäß wäre, sondern den der bestimmten Vergangenheit.

Verheißung wahrmacht und die Epoche des Basileia-Heiles beginnen lässt. Die Akzente sind unterschiedlich gesetzt. Das Perfekt ἤγγικεν lässt die gegenwärtige Wirkung dieses einmaligen Geschehens hervortreten, der Aorist ἔφθασεν die Einmaligkeit selbst. Beidemale hat jenes geschichtliche Geschehen eschatologische Dimension, wenn anders es im Sinne Jesu um die Basileia geht. So erklären sich Perfekt und Aorist nicht als gegensätzliche, sondern als unterschiedliche Tempusaspekte der Gottesherrschaft, die genau auf ihre erzählerische Funktion abgestimmt sind. Mk 1,15 und Lk 10,9 par. Mt 10,7 sind programmatische Anfangssätze, die kommende Erweise erwarten lassen; Lk 11,20 hingegen ist ein programmatischer Schlusssatz, der Geschehenes definitiv deutet.

So wenig die futurische Eschatologie utopisch ist, so wenig ist die präsentische enthusiastisch. Gegenwart und Zukunft der Basileia sind an die Person Jesu, des Gekommenen wie des Wiederkommenden, gebunden. Sie erschließen sich von einem Anfang aus, den Gott durch Jesus Christus gemacht *hat*. Dieser Anfang erweist sich von seinem Ende her, dem Abbruch der Geschichte und Aufbruch der vollendeten Basileia, als eschatologischer Auftakt, und von seiner gegenwärtigen Wirklichkeit her, nicht zuletzt in den Exorzismen und Therapien, als Begründung des von Gott gewirkten Heiles, während sich umgekehrt die Gegenwart der Basileia von ihrem Anfang her als heilschaffende Auswirkung einer eschatologischen Tat Gottes mit unendlichen Folgen und die Zukunft als Vollendung des gnadenmächtigen Anfangs versteht.

4. Die Exorzismen Jesu und der Vorstoß der Gottesherrschaft

Das prophetische Urteil, das Lk 11,20 in seiner griechischen Fassung trifft, ist ein kausales im Gewande eines konsekutiven. Jesus beginnt bei einem unbestreitbaren Phänomen und führt es auf seine Ursache zurück. Dass er Dämonen austreibt, gründet in der Ankunft der Basileia – und weist deshalb auf sie hin. Die eschatologische Deutung der Exorzismen durch Jesus ist – religionsgeschichtlich betrachtet – ohne Parallele.⁸² Desto genauer will sie untersucht sein.

⁸² Stark betont von Theißen / Merz, *Der historische Jesus*, 279: „Nirgendwo sonst finden wir einen Wundercharismatiker, dessen Wundertaten das Ende einer alten und der Beginn einer neuen Welt sein sollen.“

4.1. Das prophetische Urteil Jesu

Das „Wenn“ (εἰ) von Lk 11,20 bezeichnet keinen Eventualis, sondern einen Realis.⁸³ Dass Jesus Dämonen austreibt, und zwar nicht im Namen des Teufels, sondern mit dem „Finger“ Gottes, ist die gegebene Voraussetzung. Fraglich ist die Deutung. Sie wird im Nachsatz gegeben. Jesus verweist auf den Vorstoß der Gottesherrschaft, aber in welchem Sinn?

Signifikant ist die Zeitenfolge (die nur selten beachtet wird, aber anders als im Aramäischen oder Hebräischen nur im Griechischen deutlich wird, wo die Übersetzung profiliert interpretiert). Die Protasis (11,20 a), die von den Exorzismen spricht, steht im Präsens; sie verweist auf ein Geschehen, das sich so schon häufig abgespielt hat, aber sich auch in der abschbaren Zukunft wiederholen wird. Die Apodosis (11,21 b) hingegen, die vom Vorstoß der Gottesherrschaft spricht, steht im Aorist und bezeichnet einen geschichtlich einmaligen Vorgang in der Vergangenheit, der eschatologische Dimensionen hat. Wie ist die Verbindung zu denken? Das Logion führt die Hörer von der Gegenwart in die Vergangenheit und verbindet auf diesem Wege die Exorzismen mit dem Vordringen der Gottesherrschaft.⁸⁴

Auf der Ebene des Erkennens, zu dem die Adressaten vordringen sollen, wäre der Vers zu paraphrasieren: Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann sollt ihr wissen, dass die Gottesherrschaft zu euch gekommen ist.⁸⁵ In diesem Sinn gewinnen die Exorzismen die Funktion eines Zeichens⁸⁶: Sie offenbaren nicht so sehr die noch ausstehende Zukunft als vielmehr die schon anstehende Gegenwart der Basileia.⁸⁷

⁸³ Im Aramäischen dürfte *ʾim* oder *uēhen* (Meier, *A Marginal Jew II*, 423) gestanden haben.

⁸⁴ Unsicher bleibt eine Rückübersetzung ins Aramäische. Der griechische Text erklärt sich am leichtesten, wenn in beiden Satzteilen Perfekt stand, weil die Bedingung erfüllt und die „Folge“ eingetreten ist (vgl. Gesenius/Kautzsch/Bergsträsser, *Hebräische Grammatik*, § 159); so auch Meier, *A Marginal Jew II*, 423.

⁸⁵ Auf diese Ebene konzentriert sich Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 84: „Erkenntnis- und Beweisgrund“.

⁸⁶ Das hat Johannes auf seine Weise aufgenommen und verstärkt, wenn er die Wunder Jesu „Zeichen“ nennt.

