

## Wessen Medium willst du sein? (Die Heilung des Besessenen von Gerasa) Mk 5,1-20 (EpAp 5,9 f.)

(1) Und sie kamen an das Jenseitige (s.c. Ufer) des Meeres in das Land der Gerasener. (2) Und nachdem er aus dem Boot herausgekommen war, sofort empfing ihn aus den Grabmälern ein Mensch in einem unreinen Geist. (3) Der hatte seine Behausung in den Grabstätten. Und sogar mit einer Kette vermochte ihn bisher noch keiner zu binden. (4) Denn oft war er mit Fußfesseln und Ketten gebunden worden, aber die Ketten wurden von ihm zerrissen und die Fußfesseln zerrieben, und niemand hatte die Kraft, ihn zu bändigen. (5) Und ununterbrochen bei Nacht und bei Tag krächzte er in den Grabstätten und auf den Bergen und schlug sich selbst mit Steinen. (6) Und als er Jesus von weitem sah, begann er zu rennen und huldigte ihm. (7) Und er krächzte mit lauter Stimme: »Was habe ich mit dir zu schaffen, Jesus, Sohn des höchsten Gottes? Ich beschwöre dich bei Gott: Quäle mich nicht!« (8) [Jesus] hatte ihm nämlich gesagt: »Komm heraus, du unreiner Geist, aus dem Menschen!« (9) Und er fragte ihn: »Welchen Namen hast du?« Und er sagt ihm: »Legion habe ich als Name, denn wir sind viele.« (10) Und er bat ihn vielmals, dass er sie nicht außerhalb des Landes *verlege*. (11) Es war aber dort bei dem Berg eine große Schweineherde beim Weiden. (12) Da baten sie ihn: »*Ordne uns ab* in die Schweine, damit wir in sie hineinfahren!« (13) Und er gab ihnen *die entsprechende Order*. Und die unreinen Geister kamen heraus und fuhren in die Schweine hinein, und *der Trupp stürmte im Gleichschritt* den Abhang hinab – in das Meer, so um die 2000, und sie ersoffen im Meer.

(14) Und die sie weideten, ergriffen die Flucht und gaben Bericht in die Stadt und in die Höfe. Und es kamen die Leute, um zu sehen, was geschehen war. (15) Und sie kommen zu Jesus und betrachten den Besessenen, wie er dasitzt, mit einem Mantel bekleidet und besonnen, den, der die Legion gehabt hat. Und Furcht ergriff sie. (16) Und es erzählten ihnen diejenigen, die gesehen hatten, wie es mit dem Besessenen geschah – und die Sache mit den Schweinen. (17) Und da begannen sie, ihn zu bitten, aus ihren Gebieten wegzugehen.

(18) Und als er ins Boot stieg, bat ihn der, der besessen gewesen war, dass er zusammen mit ihm sein dürfe. (19) Und er ließ ihn nicht, sondern sagt ihm: »Mach dich auf in dein Haus und zu den Deinen und berichte ihnen alles, was der Herr dir getan hat und sich deiner erbarmt hat.« (20) Und er ging weg und begann, in der Dekapolis zu verkünden, was ihm Jesus alles getan hat. Und alle ergriff Staunen.

