

Christian Strecker

Jesus und die Besessenen

Zum Umgang mit Alterität im Neuen Testament
am Beispiel der Exorzismen Jesu

Sonderdruck aus:

Wolfgang Stegemann / Bruce J. Malina / Gerd Theißen (Hrsg.)

Jesus in neuen Kontexten

Verlag W. Kohlhammer
Stuttgart 2002
S. 53–63

Christian Strecker

Jesus und die Besessenen

Zum Umgang mit Alterität im Neuen Testament
am Beispiel der Exorzismen Jesu

Unter dem Titel *De Exorcismus et supplicationibus quibusdam* wurde Ende Januar 1999 in Rom die lateinische Neufassung des nahezu 400 Jahre alten *Rituale Romanum*, der offiziellen römisch-katholischen Agende für den Großen Exorzismus, der Allgemeinheit vorgestellt. Kurz vor der Jahrtausendwende untermauert die katholische Kirche damit in der ihr eigenen Unbeirrbarkeit die Legitimität und Relevanz kirchlicher Exorzismen. Doch anders als etwa im afrikanischen oder asiatischen Kulturraum spielt das Phänomen der Besessenheit in der westlichen Hemisphäre weder in der alltäglichen Lebenswelt noch in der öffentlichen Diskussion eine nennenswerte Rolle. Der letzte aufsehenerregende und dabei äußerst prekäre Fall liegt in Deutschland weit über 20 Jahre zurück.¹ Die Neubearbeitung des Exorzismusrituals stößt darum hierzulande nicht selten auf Unverständnis, nicht nur unter Protestanten. Ungeachtet dessen gilt es jedoch zu bedenken, dass der Exorzismus der katholischen Kirche mutmaßlich einen Diskurs weiterführt, der mit allerlei Brechungen auf den historischen Jesus selbst zurückgehen dürfte. Denn dass dieser exorziert hat, gilt weithin als unbestritten. Dann aber spiegelt sich in dem Befremden über die Neufassung des *Rituale* letztlich ein fundamentales Problem der historisch-kritischen Jesusforschung: das Problem der Zugänglichkeit und Verstehbarkeit uns fremder Erfahrungen und Denkstrukturen an der Wurzel unserer eigenen christlichen Tradition, ein Problem, das uns mit der Neuauflage des *Rituale Romanum* gleichsam nur aktualisiert vor Augen geführt wird.

Die folgenden Erwägungen wollen dieser Thematik genauer nachspüren. Nach einer kurzen Sichtung und historischen Würdigung des fraglichen ntl. Materials soll dazu ein Verstehensmodell eingebracht werden, das einer möglichst offenen Erschließung des Phänomens Besessenheit den Weg bahnt. Auf dieser Grundlage wird dann eine Neubewertung des exorzistischen Handelns Jesu erfolgen.

Zur neutestamentlichen Überlieferung der exorzistischen Praxis Jesu

Insgesamt finden sich in der ntl. Jesusüberlieferung sechs Erzählungen mit exorzistischem Inhalt. Das älteste Evangelium, das des Markus, berichtet uns von der Exorzierung eines Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum (Mk 1,21–28), eines in Grabstätten hausenden Geraseners (Mk 5,1–20),² der Tochter einer syrophönizischen Frau (Mk 7,24–30) und eines unter Anfällen leidenden Knaben (Mk 9,14–29). Die Logienquelle referiert des weiteren die Austreibung bei einem stummen Besessenen (Q 11,14), eine Geschichte, die Matthäus dann an anderer Stelle nochmals eigens aufnimmt (Mt 9,32f). Darüber hinaus kommt die exorzistische Praxis Jesu in der Wortüberlieferung etliche Male zum Zug, so in jener summarischen Notiz bei Lukas, aus der die Exorzierung mehrerer Jüngerinnen einschließlich der von sieben Dämonen besessenen Maria Magdalena hervorgeht (Lk 8,2), ferner in mehreren allge-

¹ Gemeint ist der tragische Tod der Anneliese Michel; s. dazu Goodman 1997, 172ff.

² Ob die Erzählung wirklich in Gerasa zu lokalisieren ist, sei hier dahingestellt; zur komplexen Problematik vgl. nur Meier 1994, 651f.

meinen Summarien (Mk 1,34.39; 3,11f; Lk 7,21) und der Mitteilung Jesu an Herodes (Lk 13,32), wo sie jeweils als bloßes Faktum angeführt wird, schließlich in der sog. Beelzebulkontroverse (Mk 3,22ff; Q 11,15–26), einer Komposition aus diversen Logien, die das Profil und die Bedeutung der Exorzismen Jesu erörtern.