⁸⁷ Insgesamt ist die Kategorie des „Zeichens“, die für Lk 11,20 häufig kritisiert wird, so von H. Merklein (*Jesu Botschaft*, 64), J. Becker (*Jesus von Nazareth*, 134) und H. Weder (*Gegenwart und Gottesherrschaft*, 30), dann unzureichend, wenn Zeichen und Wirklichkeit getrennt werden, was nicht selten der Fall ist (so – im Horizont existentialer Theologie – bei Conzelmann, *Grundriß der Theologie*, 131), oder wenn die Basileia wesentlich nur futurisch-eschatologisch verstanden wird (so – im Duktus konsequenter Eschatologie – bei Weiß, *Die Predigt Jesu*, 90. 95. 101. 223). Sieht man aber die Dialektik der Basileia-Eschatologie und arbeitet mit einem („sakramentalen“) Zeichen-Begriff, bei dem das Bezeichnende Anteil an der Wirklichkeit des Bezeichneten gewinnt, lassen sich die Exorzismen – im johanneischen

Dem Erkennen, wenn es kein Irrtum sein soll, muss jedoch eine eschatologische Realität zugrundeliegen. Auf dieser Ebene, die für Jesus die basale ist, wäre der Vers zu paraphrasieren: Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann liegt das daran, dass die Gottesherrschaft zu euch vorgestoßen *ist*.⁸⁸ Der Vorstoß der Basileia ist nicht die Folge der Exorzismen Jesu, vielmehr sind die Dämonenaustreibungen Jesu eine Folge der Basileia-Dynamik,⁸⁹ die von ihrem einmal mit der Sendung Jesu markierten Anfang an aus eschatologische Fakten schafft, nicht zuletzt die Dämonenaustreibungen.⁹⁰

So gedeutet, kommt in der Mitte des Logion nicht nur die Theozentrik Jesu heraus, es wird auch die Größe seiner Vollmacht deutlich: Er kommuniziert mit den Dämonen nicht auf gleicher Augenhöhe, sondern ist ihnen unendlich überlegen. Dass er sich bei den Exorzismen überhaupt nicht anzustrengen braucht und in jedem Fall die Siegespalme davonträgt, liegt darin, dass Gott sich definitiv entschieden hat, seine Herrschaft als Herrschaft des Heiles nahezubringen. Die Dämonen haben nicht den Hauch einer Chance. Gott schickt seinen Christus nicht als Krieger in die Schlacht, um der Gottesherrschaft unter Blut, Schweiß und Tränen den Sieg zu erringen, sondern sendet ihn als Sieger über Tod und Teufel auf die Erde, um den Menschen zu zeigen, welche Hoffnung sie haben dürfen. Dass der Messias, der als Exorzist unwiderstehlich ist, den Weg des Leidens geht und am Kreuz stirbt, liegt nicht daran, dass Gottes Herrschaft über die Dämonen eingeschränkt wäre, sondern daran, dass sie sich angesichts der Sündenmacht als reine Liebe erweist, in der Jesus stellvertretend

Wortsinn – durchaus als Zeichen nicht nur hinsichtlich ihrer erkenntnisleitenden Funktion, sondern auch hinsichtlich ihrer eschatologischen Realität verstehen.

⁸⁸ Präzise Manson, *The Sayings of Jesus*, 86: „the exit of the evil spirits is the result of the Divine presence, not the *preparation* for it“; ebenso Schürmann, Lukas II, 240: „Dämonenaustreibungen bedeuten nicht nur den dynamischen Einbruch der Gottesherrschaft, vielmehr sind sie selbst schon die Folge ihres heilbringenden Angekommenseins.“ Vgl. auch Merkel, *Die Gottesherrschaft*, 143 f.; Hüneburg, *Jesus als Wundertäter*, 209 f. An dieser Stelle unpräzise formuliert hingegen Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 71: „... kraft der Exorzismen gewinnt Gott bereits heute und hier die Herrschaft über die von bösen Geistern Besessenen zurück“. Anders akzentuiert auch Pesch, *Jesu ureigene Taten*, 21: „Jesus versteht sich als der, der in den Exorzismen die Satansherrschaft bricht“.

⁸⁹ Das spricht gegen die Vermutung von K. Berger (*Darf man an Wunder glauben*, 147): „Jesu Wirken und Botschaft sind dem Reich Gottes vorgelagert wie ein Vorraum oder wie eine Schleusenkammer.“

⁹⁰ Das schließt keineswegs eine Deutung der Exorzismen als Antizipationen des Eschaton aus (wie z. B. durch Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*, 98), aber erklärt, wie diese Prolepsen möglich geworden sind und dass schon definitiv entschieden *ist* und geschichtlich begonnen *hat*, was zukünftig vollendet sein *wird* – weil es um *Gottes* Herrschaft geht.

Sühne leistet (Mk 10,45 par. Mt; Mk 14,22–25 par.). Der Tod Jesu ist nicht durch Dämonen verursacht und kein Erfolg des Teufels⁹¹, sondern entspricht dem Heilswillen Gottes (Mk 8,31 par.), wie er aus der „Schrift“ zu erkennen ist (Mk 14,21 par.). Johannes spitzt die Tradition zu, wenn er gerade im Kreuzestod Jesu, den er als Erhöhung deutet (3,14 f.; 8,28), den Exorzismus Satans aus der Welt, der mit der eschatologischen Vollendung einhergeht, begründet sieht (12,31).⁹²

4.2. Satanssturz und Dämonenaustreibungen

Die eschatologische Pointe von Lk 11,20, die an der Zeitenfolge des Logion abzulesen ist, lässt sich durch den Blick auf verwandte Texte noch genauer markieren. Die Überzeugung, dass die Würfel für den Sieg Gottes längst gefallen sind, spricht sich in einem rätselhaften Wort aus, das von einer prophetischen Vision Jesu berichtet: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18). Ob es sich um eine Wiedergabe der Berufungsvision Jesu⁹³ handelt oder um eine prophetische Inspiration, die Jesu Basileia-Glauben bestärkt hat,⁹⁴ bleibt sich im wesentlichen gleich:⁹⁵ Der Satan ist auch für Jesus der Widersacher Gottes und Ankläger der Menschen, der Verführer und Mörder von Anbeginn (Joh 8), der *agent provocateur* der Vernichtung, nicht eine Personifikation des Bösen, sondern die schlechthinnige Unperson, die alles zu zerstören sucht.⁹⁶ Der Satanssturz ist nach apokalyptischer Tradition das Fanal der Endzeit.⁹⁷ Dass Satan – häufig nach heftigem Kampf – aus dem Himmel stürzt, ist der unumkehrbare Anfang eines Dramas, das mit soteriologischer Zwangsläufigkeit auf die Verwirklichung der Gottesherrschaft zuläuft. Freilich ist die Vertreibung des Teufels aus dem Himmel – wie in der Johannesoffenbarung (Apk 12–13) – häufig auch als Beginn eschatologisch gesteigerter Drangsal

⁹¹ Dass der Teufel nach Joh 13,2 Judas „ins Herz gegeben hatte, Jesus zu verraten“, betrifft die Umstände, nämlich die Mitschuld eines der Zwölf.