## Sprachlich-narratologische Analyse

Die Erzählung vom so genannten Gerasener, der im Text als »Mensch in einem unreinen Geist« vorgestellt wird, ist eingebunden in die Wundergeschichtenreihe, die in Mk 4,35 mit der Sturmstillung beginnt und in Mk 6,56 mit einem Summarium endet. Topographisch handelt es sich um einen »Ausreißer« ans »andere Ufer«. Das wird in Mk 4,35 als Ziel angekündigt (»lasst uns an das Jenseitige gehen«) und in Mk 5,1, dem Beginn unserer Einheit, erreicht (»und sie kamen an das Jenseitige«, jeweils mit εἰς τὸ πέραν *eis to peran*). In Mk 5,21 kommt Jesus »wieder« zurück: »Und nachdem Jesus hinübergefahren war wieder an das Jenseitige« (εἰς τὸ πέραν *eis to peran*). Gemäß der theologischen Landkarte des Markusevangeliums wird am »anderen Ufer« die heidnische Welt lokalisiert; in unserer Erzählung sofort an der Schweineherde erkennbar, die dort weidet (Mk 5,11). Der kurze Ausreißer, bei dem nur für Jesus erzählt wird, dass er aus dem Boot aus- und wieder einsteigt (V. 2.18), während die Jünger offensichtlich im Boot sitzen bleiben, steht unter einem denkbar schlechten Omen (bei der Überfahrt wäre beinahe die ganze Mannschaft untergegangen: Mk 4,38) und wird tatsächlich auch abrupt gestoppt (Jesus wird des Landes verwiesen: Mk 5,17). Trotzdem bleibt er nicht ohne Folgen. Als Jesus nämlich zum zweiten Mal in die Gegend der Dekapolis kommt (Mk 7,31), kennt man ihn und erhofft von ihm Hilfe: Man bringt einen Taubstummen zu ihm, damit er ihm die Hand auflegt (Mk 7,32). In der Logik des Erzähltextes muss das mit dem Gerasener zusammenhängen, den Jesus bei seinem ersten Aufenthalt von den Dämonen befreit hat. Von ihm heißt es nämlich in Mk 5,20, dass er in der Dekapolis verkündet (κηρύσσειν *kēryssein*) habe, was Jesus ihm getan hat. Dazu jedoch konnte es nur kommen, weil Jesus – scheinbar völlig unbarmherzig – dessen Bitte abschlug, »zusammen mit ihm sein zu dürfen« (Mk 5,18), was im Kontext konkret bedeutet: mit ihm ins Boot zu steigen, wo die Jünger (noch immer) sitzen, und sich mit Jesus aus dem Staub zu machen. Aufgrund dieser Abweisung jedoch *tut* der Gerasener, was laut Mk 3,14 einmal das Kennzeichen all derjenigen ausmachen soll, die Jesus ausgewählt hat, »damit sie zusammen mit ihm seien«, nämlich: »damit er sie aussende zum Verkündigen (κηρύσσειν *kēryssein*)«. Allerdings: Lange bevor Jesus diesen zweiten Schritt der Aussendung zur Verkündigung in die Tat umsetzt (Mk 6,7.12), hat der Gerasener – in der Chronologie des Markusevangeliums gelesen – wegen oder trotz seiner Abweisung ihn ohne Beauftragung bereits durchgeführt. Und dabei ist er auch noch ungehorsam, und zwar auf der ganzen Linie: Jesus trägt ihm auf, »in *sein* Haus und zu *den Seinen* zu gehen und ihnen zu berichten, was *der Herr* ihm getan hat« (Mk 5,19). Der Gerasener jedoch geht in die (ganze) Dekapolis und verkündigt (κηρύσσειν *kēryssein*), was *Jesus* ihm getan hat. Also: Der Gerasener gründet keine Lokalgemeinde, sondern wird Wanderprediger für ein ganzes Territorium. Damit ist er der Promotor einer Filiale von Galiläa in der Dekapolis. Ganz anders als die zur Verkündigung Beauftragten, die es im Erzähltext dann doch nicht tun (vgl. Mk 14,50) und außerdem penetrant unverständlich bleiben (vgl. Mk 6,52; 8,17), zeigt er auf Anhieb und ohne jegliche Belehrung theologischen Tiefblick: Für ihn ist »der Herr« niemand anderes als Jesus. Das entspricht 1:1 dem Plan Gottes, wie er im Prophetenwort von Mk 1,2 f. im Evangelium angekündigt wird. Dort sagt Gott zu (seinem Sohn) Jesus: »Siehe, ich sende meinen Boten vor *dir* her, der dir den Weg bereiten soll. Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet *dem Herrn* den Weg!« Von diesem programmatischen Anfang her gelesen, entpuppt sich der Gerasener geradezu als ein zweiter Johannes der Täufer, als

ein Bote, der dem Herrn den Weg bereitet – diesmal in der Dekapolis. Mehr kann man nicht erwarten! Anders gesagt: Die Verkündigungstätigkeit des Geraseners, der eigentlich keine Verkündigungslizenz hat, wird über das Prophetenwort in Mk 1,2 f. von Gott selbst legitimiert (anders Feneberg 2000, 144).

Den Einzelzügen der Erzählung kommt man am besten über eine Personenanalyse auf die Spur. Nach der szenischen Einleitung (V. 1) wird zunächst eine Interaktion zwischen Jesus und dem Gerasener erzählt (V. 2-13), in deren Zentrum ein Dialog steht (V. 7-12), der durch die referierte Erlaubnis in V. 13a inhaltlich abgeschlossen wird. Die Gesprächsteile erinnern stark an den Dialog im ersten Exorzismus des Markusevangeliums (Mk 1,23-26). Auch dort ist es ein »Mensch im unreinen Geist«, der die gleiche Abwehrformel als Dialogeröffnung »krächzt« (Mk 1,24: »Was haben wir mit dir zu tun?«/Mk 5,7: »Was habe ich mit dir zu tun?«) und Jesus mit einem ungewöhnlichen christologischen Titel anspricht (Mk 1,24: »Der Heilige Gottes«/Mk 5,7: »Sohn des höchsten Gottes«). Dient in Mk 1 die Exorzismuserzählung dazu, die Vollmacht der Lehre Jesu (Rahmenthema in V. 22.27) zu illustrieren, so wird in Mk 5 gezeigt, welche Auswirkung Jesu Rede auf den »Menschen im unreinen Geist« hat und wie andere darauf reagieren; genauer: wie davon *erzählt* wird und wie Menschen wiederum *darauf* reagieren (V. 14-20).

Zum Einzelnen: Dem Dialog vorgeschaltet ist eine Rückblende (V. 3-5), der die Wiederaufnahme des Erzählgeschehens in V. 6 folgt. Die Auswirkung des Dialogs wird in V. 13 erzählt. Der Dialog selbst bringt ans Licht, was es mit dem »Menschen im unreinen Geist« auf sich hat: Man sieht und hört *einen* – und doch sind es viele (V. 9f.). Der unreine Geist, in (!) dem der Mensch steckt (Burdon 2004, 162), ist eine ganze Legion! In der Rückblende von V. 3-5 wird also erzählt, was diese Legion mit dem Menschen anstellt: Sie macht ihn ungeheuer stark, so dass niemand ihn überwältigen kann (V. 3f.); aber sie verursacht auch Autoaggression: Er macht sich kaputt (V. 5). Dass diese Autoaggression von der Geister-Legion hervorgerufen wird, in der der Mensch steckt, zeigt sich im folgenden Geschehen: Kaum hat die Geister-Legion auf Jesu Erlaubnis hin ihren sichtbaren Träger gewechselt, sitzt der Mensch plötzlich ganz besonnen da (V. 15), während die Autoaggression auf die Schweine übertragen wird: Sie stürzen sich in den Tod (V. 13). Der Dialog im Zentrum offenbart also nicht nur, was los ist, sondern er befreit zugleich den Menschen von seinem dämonisch-beherrschenden Ambiente.