⁹² Zur Eschatologie des Verses vgl. Frey, Die johanneische Eschatologie II, 239 f.; III, 277–280.

⁹³ So Merklein, Jesu Botschaft, 60 ff.; ähnlich Theißen / Merz, Der historische Jesus, 196 f. 236.

⁹⁴ So Stuhlmacher, Biblische Theologie I, 82; Becker, Jesus von Nazareth, 131 ff.

⁹⁵ H. Schürmann (Lukas II, 89 ff.) bezweifelt allerdings die jesuanische Authentizität.

⁹⁶ Vgl. in systematischer Reflexion Ratzinger, Abschied vom Teufel, 233 f.

⁹⁷ Die breite Palette der Belegtexte reicht von Daniel (10,13 f. 20 f.; 12,1) über das Jubiläenbuch (23,29; 50,2) und die Assumptio Mosis (10,1) bis zur Kriegsrolle (1QM 1; 15,12–16,1; 17,5 b–8). Nach sIHen 29,4 f. (vgl. 18,3; 31,1–7) werden aufrührerische Engel aus dem Himmel in die Luft geschleudert (VitAd 16,1; AscJes 4,2; 10,29; Eph 2,2; 6,12; 1QM 14,15), was sich von Jes 14,12 und Ez 28,14–17 her erklärt.

auf Erden prophezeit: Dass er im Himmel keinen Platz hat (und weiß, dass er keine Zeit hat), lässt ihn desto wütender auf Erden toben.

Beides sieht Jesus wesentlich anders. *Zum einen* sagt er das, was Daniel für den Jüngsten Tag erwartete, als bereits geschehen an. Auch Lk 10,18 steht im Tempus der Vergangenheit; Jesus sagt kein zukünftiges Ereignis an,⁹⁸ sondern offenbart, was geschehen ist, und zwar nicht nur ausnahmsweise oder von Fall zu Fall, sondern ein für allemal. Der Satanssturz ist die Außenseite des eschatologischen Heiles, das Gott mit seiner Herrschaft aufzurichten begonnen hat.⁹⁹ Das eschatologische Perfekt von Mk 1,15 sowie Lk 10,9 par. Mt 10,7 und der eschatologische Aorist von Lk 11,20 sind darauf genau abgestimmt.

Zum anderen kennt die synoptische Tradition zwar gleichfalls das Motiv einer eschatologischen Zuspitzung des Unheils (Mk 13,14–23 par.; Lk 17,22–35), und es besteht kein Grund, seinen Kern prinzipiell Jesus abzusprechen (was nicht selten geschieht). Aber die unmittelbare Konsequenz des Satanssturzes ist (wie auch der lukanische Kontext der Aussendungsrede besagt) eine eminent positive: Es beginnt die Zeit des Heiles; die Menschen dürfen sich nicht in Sicherheit wiegen, aber sie können aufatmen. Die Verbindung zu Lk 11,20 liegt nahe (zumal Lukas in 10,17 f. die Verbindung zu den Exorzismen der Jünger herstellt). Der große Exorzismus, in dem Gott zur Aufrichtung seiner Herrschaft Satan aus dem Himmel vertreibt, zeitigt sich in den kleinen Exorzismen, die Jesus zur Befreiung der Besessenen wirkt. Der Satanssturz begründet, weshalb Jesus gegen das Bodenpersonal des Teufels nicht zu kämpfen braucht,¹⁰⁰ sondern ein einziger Befehl sie ausfahren lässt – so sehr sie sich auch wehren mögen (und so gefährlich sie für die Besessenen sind). Die Exorzismen ihrerseits zeigen, dass der Vorstoß der Gottesherrschaft, so sehr er auch ins Gericht führt, der Aufrichtung umfassenden Heiles dient.

Lk 11,20 bringt *diese* Einsicht zur Sprache – nicht enthusiastisch¹⁰¹, sondern realistisch, nicht triumphalistisch, sondern missionarisch, durchaus apologetisch, aber mehr noch homologetisch: Jesus weist, indem er von

⁹⁸ So aber Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 174 Anm. 1.

⁹⁹ Betont von H. Merklein, Jesu Botschaft, 61.

¹⁰⁰ O. Bauernfeind (Die Worte der Dämonen) deutete jedoch die Exorzismen als Kämpfe. Richtig ist, dass einige Dämonen Widerstand leisten, wenn sie Jesus wittern – doch durchweg ohne den geringsten Erfolg.

¹⁰¹ Das meinte aber – aus theologischen Systemzwang seiner „konsequenten Eschatologie“ zuliebe – Weiß, Die Predigt Jesu, 90. Im anderen Sinn benutzt M. Hengel (Der Finger und die Herrschaft Gottes, 99) den Begriff, der aber falsche Assoziationen weckt und besser vermieden wird.

sich selbst spricht, auf den „Finger Gottes“, und indem er vom spektakulären Erfolg seiner Exorzismen handelt, auf die Herrschaft Gottes. Die theozentrische Eschatologie ist der Kontext, in dem das Wort steht. Lk 11,20 ist ein veritables Zeugnis weniger des „Selbstbewußtseins“ denn des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe Jesu – und gerade deshalb christologisch signifikant.

5. Der Exorzist als Agent der Gottesherrschaft

Dass Jesus Dämonen ausgetrieben hat, ist im Palästina seiner Zeit nicht die Frage. Strittig aber ist, ob Jesus zu Recht den Anspruch erhebt, „mit dem Finger“ Gottes die Dämonen auszutreiben. Die Synoptiker sind ehrlich genug, in einer Reihe von Varianten nicht nur die Skepsis gegenüber den Machttaten Jesu in Erinnerung zu rufen, wie sie in Nazareth herrschte (Mk 6,1–6a par.), und ihre mangelnde Resonanz in Chorazin, Bethsaida und Kapharnaum, wo sie die Menschen entgegen der Intention Jesu nicht zur Umkehr geführt haben (Lk 10,13 par. Mt 11,21). Sie verschweigen ebensowenig wie Johannes, dass Jesus selbst als ein von einem Dämon Besessener angesehen worden ist, und zwar gerade auch wegen seiner Wundertaten.¹⁰² Unmittelbar einschlägig ist das Streitgespräch über den Verdacht, den Schriftgelehrte haben, Jesus sei mit dem Teufel im Bunde (Mk 3,22–30 par.). Es handelt sich wahrscheinlich um eine Doppelüberlieferung aus Markus (3,22–30) und Q (vgl. Lk 11,14–23 par. Mt 12,22–37), wo es mit Lk 11,20 in Verbindung steht (vgl. noch Mt 9,34) und hat überdies eine Parallele im Thomasevangelium (Logion 35) gefunden.¹⁰³ Das Streitgespräch ist redaktionell komponiert; die Bildfelder der Gleichnisse sind unterschiedlich. Aber der Vorwurf dürfte wegen seiner christologischen Skandalosität und religionsgeschichtlichen Plausibilität historisch sein. Die *Meschalim* in ihrem Kern Jesus abzusprechen, besteht kein Grund.¹⁰⁴ Die Ungewöhnlichkeit, Anstößigkeit und