Die Städter, die in V. 14-17 die Interaktionspartner Jesu bilden, kommen verdeckt bereits im Rückblick V. 3-5 vor: Vergeblich wurde von ihrer Seite aus versucht, die Macht der Legion des »Menschen im unreinen Geist« zu bändigen. Als sie, herbeigerufen von den Schweinehirten (V. 14), den gleichen Menschen in völlig neuer Formation sehen: sitzend, bekleidet und besonnen, ohne Ketten, aber gebändigt, ergreift sie eine unspezifische göttliche Ahnung – wie in der vorausgehenden Perikope die Jünger im Boot (Mk 4,41): Sie fürchteten sich (V. 15). Als sie jedoch die *Erzählung* der Schweinehirten hören, *bitten* sie (παράκαλέω *parakaleō*) Jesus, das Land zu verlassen (V. 16f.).

Spiegelbildlich dazu verhält sich die Schlusszene mit Jesus und dem Gerasener (V. 18-20). Sie beginnt mit einer *Bitte* (V. 18: παράκαλέω *parakaleō*) – sie wird dem Gerasener abgeschlagen – und endet mit einer *Erzählung*: der Verkündigung des Geraseners in der Dekapolis. In diesem Fall kommen die Hörer zum Staunen. Sie wundern sich (θαυμάζω *thaumazō*) über dessen Wundergeschichte (V. 20).

Alles kommt also aufs Erzählen an! Obwohl die Reaktionen auf das Erzählte in den

beiden Schlusszenen V. 14-17.18-20 konträr ausfallen, sind die Konditionen strukturell völlig gleich: Die Erzähler sind Augenzeugen, die Adressaten stammen aus der gleichen Gegend (die Hörer der Schweinehirten wohl aus der Stadt Gerasa, die Hörer des Geraseners wohl aus anderen Städten der Dekapolis) und sehen den vom Geschehenen Betroffenen jeweils mit eigenen Augen. Und doch reagieren sie konträr. An den Städtern jedenfalls wird gezeigt, dass die unbestimmte religiöse Ahnung erst durch die Erzählung der Schweinehirten zu einer definitiven Stellungnahme zu Jesus führt. Alles kommt aufs Erzählen an! Jesus hat zwar die Dämonen im Griff, nicht aber das, was über ihn erzählt wird – weder bei den Schweinehirten, noch beim Gerasener: Obwohl er eine klare Vorgabe bekommt, hält er sich – zum Glück! – nicht daran.

Im Unterschied zum ersten Exorzismus in Mk 1 liegt der Schwerpunkt dieser zweiten Exorzismuserzählung auf der Skizzierung einer konträren Wirkungsgeschichte. In ein darauf bezogenes Aktantenschema gebracht ergibt sich: *Augenzeugen* (Schweinehirten/Gerasener) erzählen am Geschehen nicht beteiligten *Adressaten* (Städter/Dekapolis) vom gleichen Ereignis (Heilung eines Besessenen). In einem Fall kommt es zur Ablehnung und Ausweisung Jesu, im anderen Fall zum Staunen. Diese im Erzähltext vorliegende Aktantenstruktur spiegelt die Adressatensituation des Evangeliums: Auch sie hören »nur« *Erzählungen* über Jesus, und das nicht einmal von Augenzeugen, sondern von Erzählern, die Erzähltes weitergeben. Und vermutlich hören sie auch unterschiedlich ausgerichtete Erzählungen. Wie sollen sie darauf reagieren? Wie können sie unterscheiden? Welcher Deutung sollen sie Glauben schenken? Aber vielleicht ist es gar nicht so schwer, sofern man der Analyse des Markusevangeliums folgt. Denn dann hat jede Deutung andere Konsequenzen. Man muss diese Konsequenzen im Blick haben, wenn man sich entscheiden will.

Die Erzählung des Geraseners, nennen wir sie *fama positiva*, fokussiert auf Jesus und den Effekt seiner Handlung für den Gerasener (V. 20). Die Erzählung der Schweinehirten, nennen wir sie *fama negativa*, rechnet auf: was dem Besessenen geschieht – und die Sache mit den Schweinen (V. 16). In dieser Kombination geht es nicht nur um den Verlust der *Schweineherde*, sondern um die *Geister-Legion*, deren Macht man zwar nicht bändigen kann, mit der sich aber sozusagen in »geordneten Verhältnissen« ganz gut leben lässt: hier die Stadt, dort die Geister-Legion, draußen vor der Stadt, wo die Grabmäler sind. Nur das Krächzen des »Menschen im unreinen Geist« erinnert an die Geister-Legion vor der Stadt. Durch das Eingreifen Jesu hat sie sich selbst liquidiert. Der ehemals Besessene könnte in der Stadt Aufnahme finden. Die Verhältnisse müssten neu geordnet werden. Das wollen die Städter nicht. Besser: Die Schweinehirten beeinflussen durch ihre Erzählung die Städter, dass sie lieber Jesus ausweisen, als dass sie die Machtverhältnisse neu ordnen.