¹⁰² Der Vorwurf der Verwandten, Jesus sei verrückt (Mk 3,20 f.), ist an sich offen, wird aber von Markus in den Zusammenhang der Exorzismus-Debatte gerückt. Im Vierten Evangelium bezieht sich der Vorwurf auf die Wunderzeichen (10,20 f.), zu denen bei Johannes jedoch keine Exorzismen gehören, aber auch auf die Gesetzesauslegung (7,20) und die Selbstoffenbarung Jesu (8,48. 49. 52).

¹⁰³ Vgl. die detaillierte Studie von Schröter, Erinnerung an Jesu Worte, 240–299. Später wird von jüdischer Seite der Vorwurf der Zauberei erhoben; vgl. bSan 43 a; Origenes, Cels. 1,28).

¹⁰⁴ J. Gnilka (Jesus von Nazareth, 136 f.) führt Mk 3,27 auf Jesus zurück, hört aber einen harten Kampf mit Satan heraus; doch setzt das Gleichnis voraus, er sei schon besiegt und werde nun beraubt.

Farbigkeit der Bilder (Jesus als Dieb oder Plünderer) ist groß, die Vernetzung mit anderen Exorzismus-Traditionen eng, die Doppelüberlieferung spricht für ein sehr hohes Alter.

Die Antwort Jesu vollzieht sich durch einen entscheidenden Perspektivenwechsel. Während die exorzistische Kraft eines Menschen durchaus ambivalent ist, insofern sie vom Guten oder vom Bösen sein kann, schafft das Schicksal der Besessenen Klarheit: Satan schnitte sich ins eigene Fleisch, würde er es zulassen, dass Menschen aus seinen Klauen befreit werden und wieder als Menschen leben können. Die Bilder vom gespaltenen Haus und vom gespaltenen Reich (Mk 3,24 ff.) setzen hier an. Sie illustrieren nicht die Dramatik des Kampfes zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsternis,¹⁰⁵ sondern die Absurdität des Vorwurfs. Ein Satan, der Menschen von Dämonen befreien würde, wäre schizophr.

Wenn dies aber auszuschließen ist, wie lässt sich dann erklären, dass dennoch Dämonen ausgetrieben werden? Mk 3,27 gibt die Antwort. „Niemand kann in das Haus eines Starken einbrechen und ihm seine Sachen stehlen, wenn er den Mann nicht vorher gefesselt hat; dann kann er sein Haus plündern.“¹⁰⁶ Das Gleichnis setzt Jesu Basileiaverständnis und Exorzismuspraxis trefflich ins Bild. Wiederum gibt es ein Vorher und Nachher. Der Exorzist Jesus präsentiert sich als Dieb, der dem Teufel die armen Seelen stiehlt, indem er die Dämonen aus den Besessenen vertreibt. Diese Ausplünderung kann jedoch nur gelingen, weil der starke Teufel zuvor „gefesselt“ worden ist und dadurch seine Stärke verloren hat.¹⁰⁷ Dies entspricht der Vision von Lk 10,18 – und dem Aorist von Lk 11,20. Die Christologie von Mk 3,27 ist implizit, aber stark.¹⁰⁸ Sie setzt die Theozentrik von Lk 10,18 voraus und verbindet sie mit dem „Ich“ Jesu von Lk 11,20. So unbestreitbar es Gott ist, der den Satan stürzt und seine Herrschaft nahebringt, so klar ist doch, dass beides durch die Sendung Jesu geschieht.

¹⁰⁵ Anders deutet Ebner, Jesus – ein Weisheitslehrer, 346–372.

¹⁰⁶ Die Q-Fassung scheint stärker durch Lk 11,21 f. durch.

¹⁰⁷ Vgl. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, 102: Der Kampf mit Satan „ist schon entschieden, weil der Satan gebunden *sein* muss, wenn man ihm seine beherrschten Kinder rauben kann.“ Anders Lührmann, Markus, 76.

¹⁰⁸ B. Kollmann (Jesus und die Christen, 191) wendet sich gegen eine christologische Interpretation. Aber vom Kontext in Mk 3 her muss es doch Jesus sein, der „eindringt“, dann aber auch Jesus, der „gefesselt hat“. Ob dies bereits der Sinn eines ursprünglich isolierten Logion war oder erst der des markinischen Kontextes, wird sich schwer entscheidend lassen. Für einen ursprünglich jesuanisch-christologischen Sinn plädiert Meier, A Marginal Jew II, 419.

Mit Satan „ist es aus“ (Mk 3,26) – nicht, weil er mit sich selbst zerfallen wäre, sondern weil Gott ihm seine Macht genommen hat. So sehr sich dies erst futurisch-eschatologisch vollenden wird, so sehr ist schon die Gegenwart davon bestimmt. Die Exorzismen zeigen es am deutlichsten. Sie zeigen es aber nur im Blick auf den Exorzisten selbst: auf Jesus.

6. Die synoptischen Dämonen im religionswissenschaftlichen Vergleich

Der religionsgeschichtliche Vergleich zeigt ein paradoxes Bild. Aus griechisch-römischer Zeit gibt es nicht viele Schriften, in denen so häufig und so selbstverständlich, so theologisch interessiert und so leidenschaftlich, so ernst und so heiter von Dämonen gesprochen wird wie in den synoptischen Evangelien. Das übrige Neue Testament ist wesentlich zurückhaltender. Die Dämonen lassen sich bis in die ältesten Traditionsschichten der Synoptiker zurückverfolgen, und sie spielen auch noch in der Endgestalt der Evangelien eine große Rolle. Vieles spricht dafür, dass sie der palästinischen Volksfrömmigkeit Tribut leisten. Das spricht für ihre Lebensnähe. Böse Geister gehören zur Alltagserfahrung der Menschen zur Zeit Jesu. Deshalb handelt auch das Evangelium Jesu von ihnen.