Dass die Sache mit der Geister-Legion und den damit implizierten Machtverhältnissen auf sehr reale Hintergründe anspielt, kann auch der unbedarfte moderne Leser des Markusevangeliums erkennen, ohne dass er historische Wissensbestände nachschlagen muss. Er muss nur im Evangelium weiterlesen: Denn von einer Huldigung/Proskynese (V. 6) ist im Markusevangelium nur noch ein einziges weiteres Mal die Rede: als Spottgeste der römischen Soldaten gegenüber dem zum Tod verurteilten Jesus (Mk 15,19). Die zeitgeschichtliche Analyse wird diese Spur erhärten.

## Sozial- und realgeschichtlicher Kontext

»Legion« – der Name sagt alles. Im 1. Jh. n. Chr. gibt es im Mittelmeerraum wohl niemanden, der dabei nicht an die römische Truppeneinheit denkt, deren Größe für die Kaiserzeit mit etwa 5000 Mann angegeben wird (10 Kohorten zu je 480 Mann, die sich jeweils aus 6 Zenturien zu jeweils 80 Mann zusammensetzen: Gilliver 2003, 25). Legionen sind die Eroberungsmaschinen der römischen Herrschaft. Sind die Länder erst einmal unterworfen und unter Steuerpflicht gebracht, dann garantieren sie die so genannte *pax Romana*. Anders gesagt: Sie stehen als Drohkulisse überall einsatzbereit, wo es brennt (im 1. Jh. n. Chr. z. B. an der Parthergrenze in der Euphratregion Nordsyriens) und sorgen im Notfall für Ruhe und Ordnung. Die Bevölkerung muss für die Versorgung aufkommen und Transportmittel zur Verfügung stellen. Die Legionen leben vom Land und seinen Erträgen. Insofern reagiert unser Legion-Dämon völlig gattungsgemäß, wenn er Jesus darum bittet, nicht *außer Landes* verlegt zu werden. Einen »normalen« Dämon kümmert das Land nicht, er braucht ein biologisches Wirtstier, das unsere Dämonen-Truppe dann auch sofort erspät: die Schweineherde. Und es gehört zu den besonders amüsanten Erzählzügen unseres Textes, dass im Zusammenhang mit diesem »Umzug« Vokabeln ausgewählt werden, deren Obertöne militärische Operationen imaginieren lassen (in der Übersetzung kursiviert). Dabei erscheint Jesus in der Rolle des Oberbefehlshabers (er gibt eine Order – ἐπιτρέπειν *epitrepein* bzw. ihm obliegt es, eine Legion zu verlegen – ἀποστέλλειν *apostellein*) und der Legion-Dämon als Truppe, die im Gleichschritt Richtung Abhang stürmt (ὄρουσιν *horman*). Dabei lassen sich entsprechende Belege insbesondere auch in Spättexten des Alten Testaments (2/4Makk) sowie bei Philo und Josephus finden (Derrett 1979, 5). Dass es ausgerechnet Borstentiere sind, auf die es der Legion-Dämon abgesehen hat, macht vermutlich einen besonderen Clou der Erzählung aus: Denn der Eber war eines der Wappentiere der *legio X Fretensis*, die spätestens 14 n. Chr. nach Syrien verlegt wurde, unter dem Oberbefehl des späteren Kaisers Vespasian an der Niederschlagung des Jüdischen Aufstands beteiligt war, unter seinem Sohn Titus Jerusalem belagert und nach dessen Fall dort als Ordnungsgarant ihr Hauptquartier bezogen hat (Dabrowa 1993, 11-21). Der Legion-Dämon verkörpert sozusagen in den neuen Wirtstieren sein eigenes Identifikationsmerkmal. Denn Feldzeichen haben nicht nur taktische Funktionen als Orientierungshilfen während des Kampfes, sondern auch hohen symbolischen Stellenwert und Repräsentationscharakter. So hat Augustus die Rückgabe der an die Parther verlorenen Feldzeichen 22 v. Chr. propagandistisch als Startsignal für das Goldene Zeitalter stilisiert. Nachdem die Symbole der Feldzeichen nicht nur auf Inschriften und Münzen, sondern auch auf dem Baumaterial einer Legion erscheinen, nämlich als Stempel auf den Ziegelsteinen, fungieren sie gleichzeitig als optischer Platzhalter für die Truppenpräsenz in einer bestimmten Region. Aus der Legionsziegelei in der Nähe Jerusalems sind entsprechend viele Artefakte erhalten (Barag 1967). Außer dem obligatorischen Eber und gelegentlich einem Stier hatte die *legio X Fretensis* noch weitere Symbole, deren ausgesprochen maritimer Charakter auffällt: Neptun, Kriegsschiff, Delfin. Unter den Fundorten sind Neapolis, Gadara und Samaria-Sebaste, also der weitere Einzugsbereich Palästinas, interessant (Klinghardt 2007, 35-41). Diese ausgesprochen maritime Symbolik hängt mit der ruhmreichen Geschichte der Legion zusammen: Aufgrund ihres erfolgreichen Einsatzes bei den für den späteren Kaiser Augustus entscheidenden Seegefechten 36 v. Chr. im *Fretum Siculum*, der Meerenge zwischen Italien und

Sizilien, erhielt sie ihren Namen. Noch 100 Jahre später präsentieren sich die Nachfolger-Legionäre mit dieser offensichtlich identitätsstiftenden Symbolik: als siegreiche Eber zu Wasser und zu Land. Mk 5,1-20 erzählt von der geordneten Selbstvernichtung dieser Fretensis-Dämonen-Legion in ihrem ureigensten Element: der See. Sollte man bei »Herde« (ἀγέλη *agelē*, V. 13) als Oberton »Truppe von Rekruten« (Derrett 1979, 5) mithören, dann ergibt sich auch noch ein ironischer Unterton: Die sich als »alte Hasen« dünken, sind blutige Anfänger!