Jedoch ist von den Dämonen ausschließlich die Rede, um zu zeigen, dass und wie sie ausgetrieben werden. Es fehlen Klassifizierungen verschiedener Dämonenarten und Genealogien; es gibt keine Beschwörungsriten und Bannformeln; es gibt keine besonderen Vorsichtsmaßnahmen und keine spezifischen Verhaltensregeln. (Mk 9,28 ist die sehr zurückhaltende Ausnahme von der Regel.) Ob die neutestamentlichen Exorzismusgeschichten populären Sensationshunger stillen wollen, ist mehr als zweifelhaft. Die Schilderung der Krankheitssymptome erweckt eher Mitleid mit den Besessenen und Respekt vor der Vollmacht Jesu. Entscheidend ist nur: So viele Dämonen es auch geben mag und so schrecklich sie wüten – von Jesus sind sie ausgetrieben worden, weil die Gottesherrschaft nahegekommen ist, und es reicht allein sein Wort, zur Not sein weitreichender Gedanke. Dass die Dämonen besiegt werden, gehört zur Grundbotschaft der Evangelien. Die Christen, denen die Texte verdankt sind, wissen sich tief in der Schuld Jesu, des Gottessohnes, der seine Macht eingesetzt hat, um die Besessenen zu befreien und den Zeugen die Augen für die rettende Kraft der Gottesherrschaft zu öffnen. Die Synoptiker setzen durchweg – mit unterschiedlichen Akzenten und nicht ohne Einbindung in das Gesamt der Jesugeschichten, also auch nicht ohne Verbindung mit den Passions-

berichten – auf die Überzeugungskraft der Exorzismen. Wer sie im Blick auf Jesu gesamte Geschichte und im Blick auf den heilsamen Effekt bei den Patienten betrachtet, vermag sie als Zeichen für die gegenwärtige Basileia zu sehen, weil sie sich dem Vorstoß der eschatologischen Gottesherrschaft in die Geschichte des Gottesvolkes Israels verdanken. In der Nachfolge Jesu setzt sich kraft der Sendung und Vollmachtsübertragung Jesu die exorzistische Praxis nach allen Synoptikern fort – vor- wie nachösterlich. Dass es keinen Grund zur Furcht vor Dämonen gibt, aber allen Grund zum Vertrauen auf die rettende Macht des Evangeliums Jesu Christi, war nicht nur eine Behauptung, sondern anschauliche Erfahrung – ein wichtiger Grund für den Erfolg der urchristlichen Mission.¹⁰⁹

Der Befund ist für die Jesusforschung von großer Bedeutung. Das reiche religionsgeschichtliche Vergleichsmaterial belegt dreierlei. Erstens: Zu den Exorzismen Jesu gibt es zahlreiche Analogien; die Frage der Historizität ist prinzipiell positiv zu beurteilen. Zweitens: Quantitativ ragen die Exorzismen Jesu heraus; das erklärt, weshalb das Bild des Exorzisten Jesus in den synoptischen Evangelien so stark hervorgehoben wird. Drittens: In keinem der bekannten Vergleichstexte wird ein Zusammenhang mit einer eschatologischen Botschaft hergestellt; die Beziehung zwischen den Exorzismen und der Basileia ist typisch jesuanisch.

Worin besteht der Beitrag des Neuen Testaments zum Verständnis der Dämonie? Die Bemühungen aufgeklärter Theologie, den Teufel und die Dämonen exegetisch aus den Texten zu bannen, sind gescheitert. Umgekehrt muten zahlreiche kasuistische Fixierungen, wie sie bis heute exorzistische Praktiken prägen, eigenartig an im Vergleich mit der Freiheit der Evangelien, die Souveränität Jesu, die Macht seines Wortes und die Heilswirksamkeit seines Mitleides mit den Besessenen hervorzuheben – und die Teilhabe der Jünger Jesu an *dieser* wunderbaren Vollmacht Jesu (einzelne Fehlschläge eingeschlossen – vgl. Mk 9,14–28).¹¹⁰ Die Bedeutung der Dämonen erschließt sich nur *geschichtlichem* Denken, das nicht die Maßstäbe einer auf Psychologie und Soziologie fixierten Neuzeit in die jüdisch-hellenistische und urchristliche Antike zurückprojiziert. In anderen Kul-

¹⁰⁹ Vgl. von Harnack, *Die Mission und die Ausbreitung*, 156: „Als Dämonenbeschwörer sind die Christen in die große Welt eingetreten, und die Beschwörung war ein sehr wichtiges Mittel der Mission und Propaganda.“

¹¹⁰ Das katholische Kirchenrecht trifft in c. 1172 Regelungen zum großen (imprekatorischen) Exorzismus, der im Anschluss an Mk 9,28 als Gebetshandlung der Kirche beschrieben wird. Das *Rituale Romanum* hat noch zeitbedingte Ausführungsbestimmung, die einer theologischen Überprüfung dringend bedürfen (XII 1). Zur kurzen Information vgl. Reinhardt, *Die Sakramentalien*, 1015 f.

turräumen als den westlich geprägten sind Exorzismen wichtige Teile der Pastoral geblieben (oder neu geworden). Das löst nicht die hermeneutischen Probleme, die in der westlichen Zivilisation entstehen, zeigt aber, dass sie nicht nur einseitig sind, sondern eine Wechselwirkung haben. So sehr es zur Glaubwürdigkeit des Evangeliums Jesu gehört, sich einen Begriff von den Dämonenaustreibungen zu machen, so sehr gehört es zur Rationalität modernen Glaubens, sich für die Wahrheit der Exorzismen Jesu zu öffnen. Worin besteht sie?

Aus ihrer Zeit heraus verstanden, nehmen sie die Angst, die Not, die Hilflosigkeit und Sorge der Betroffenen ernst – um sie in die Freude des Glaubens über den Sieg Jesu zu verwandeln, von dem alle profitieren, nicht nur die Besessenen und ihre Angehörigen. Das Ethos der Exorzismen Jesu besteht darin, die Nähe der palästinischen Menschen zu suchen und die von Dämonen Gequälten ebenso wie die in Sünde, Not und Krankheit Gefangenen zu befreien. Dieses Ethos entspricht der Soteriologie, die in Jesu Basileia-Dienst, letztlich also in seinem Tod besteht, der endgültig den Segen der Gottesherrschaft vermitteln soll (Mk 14,22–25 par.).

Die Vermittlungsfrage ist damit noch nicht beantwortet. Entscheidend ist, sie richtig zu stellen. Im Gegensatz zu wichtigen Texten des Frühjudentums (und der paganen Umwelt) sind die Dämonen in den Evangelien nicht für die Sünden der Menschen verantwortlich, sondern nur für „physische“ und „psychische“ Krankheiten. Das ist theologisch und hermeneutisch von großer Bedeutung. Der *Teufel* ist im Neuen Testament als der große Versucher allenthalben präsent, wenn es um die Sünde geht, gerade unter dem Aspekt ihrer Unheilsmacht.¹¹¹ Doch sind Satans Methoden, die Menschen zum Sündigen zu verleiten, weit subtiler und mithin viel gefährlicher als bei den relativ plumpen, wenngleich quälenden Attacken durch Dämonen. Deshalb dürfte es im Sinne Jesu leichter, als Sünden zu vergeben, nicht nur sein, einen Kranken zu heilen (Mk 2,1–12 par.), sondern auch, einen Besessenen zu exorzisieren. Die Dämonen üben Zwang aus und entfremden die Besessenen ihrer selbst, für ihre Sünden aber bleiben die Menschen verantwortlich. In den Evangelien wird also eine Traditionslinie, die im Alten Testament wurzelt und sich frühjüdisch vielfach verzweigt, (programmatisch? – jedenfalls theologisch konsequent)

¹¹¹ In dieser Perspektive sehr aufschlussreich ist die soteriologische Problematisierung der Schatten, die selbst die moderne Freiheitsgeschichte wirft, bei Werbick, Soteriologie, 158–165 („Freiheit und Dämonie“). Allerdings bleibt zu bedenken, dass in den Evangelien – anders als bei den Vätern – nicht Dämonie und Sünde, sondern Dämonie und Krankheit verbunden sind.

nicht fortgeschrieben, während sie im späten Neuen Testament und in der Alten Kirche, charakteristisch gewendet, wieder aufgenommen wird: Nach Jak 3,15 verursachen Dämonen Sittenlosigkeit, nach I Tim 4,1 ff. Irrlehren (vgl. I Joh 4,6); beides wird zum Topos patristischer Ketzerpolemik – und bedarf theologischer Sachkritik von der Mitte der Jesustradition her.

Dass im Neuen Testament Krankheiten auf Dämonen zurückgeführt werden, ist nicht nur der Ausdruck einer Hilflosigkeit religiös geprägter Menschen, die durch den medizinischen Fortschritt Gott sei Dank überwunden worden ist. Es meldet sich im Dämonenglauben auch das Erfahrungswissen, dass Krankheiten Menschen aus heiterem Himmel überfallen und dass diese Überfälle etwas Böses sind, das im radikalen Widerspruch zur Güte Gottes steht.¹¹² Auch wenn heute die Möglichkeiten medizinischer Diagnose weit ausgefeilter als damals sind, bleibt doch die Frage, warum von zwei Menschen mit sehr ähnlichen Dispositionen der eine erkrankt und der andere nicht. Eine Antwort im Prinzip Zufall oder in der Laune der Götter zu suchen, wäre unvereinbar mit den Prämissen Biblischer Theologie. Sie in einer verborgenen oder offenen Schuld des Kranken zu suchen, kann zwar in Einzelfällen den Erfahrungssatz illustrieren, dass Sünde krank macht, darf aber gerade nicht zum Umkehrschluss verleiten, wie Joh 9,2 f. ein für alle mal klargestellt haben sollte. Ist also Gott ungerecht? Oder zeigt sich in den Besessenen die Unerlöstheit einer Welt, für die es Hoffnung nur durch radikale Befreiung und eschatologische Neuschöpfung geben kann? Verweisen die Dämonen auf Phänomene des Bösen, das sich menschlicher Einflussnahme und rein moralischer Beurteilung entzieht, aber ein Leid verursacht, das weder durch sittliche Besserung noch durch spirituelle Reifung, sondern nur in Gottes Geisteskraft therapiert werden kann? Dämonen zerstören menschliche Identität: physisch und psychisch, sozial und religiös. Dieses Zerstörungswerk ist eine offene oder verborgene Folge des Bösen: Sofern die Differenz zwischen der Schöpfung und dem Reich Gottes die Menschen leiden lässt, ist sie die Folge eines Widerspruchs gegen Gott, der über die Summe

¹¹² Schlier, *Mächte und Gewalten*, 20: Es soll „die Krankheit, also z. B. die Blindheit oder Stummheit, nicht, wie man meist behauptet, im Sinne einer primitiven Medizin ‚erklärt‘ werden, sondern es soll das Grundphänomen der Krankheit als eines geschichtlichen Ereignisses angedeutet werden: dass sie, welcher Art sie auch sei und welche innermenschlichen, physischen und psychischen Ursachen sie auch habe – eine absichtliche und doch – vom Menschen her gesehen – zufällige Überwältigung durch den berechnenden und – vom Menschen her gesehen – unberechenbaren Überfall einer Übermacht des Bösen darstellt.“

menschlicher Sünden weit hinausgeht und den die biblische Apokalyptik dem Widersacher zuschreibt: Satan. Diese mythische Identifizierung¹¹³, die an den Abgrund des Dualismus führen kann, ist im Neuen Testament der Horizont, die Dämonen für die schwersten Krankheiten verantwortlich zu sehen, und die Voraussetzung, die radikale Überwindung des Bösen durch Gottes Gnade und Gerechtigkeit auch an den Exorzismen Jesu sichtbar zu machen.