Was hat die *legio X Fretensis* mit Gerasa und der Dekapolis zu tun? Im 1. Jh. relativ wenig. Aber auch das hat seinen guten Grund: Der Begriff und die Vorstellung einer »Dekapolis« als eines Zehn-Städte-Verbundes stammt aus dem späten 1. Jh. n. Chr. Das Markusevangelium gehört zu einem der frühesten Belege. Der römische Enzyklopädist Plinius (23/24-79 n. Chr.) zählt folgende Städte auf: Damaskus, Philadelphia, Raphana, Skythopolis, Gadara, Hippos, Dion, Pella, Gelasa [= Gerasa] und Kanatha (Plin. nat. 5,74). Die Auflistungen variieren jedoch, und die Städte können zu unterschiedlichen Zeiten jeweils anderen angrenzenden römischen Provinzen zugeschlagen werden, ohne den Status einer »Dekapolisstadt« zu verlieren. Zu Recht umstritten ist deshalb die Behauptung einer administrativen Sondereinheit der Provinz *Syria* unter einem ritterlichen Statthalter ab 90 n. Chr. (mit Bezug auf IGRR I 824: Isaac 1998, 313-321; Lichtenberger 2007, 238; skeptisch: Gebhardt 2002, 29). Klar dagegen ist die politische Stoßrichtung, die bei der Bezeichnung »Dekapolis« mitschwingt (Wenning 1994): Diejenigen Städte im Ostjordanland, die Pompeius 63 v. Chr. aus hasmonäischer Oberherrschaft »befreit«, d. h. der von ihm neu gegründeten Provinz *Syria* unterstellt hat, wehren sich im 1. Jh. erneut gegen jüdische Herrschaftsgelüste; diesmal gegen die erstarkende Macht der Herodianer. Durch Münzprägungen, auf denen sie die Zeitrechnung mit der »Befreiung« durch Pompeius beginnen lassen, erklären sie bewusst ihre Zugehörigkeit zur Provinz Syrien, unterstellen sich also dem römischen Kaiser – und demonstrieren damit gegenüber den Herodianern ihre »Autonomie«. Sie verlagern die internen Machträngeleien auf eine höhere Ebene: transformiert als Konkurrenzkampf um die Gunst Roms (Ebner 2010, 409-417). Als der von den jüdischen Landesherren unter der Decke gehaltene interne Widerstand gegen Rom innerhalb ihrer eigenen Territorien als Aufstand offen ausbricht, wird das für die Städte des Ostjordanlandes erneut zum Impuls, eindeutig Flagge zu zeigen.

Dabei spielen verschiedene Faktoren zusammen: Die Städte des Ostjordanlandes (wie die Städte der Küstenebene) sind aufgrund ihrer wechselhaften Geschichte multiethnisch geprägt. Neben den griechisch sprechenden Syrern leben Juden und Nabatäer bzw. Araber, deren Bevölkerungsanteile z. T. sehr hoch sind. In Zeiten des Aufstandes flammen alte Rivalitäten zwischen Juden und Syrern neu auf und können gleichzeitig als bewusste Parteinahme für Rom plakatiert werden. Dabei gibt es unterschiedliche Konstellationen: Übergriffe der griechischen Bevölkerung auf die jüdische und umgekehrt (Flav. Jos. Bell. 2,457-465.477-479). Aber es gibt auch Juden, die zur griechischen Stadtbevölkerung halten und dann gegen die von außen eindringenden Juden kämpfen. Oder Griechen, die denjenigen Juden, die wegen der prekären Sicherheitssituation die Stadt verlassen wollen, freies Geleit geben bis zu den »Landesgrenzen« (zu jeder Stadt gehört agrarisches Umfeld mit kleineren Dörfern und Höfen; vgl. Mk 5,14). Letzteres ist in Gerasa geschehen (Bell. 2,480). Ersteres in Skythopolis: An der Darstellung des Josephus ist aufschlussreich, dass die Städter trotz des Loyalitätsbekenntnisses der Juden

auf Nummer sicher gehen: »Man wies sie an, sie möchten doch, sofern sie ihre Einmütigkeit bekräftigen und ihre Treue gegenüber den Fremdstämmigen (ἄλλοεθνεῖς *alloethneis*) beweisen wollten, mit ihren Familien in den Hain [außerhalb der Stadt] übersiedeln«. Als die heidentreuen Juden jedoch dort von den Städtern, die auch dem Frieden außerhalb der Stadt nicht trauen, nachts umstellt und angegriffen werden, rät der Anführer der Juden zum Selbstmord, tötet seine Familie und sich selbst (Bell. 2,466-476).

Wenn im 1. Jh. n. Chr. von »Dekapolis« die Rede ist, dann wird damit einerseits die bewusste Abgrenzung ostjordanischer Städte von herodianisch-jüdischer Oberhoheit zum Ausdruck gebracht und andererseits die klare Loyalitätsbezeugung Rom gegenüber. Ein direktes römisches Engagement in Gerasa lässt sich erst ab 80 n. Chr. nachweisen, eine Truppenpräsenz bleibt auch danach fraglich. Klinghardt (Klinghardt 2007, 37) rechnet mit einer Vexillation (1000 bis 2000 Mann) der *legio X Fretensis* und könnte damit die Zahlenangabe von »ungefähr 2000« in Mk 5,13 einholen. Lau (Lau 2007) denkt an eine Anspielung auf einen überraschenden militärischen Erfolg am Anfang des Jüdischen Aufstandes; dabei wurden »etwa 2000« Römer niedergemacht, darunter auch Leute aus der *legio X Fretensis* (Flav. Jos. Bell. 2,499-506); Garroway (Garroway 2009, 62) zweifelt daran, ob normale Zeitgenossen über die präzisen Kopffzahlen römischer Militäreinheiten wirklich Bescheid wussten. Aber das ist für unseren Zusammenhang auch sekundär. In Mk 5 ist ja nicht von der *legio X Fretensis* an sich die Rede, sondern von deren *dämonischer* Besatzung. Und die findet in den Köpfen der Menschen statt. Nach antiker Auffassung »besetzen« Dämonen das Schaltzentrum ihres Wirtstiers und übernehmen fortan dessen Steuerung (Ebner 2007, 104-107). Deshalb ist von einem »Menschen in einem unreinen Geist« die Rede. Und deshalb spricht der Dämon auch lateinisch. Ethnologische Studien belegen, dass Besessene die Sprache der Unterdrückermacht sprechen (Theißen 1992b, 70f.). Konkret: Pompeius hat die Städte des Ostjordanlandes von der jüdischen Oberherrschaft befreit. In Mk 5 befreit Jesus einen von der römischen Besatzung »besetzten« Menschen und wird anschließend von Städtern der Dekapolis »hinausgeworfen« – weil auch sie, ohne sich dessen bewusst zu sein, von der römischen Besatzung gesteuert werden?

### Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Die Schilderung des »Menschen im unreinen Geist« in Mk 5,3-5 erinnert auffällig an Jes 65,1-7: In Gärten Schlachtopfer darbringen, in Grabstätten schlafen, das Fleisch von Schweinen essen, auf den Bergen Räucherwerk darbringen und auf den Hügeln Schmähungen gegen Gott ausstoßen, das alles sind hier typische Kennzeichen für Juden, die ihrem Gott den Rücken kehren. Heidnische Opferpraktiken werden übernommen und unreine Orte nicht gemieden. Dass Jes 65,1-7 als literarischer Text eingespielt und assoziiert werden soll, darauf deutet eine terminologische Unebenheit in Mk 5: Für »Grab« steht in V. 2 *μνημεῖον* (*mnēmeion*), in V. 3.5 dagegen *μνήμα* (*mnēma*). Von der Wortbedeutung her sind beide Termini gleich. In Jes 65,4 jedoch liest man: ἐν τοῖς μνήμασιν (*en tois mnēmasin* – in den Gräbern) – genau wie in Mk 5,3.5, also innerhalb der Rückblende. Außerdem ergänzt die LXX-Fassung von Jes 65,3 beim Thema Opferdarbringung die Adressaten: τοῖς δαιμονίοις ἃ οὐκ ἔστιν (*tois daimoniois ha ouk estin* – den Dämonischen, die nicht existieren). Damit werden die Fremdgötter in die Kategorie der Dämonen gestellt, wie es für die LXX typisch ist.

bereits besiegt. Er ist gestürzt (vgl. Lk 10,18 und dazu nur: Theobald 2005). Zeitversetzt wird sich diese Niederlage *auf Erden* wiederholen – und zwar im Sturz der »kleinen Dämonen«, die man sich seit makkabäischer Zeit wie die militärischen Heere der Fremdherrschaft ebenfalls in Schlachtreihen gegliedert vorstellt (Maier 1976, 631). Sie haben ihren Rückhalt und ihre Führung im Himmel verloren. Die himmlische »Bindung« des Satans als *Voraussetzung* für die irdische »Ausraubung seiner Gefäße« wird in Mk 3,27 definitiv auf den Punkt gebracht: »Niemand kann in das Haus des Starken hineingehen und seine Gefäße plündern, wenn er (1) nicht zuerst den Starken gebunden hat; (2) und dann wird er auch sein Haus ausplündern.« Die »Bindung« wird in der »Versuchungsparikope« Mk 1,12f. als Sieg *Jesu* über den Satan dargestellt (Ebner 2007, 86-92). Der zweite Akt des Anbruchs der Gottesherrschaft wird in Mk 5,2-13 narrativ entfaltet. Das »Ausrauben« wird als Selbstvernichtung dargestellt, die der »Sieger« Jesus lediglich noch erlauben muss: Die in ihrem Wappentier personifizierte Legion der römischen Besatzungsgeister stürmt geordnet – aber führungslos – in den Abgrund.