In der ägyptischen und mesopotamischen, der griechischen und römischen, jüdischen, christlichen und gnostischen Kultur begegnen die Dämonen den antiken Menschen als bedrohliche Mächte des Bösen. Der Erfahrungshorizont heutiger Menschen in der technischen Zivilisation des Westens ist ein wesentlich anderer. Sie kennen Psychosen und unheilbare Krankheiten, sie kennen Angst vor physischem und psychischem Leid, und sie kennen die Ohnmacht, sich selbst und anderen nicht helfen zu können. Sie interpretieren diese Erfahrungen (im Regelfall) aber nicht dämonisch. Eher weisen sie eine dämonologische Interpretation ins Reich des Pathologischen. Vom Neuen Testament her beurteilt scheint es auch weniger darauf anzukommen, sie davon zu überzeugen, in Wahrheit hätten sie es, wenn sie erkranken, doch mit Dämonen zu tun, die sich nur anders zeigten als damals.

Entscheidend ist aber zweierlei: Zum einen kommt es darauf an, das Leiden an Krankheit, an Sucht, an Zerstörungen des Leibes, des Geistes und der Seele ernstzunehmen, ohne es zu moralisieren und – diesseits der Schmerztherapie – ertragen zu helfen, auch wenn es medizinisch nicht geheilt werden kann.¹¹⁴ Dies kann gelingen, wenn Gott ins Spiel gebracht wird, und zwar gerade nicht als derjenige, der Menschen (als Strafe für ihr Vergehen) leiden lässt, sondern als derjenige, gegen den sich das Böse auflehnt, das jenseits des Horizontes individueller Schuld sein Unwesen treibt, indem es den Kosmos zum Tode führt und die Menschen unverschuldet leiden lässt, um sie von Gott abzubringen und ihr Leben zu zerstören.

Zum anderen ist es aber dann noch wichtiger, nicht nur den geschichtlichen Sinn für die Glaubenserfahrungen der alt- und neutestamentlichen Menschen zu schärfen, sondern vor allem die Grundbotschaft der neutest-

¹¹³ Der Begriff des Mythos zielt nicht auf eine Abwertung durch den Logos, sondern auf eine spezifische Sprach- und Denkform der Religion, die – in die Perspektive des Monotheismus gerückt – auch biblisch-theologisch ihre Wahrheit in sich trägt. Vgl. Hübner, Die Wahrheit des Mythos.

¹¹⁴ Auf dieser Ebene ist die interessante Korrelation der Exorzismuserzählungen des Markusevangeliums mit der Dascinsanalyse Kierkegaards angesiedelt bei Conrady/Vouga, Zur Interpretation der Erzählungen.

tamentlichen Exorzismen zu übersetzen: dass Jesus mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibt und dass die Jünger in seinem Namen gleichfalls heilend und befreiend wirken können, weil die Gottesherrschaft nahegekommen ist. So sehr die Jünger die Erfahrung vergeblicher Versuche machen, zu heilen und zu befreien, so sehr dürfen ihnen doch die gelungenen Exorzismen und Therapien Jesu als Zeichen der Hoffnung gelten, dass Gottes Reich die Überwindung allen Bösen und die Verwirklichung umfassend befreiten Lebens sein wird.

Literaturverzeichnis

- Annen, F.: Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien. ThBer 5 (1976), 107–146.
- Bauer, W./K. Aland/B. Aland: Griechisch–deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin/New York ⁶1988.
- Bauernfeind, O.: Die Worte der Dämonen im Markusevangelium. BWANT III/8. Stuttgart 1927.
- Becker, J.: Jesus von Nazaret. Berlin 1995.
- Berger, K.: Darf man an Wunder glauben? Stuttgart 1996.
- Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen/Basel ²1995.
- /Chr. Nord: Das Neue Testament und frühjüdische Schriften. Frankfurt/Main 2000.
- Betz, O.: Miracles in the Writings of Flavius Josephus. In: L. H. Feldman/G. Hata [Hgg.]: Josephus, Judaism and Christianity. Leiden 1987, 212–235.
- Black, M.: An Aramaic Approach to the Gospels and Acts. Oxford ³1967.
- Bovon, F.: Das Evangelium nach Lukas. Bd. II Lk 9,51–14,35. EKK III/2. Neukirchen-Vluyn 1996.
- Brandenburger, E.: Das Böse. Eine biblisch–theologische Studie. ThSt(B) 132. Zürich 1986.
- Bultmann, R.: Geschichte der synoptischen Tradition. FRLANT 29. Göttingen ⁷1967.
- Böcher, O.: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe. BWANT 90. Stuttgart 1970.
- Conrady, J./F. Vouga: Zur Interpretation der Erzählungen von Exorzismen im Markusevangelium. Ein Werkstattbericht aus einem interdisziplinären Dialog zwischen einem Arzt und einem Theologen. In: S. Alkier/R. Brucker [Hgg.]: Exegese und Methodendiskussion. TANZ 23. Tübingen/Basel 1988, 257–270.
- Conzelmann, H.: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments. München ⁵1991.
- Crossan, J. D.: Der historische Jesus. München 1994.
- Dalman, G.: Die Worte Jesu. Mit Berücksichtigung der nachkanonischen jüdischen Schriften und der aramäischen Sprache. Bd. I. Darmstadt 1965.
- Dodd, C. H.: The Parables of the Kingdom of God. London 1935.
- Ebner, M.: Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozeß. Herders Biblische Studien 15. Freiburg/Basel/Wien 1998.
- Frey, J.: Die johanneische Eschatologie. Bd. II: Das johanneische Zeitverständnis. WUNT 110. Tübingen 1998. Bd. III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten. WUNT 117. Tübingen 2000.

- Gesenius, W. / E. Kautzsch / G. Bergsträsser: Hebräische Grammatik. Hildesheim 1977.
- Gnilka, J.: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. HThK.S 3. Freiburg/Basel/Wien 1990.
- Das Matthäusevangelium. Bd. I: Kapitel 1,1–13,58. HThK 1. Freiburg/Basel/Wien 2000.
- Theologie des Neuen Testaments. HThK.S 5). Freiburg/Basel/Wien 1994.
- Hainz, J.: Münchener Neues Testament. Studienübersetzung. Düsseldorf 1988.
- Hanig, R.: Christus als „wahrer Salomo“ in der frühen Kirche. ZNW 84 (1993), 111–134.
- von Harnack, A.: Die Mission und die Ausbreitung des Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1924.
- Hengel, M.: Der Finger und die Herrschaft Gottes in Lk 11,20. In: R. Kieffer/J. Bergman [Hgg.]: La main de Dieu. Die Hand Gottes. WUNT 94. Tübingen 1997, 87–106.
- van der Horst, P. W.: The Finger of God. Miscellaneous Notes on Luke 11:20 and its Umwelt. In: W.L. Petersen / J. S. Vos / H.J. de Jonge [Hgg.]: Sayings of Jesus. Canonical and Non-Canonical. FS T. Baarda. NT.S 89. Leiden 1997, 89–103.
- Hübner, K.: Die Wahrheit des Mythos. München 1985.
- Hüneburg, M.: Jesus als Wundertäter nach der Logienquelle. Ein Beitrag zur Christologie von Q. Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 4. Leipzig 2001.
- Jeremias, J.: Neutestamentliche Theologie. Bd. I: Die Verkündigung Jesu. Göttingen²1973.
- Kertelge, K.: Jesus, seine Wundertaten und der Satan. Conc(D) 11 (1975), 168–173.
- Kirschschläger, W.: Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion. ÖBS 3. Klosterneuburg 1981.
- Kollmann, B.: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magic, Medizin und Schamatismus in Antike und Christentum. FRLANT 170. Göttingen 1996.
- Kvalbein, H.: Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11,5p. ZNW 88 (1997), 111–125.
- Kümmel, W. G.: Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu. AthANT 6. Zürich³1956.
- Labahn, M.: Jesu Exorzismen (Q 11,19–20) und die Erkenntnis der ägyptischen Magier. Q 11,20 als bewährtes Beispiel für die Schrift-Rezeption Jesu nach der Logienquelle. In: A. Lindemann [Hg.]: The Saying Source Q and the Historical Jesus. BETHL 158. Leuven 2001, 618–633.
- Lange, A.: The Essene Position on Magic and Divination. In: M. Bernstein / F. Garcia Martinez / J. Kampen [Hgg.]: Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995. FS J. M. Baumgarten. Studies on the Texts of the Desert of Judah 23. Leiden 1997, 377–435.
- Limbeck, M.: Satan und das Böse im Neuen Testament. In: H. Haag: Teufelsglaube. Tübingen 1974, 271–388.
- Luz, U.: Das Evangelium nach Matthäus. Bd. II: Mt 8–17. EKK I/2. Neukirchen-Vluyn 1990.
- Lührmann, D.: Das Markusevangelium. HNT 3. Tübingen 1987.
- Manson, T. W.: The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St. Matthew ans St. Luke Arranged with Introduction and Commentary. London 1937.
- Meier, J. P.: A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Bd. II. Anchor Bible Reference Libaray. New York 1994.
- Merkel, H.: Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu. In: M. Hengel / A. Schwemer [Hgg.]: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt. WUNT 55. Tübingen 1991, 119–161.
- Merklein, H.: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze. SBS 111. Stuttgart³1989.

- Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. FzB 34. Würzburg ²1981.
- Die Heilung des Besessenen von Gerasa (Mk 5,1–20). Ein Fallbeispiel für die tiefenpsychologische Deutung E. Drewermanns und die historisch-kritische Exegese. In: F. van Segbroeck u. a. [Hgg.]: *The Four Gospels*. FS F. Neirynck. BEThL 100. Leuven 1992, 1017–1037.
- Merz, A.: Jesus als Wundertäter. Konturen, Perspektiven, Deutungen. *Zeitschrift für Neues Testament* 1 (1998), 40–47.
- Onuki, T.: Tollwut in Q? Ein Versuch über Mt 12.43–5 / Lk 11.24–6. *NTS* 46 (2000), 358–374.
- Pesch, R.: Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage. QD 52. Freiburg/Basel/Wien 1970.
- Ratzinger, J.: Abschied vom Teufel? In: Ders.: *Dogma und Verkündigung*. München 1973, 225–234.
- Reinhardt, H. J. F.: Die Sakramentalien. In: J. Listl/H. Schmitz [Hgg.]: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Regensburg ²1999, 1013–1016.
- Reiser, M.: Die Wunder Jesu – eine Peinlichkeit? *EuA* 73 (1997), 425–437.
- Roloff, J.: *Jesus*. München 2000.
- Sand, A.: *Das Evangelium nach Matthäus*. RNT 1. Regensburg 1986.
- Sanders, E. P.: *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu*. Stuttgart 1996.
- Sato, M.: Q und Prophetie. *Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*. WUNT II/29. Tübingen 1988.
- Schlier, H.: *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*. QD 3. Freiburg/Basel/Wien 1958.
- Schnackenburg, R.: *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*. Freiburg/Basel/Wien ⁴1965.
- Scholtissek, K.: Die Vollmacht Jesu. *Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*. NTA NF 25. Münster 1992.
- Schröter, J.: Erinnerung an Jesu Worte. *Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas WMANT* 76. Neukirchen-Vluyn 1997.
- Schweitzer, A.: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen 1913.
- Schweizer, E.: *Das Evangelium nach Lukas*. NTD 3. Göttingen 1982.
- Schürmann, H.: *Das Lukasevangelium*. Bd. II: Kapitel 9,51–11,54. HThK 3. Freiburg/Basel/Wien 2000.
- Stier, F.: *Das Neue Testament*. München/Düsseldorf 1989.
- Stuhlmacher, P.: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. I. Göttingen 1992.
- Söding, Th.: Jesus und die Kirche. Die Basilea-Verkündigung Jesu, der Tod und die Auferweckung Jesu als Basis und Kriterium der Ekklesia. *Kirche und Schule* 27/115 (2000), 1–12.
- Theißen, G.: *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*. StNT 8. Gütersloh 1974.
- /A. Merz: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen 1996.
- Thüsing, W.: Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Theologie. In: K. Rahner/W. Thüsing: *Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*. QD 55. Freiburg/Basel/Wien 1972, 79–315.
- Trunk, D.: *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen Jesu im Matthäusevangelium*. Herders Biblische Studien 3. Freiburg/Basel/Wien 1994.

- Twelftree, H. G.: Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus. WUNT 54. Tübingen 1993.
- Vermes, G.: Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien. Neukirchen-Vluyn 1993.
- Wall, R. W.: The Finger of God. Deuteronomy 9,10 and Luke 11,20. NTS 33 (1987), 144–150.
- Weder, H.: Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum. BThSt 20. Neukirchen-Vluyn 1993.
- Weiß, J.: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen ³1964.
- Werbick, J.: Soteriologie. LeTh 16. Düsseldorf 1990.
- Wilckens, U.: Das Neue Testament. Hamburg/Zürich 1970.