## Verstehensangebote und Deutungshorizonte

Drei Perspektiven sollen angedeutet werden: Die *sozialgeschichtliche Auslegung* von Mk 5,1-20 im Kontext von »Dekapolis-Erfahrungen« während des Römisch-Jüdischen Krieges propagiert eine Handlungsalternative zur zwanghaften Demonstration der Rom-Loyalität, die in der schwierigen multiethnischen Gemengelage der Dekapolis (und vermutlich auch der markinischen Gemeinde irgendwo im Römischen Reich) um der eigenen Sicherheit und des Friedens willen zu Absonderungen (Juden hier, Griechen dort) und Abschiebungsmanövern (vgl. V. 17) führen kann. Worüber sich die Menschen »wundern«, wenn ihnen der Gerasener alles erzählt, was Jesus ihm getan hat, ist dann schlicht und einfach: dass Jesus als Sohn des höchsten Gottes von diesem Besatzungsmachtdruck befreien kann. Besser: Die Besatzungsgeister selbst bezeugen in der Erzählung, dass bereits ein anderer das Sagen hat. Insofern hinken die Städter mit der Ausweisung Jesu, mit der sie Romtreue zeigen wollen, der Entwicklung hinterher. Die neue Königsherrschaft fasst bereits Fuß (V. 20) – durch eine »peaceful infiltration« (Garroway 2009; Dormandy 2000, 336; Lau 2007, 362-364). Wer im Markusevangelium weiterliest, stößt spätestens im Wegteil (Mk 8,27-10,52) auf die entscheidende konstruktive Gestaltungsalternative zur demonstrativen Romtreue: nämlich an den Strukturen einer Gegengesellschaft mitzubauen, wie sie in Mk 10,42-44 auf den Punkt gebracht werden. Im Horizont dieser Auslegung wird in Mk 5,1-20 die präsentische Eschatologie Jesu als Gemeindeftheologie weitergeschrieben – und zwar eingezeichnet in konkrete gesellschaftspolitische Konflikte. Allzu leicht ausgesprochene und deshalb farblos gewordene Theologumena wie »Christus als Universalherrscher«, »Heilerfahrung« oder eben auch »präsentische Eschatologie« werden in die (historisch verankerte) Alltagsrealität zurückgeholt – und damit auch übertragbar für andere Zeiten.

Die Deutung von Mk 5,1-20 als *Missionslegende* im Sinn des Beginns der christlichen Mission auf heidnischem Boden (Pesch 1972; Annen 1976) muss korrigiert – und neu fortgeschrieben werden: Auf der Folie von Jes 65,1-7 ist die Identifikationsfigur von Mk 5,1-20 ein assimilierter Jude, der in die Wirren der Mühlen zwischen Loyalität zu der Stadt, in der er lebt, und der Loyalität zu den eigenen Glaubensbrüdern gerät und aus

dieser Zwangslage befreit wird, indem die Vision eines Zusammenlebens unter neuen Rahmenbedingungen in Aussicht gestellt wird. Die entscheidende Frage, die durch den narrativen Aufbau der Erzählung ins Zentrum rückt, ist deshalb: Für welche Seite lässt du dich als Medium gebrauchen? Verkündest du die Gesellschaftsvision Jesu und lässt dich davon anstecken (Gerasener)? Oder bleibst du ein Sprachrohr der jeweils herrschenden Großmacht samt der von ihr vorgeschriebenen Gesellschaftsordnung, deren Hauptkriterium für Anerkennung und Größe – so jedenfalls für das *Imperium Romanum* – Loyalität und Treue zum System sind? Dann gehörst du zu den Schweinehirten!

Die *tiefenpsychologische Deutung*, wie sie Eugen Drewermann vorgeschlagen hat (Drewermann 2000, 360-365), hat inzwischen Schulbuchcharakter und bleibt attraktiv: der Gerasener als Paradigma einer gespaltenen Persönlichkeit, die unter innerer Zerrissenheit leidet und schizoid-paranoide Vorstellungen zeigt: Ich – das sind viele (vgl. Mk 5,9). Oder im Originalton: »Mein Ich – das ist ein Haufen von Komplexen (die Mutterbindung, die sexuelle Gehemmtheit, die oralen Schuldgefühle, die Riesenerwartungen und Ohnmachtsgefühle, der Vaterhaß und die kleinkindliche Sehnsucht nach Geborgenheit etc.), die alle irgendwie zusammenhängen und eine unheimliche Einheit bilden« (Drewermann 1990, 265). Die im wahrsten Sinne des Wortes therapeutische Hilfe Jesu besteht darin, diesen zerrissenen Menschen zum Eingeständnis seiner unverarbeiteten »Vielheit« zu bringen, ihn dann »die ganze ›Schweineerei‹ eines so zerstörerisch verinnerlichten Unlebens« sich entladen und austoben zu lassen – und zwar ohne die Aufsicht der Schweinehirten, die Drewermann als »die Kontrolle des Überichs« (Drewermann 1990, 269) interpretiert. Die rhetorisch eindrucksvoll ins Wort gesetzte Rede von der Persönlichkeitsspaltung hat tatsächlich Anhalt an unausgeglichene grammatikalische Strukturen (V. 10: »... er bat ihn, dass er sie nicht verlege ...«) und Termini (V. 9: »Ich habe als Namen ›Legion‹«) im Erzähltext. Allerdings ist in der Perspektive einer historisch verorteten Psychologie nicht die Zerrissenheit bzw. die Spaltung der Persönlichkeit entscheidend, sondern ihr mentales »Total-Besetztsein«. Bei der exorzistischen Therapie geht es nicht eigentlich um das Ausleben von verdrängten Schattenseiten, ohne dass der Schweinehirt als »Überich« eingreifen kann, sondern die »Besatzung« wird regelrecht »abgespalten« und vernichtet (vgl. Mk 5,10-13). Psychotherapeutische Behandlung dagegen zielt gewöhnlich auf die Integrierung abgespaltener Persönlichkeitsteile ab (Merklein 1992, 1034). Die Therapie, die das Markusevangelium vorschlägt, besteht darin, in einen neu strukturierten Lebensraum einzutreten und ihn mitzugestalten. Bei aller Sympathie für die Aspekte, die Drewermanns psychologische Deutung benennen kann, bleibt am Ende doch die Frage stehen, ob der Erzähltext nicht stark zur Veranschaulichung psychotherapeutischer Praxis herhalten muss.

## Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

Jeweils unterschiedlich konturiert aufgenommen wird die Gerasener-Erzählung in Mt 8,28-34 und Lk 8,26-39 (vgl. dazu Vorholt zu Mt 8,28-34 in diesem Band). Innerhalb des Stakkato-Wunderkompendiums in EpAp 5, das 14 »Wunderfälle« in unterschiedlich geraffter Form aneinanderreihet, kommt der Gerasenerstoff im Mittelfeld des Interesses zu stehen: zwischen den Referaten derjenigen Wundererzählungen, in denen die Apostel,

die fiktiven Autoren der Schrift, ihre eigene Rolle beleuchten können (z. B. blutflüssige Frau) und den eingliedrigen Typenaufzählungen (»die Tauben macht er hören«).

### EpAp 5

Und der Dämon Legion, den ein Mann hatte, begegnete Jesus, schrie und sagte: »Bevor der Tag unseres Verderbens herangekommen ist, bist du gekommen, um uns zu vertreiben.« Und der Herr Jesus schalt ihn und sprach zu ihm: »Gehe aus diesem Manne heraus, ohne ihm irgend etwas zuzufügen!« Und er ging in die Säue hinein und versenkte sie im Meer, und sie erstickten (Übersetzung nach Müller 2012, 1067).

Allerdings interessiert nicht der Gerasener, sondern nur der Dämon *namens* Legion. Auf Jesu Auseinandersetzung mit ihm ist das Erzählreferat fokussiert. Der *Mensch* Jesus und der *Dämon* Legion stehen sich gegenüber. Das macht auch den Mehrwert gegenüber den unmittelbar zuvor genannten Heilungen von Besessenen aus. In antidoketischer Abwehr soll damit gezeigt werden, dass Jesus eben weder ein »Geist« noch ein »Dämon« ist, wie die Jünger in EpAp 11 zunächst befürchten (Hills 2008, 57). Das Referat konzentriert sich auf die typischen exorzistischen Kampfmotive, wobei Formulierungen v. a. aus Mk 1,24f. und den synoptischen Parallelen einfließen: Jesus ist gekommen (vgl. Mk 1,24), um die Dämonen noch *vor* dem dafür festgesetzten Tag zu vertreiben (vgl. Mk 1,24; Mt 8,29). Sein Hauptaugenmerk liegt darauf, dass der Dämon dem Mann (!), über den keine weiteren Angaben gemacht werden, keinen Schaden zufügt (vgl. Lk 4,35). Entsprechend fährt der Dämon in die Säue, die er sich als Wirtstiere *selbst* wählt, um *an ihnen* seine Wut auszulassen: Er versenkt sie im Meer. Sowohl die Szene mit den Städtern als auch die Missionstätigkeit des Geraseners, also der gesamte zweite Teil des synoptischen Stoffes, wird ausgeblendet. Gemäß EpAp 30 steht die Verkündigungstätigkeit unter dem strikten Copyright der elf Apostel (vgl. EpAp 2), so dass schon Paulus nur als gelehriger Apostelschüler erträglich wird (vgl. EpAp 31-33).

MARTIN EBNER

### Literatur zum Weiterlesen

- C. Burdon, »To the Other Side«. Construction of Evil and Fear of Liberation in Mark 5.1-20, JSNT 27 (2004), 149-167.
- J. D. M. Derrett, Contributions to the Study of the Gerasene Demoniac, JSNT 3 (1979), 2-17.
- R. R. Dormandy, The Expulsion of Legion. A Political Reading of Mark 5:1-20, ET 111 (2000), 335-337.
- J. Garroway, The Invasion of a Mustard Seed. A Reading of Mark 5.1-20, JSNT 32 (2009), 57-75.
- R. Glöckner, Gott rettet von den »Pforten der Unterwelt« – Jesus heilt den Besessenen von Gerasa (Mk 5,1-20), in: ders., Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wunder-taten Gottes in den Psalmen, Mainz 1983, 80-104.
- M. Johnson, Mark 5:1-20. The Other Side, IBSt 20 (1998), 50-74.
- M. Klinghardt, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1-20, ZNW 98 (2007), 28-48.
- M. Lau, Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe »ungefähr Zweitausend« (Mk 5,13), Bib. 88 (2007), 351-364.

- H. Merklein, 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 et al. (Hg.), *The Four Gospels 1992*, FS F. Neiryck, BEThL 100, Leuven 1992, 1017-1037.
- R. Wenning, Die Dekapolis und die Nabatäer, *ZDPV* 110 (1994), 1-35.
- A. T. Wright, Evil Spirits in Second Temple Judaism. The Watcher Tradition as a Background to the Demonic Pericopes in the Gospels, *Henoch* 28 (2006), 141-159.
- R. Zimmermann, Auslegungskunst. Sehepunkte zur Wundererzählung vom Besessenen aus Gerasa (Mk 5,1-20), *BN* 152 (2012), 87-115.