Allein die breite Streuung des Materials, d.h. die Bezeugung der jesuanischen Exorzismuspraxis sowohl in unabhängigen Überlieferungsströmungen (Mk, Q, Sondergut) wie auch in der Wort- und Erzählüberlieferung, weist auf die Historizität der exorzistischen Praxis Jesu. Weitere wichtige Indizien untermauern die historische Wahrscheinlichkeit zusätzlich. So ist etwa der aus den Exorzismen Jesu abgeleitete Vorwurf, mit Beelzebul im Bund zu stehen (Mk 3,22; Q 11,15), infolge seines pejorativen Charakters schwerlich als spätere Gemeindebildung zu nehmen. Hinzu kommt die Form der überlieferten jesuanischen Austreibungspraxis, namentlich die Zurückhaltung gegenüber speziellen magischen Objekten (Amulette, Zauberpuppen, Pflanzen etc.), ausgedehnten Beschwörungen, Gebeten oder Handauflegungen – eine im Vergleich zu zeitgenössischen Exorzismen recht individuelle Eigentümlichkeit, die die historische Plausibilität weiter konsolidiert.³ Lediglich die tradierten Exorzismen des nur wenig später agierenden neupythagoreischen Philosophen und Wunderheilers Apollonius von Tyana weisen einen ähnlichen Charakter auf; allein, es ist nicht auszuschließen, dass die entsprechenden Berichte des Philostrat zu Anfang des 3.Jh.s unter Umständen durch die Evangelien beeinflusst sind. Endlich ist der Umstand von Gewicht, dass in zahlreichen antiken Quellen immer wieder Exorzisten auf den Plan treten, die ihr Werk „im Namen Jesu“ verrichten, angefangen von konkreten Berichten im Neuen Testament selbst (Mk 9,38; Mt 7,22; Act 19,13–17) bis hin zu Sprüchen und Beschwörungsformeln in den griechischen Zauberpapyri (vgl. PGM IV 1231ff und 3019ff). Der Nazarener hat als Exorzist offensichtlich auf breiter Ebene geschichtliche Wirkung gezeitigt.

Gibt es von daher alles in allem nur wenig Grund, an der Historizität der exorzistischen Aktivität Jesu ernsthaft zu zweifeln⁴ – wie auch immer man die konkreten Erzählungen in ihren Einzelzügen geschichtlich bewerten mag⁵ –, so drängt sich die Frage auf, wie dieser fremd anmutende Zug Jesu zu beurteilen und zu verstehen ist. Zur Klärung dieser Frage bedarf es zunächst einer Erhellung des Phänomens der Besessenheit.

Das Phänomen der Besessenheit: Performance

„Wenn die Ethnologen kommen, verlassen die Geister die Insel“ – dieses vielsagende haitianische Sprichwort findet sich in Hans Peter Duerrs Kultbuch „Traumzeit“, einer erfrischend offenen und unkonventionellen Auseinandersetzung mit exotischen Lebenswelten.⁶ In der Tat: Der wissenschaftlich-rationale Diskurs räumt in seinem Streben nach Objektivierung dem Fremden für gewöhnlich nur wenig Eigenrecht ein; das so genannte „Wilde“ oder „Primitive“ wird oft nur allzu schnell auf das Eigene reduziert und damit eliminiert. Darauf wies unlängst auch der Philosoph Bernhard Waldenfels in einer Publikation mit dem bezeichnenden Titel „Der Stachel des Fremden“ hin.⁷ Waldenfels macht drei fatale Reduktionsmechanismen aus, die den westlichen Diskurs über das Fremde bestimmen. Er spricht

³ Näheres dazu bei Twelftree 1993, 157–165; nicht ganz von der Hand zu weisen ist indes die Möglichkeit, dass konkrete Techniken Jesu bewusst unterdrückt wurden, da ihnen das Odium der Magie anhing; zu Exorzismen im zeitgenössischen Kontext vgl. detailliert Trunk 1994, 242–410.

⁴ Ebenso Annen 1976, 112ff; Meier 1994, 406; Twelftree 1993, 130ff; Theissen/Merz 1996, 269ff.

⁵ Vgl. dazu nur Meier 1994, 617ff.

⁶ Duerr 1985, 204.

⁷ Vgl. zum folgenden Waldenfels 1990, 57–71.

vom Egozentrismus, vom Logozentrismus und vom Ethnozentrismus der abendländischen Wissenschaftstradition. Gemeint ist damit die rigorose Vereinnahmung des Andersartigen auf der Basis unserer modernen Subjektkonstitution (Egozentrismus), unserer aufgeklärten Rationalität (Logozentrismus) und unserer vermeintlichen kulturellen Überlegenheit (Ethnozentrismus).

Alle drei Reduktionsmechanismen werfen ihre Schatten auch auf die Jesusforschung, speziell beim Thema Dämonie und Exorzismen. Der von Waldenfels monierte ego-, logo- und ethnozentrische Zugriff auf das Fremdartige spiegelt sich auf diesem Feld nach meinem Urteil zumal in der unter Exegeten und Exegetinnen verbreiteten Neigung zur Psychologisierung, funktionalen Rationalisierung und Pathologisierung der im Neuen Testament geschilderten Besessenheitsphänomene.

So gilt die moderne Vorstellung von einem in sich geschlossenen autonomen Selbst der Mehrheit der exegetischen *scientific community* offenkundig als ein derart unverrückbares Grundaxiom, dass sie bedenkenlos auch als unhinterfragbare Basis bei der Beurteilung antiker Vorstellungen und Praktiken vorausgesetzt wird. Dementsprechend wird Besessenheit als gänzlich subjektiver, innerseelischer Vorgang expliziert. Dies wiederum hat zur Folge, dass mit großer Selbstverständlichkeit durchweg jeweils aktuelle psychologische Theorien als Erklärungsmodelle zur Anwendung kommen.⁸ So erblickt man in den neutestamentlichen Berichten von Besessenen bis in die jüngste Zeit Fälle von Hysterie, Manie oder Epilepsie;⁹ neuerdings erfreut sich das Modell der dissoziativen Persönlichkeitsstörungen („dissociative disorders“), insbesondere das der multiplen Persönlichkeit („multiple personality disorder“) größerer Beliebtheit.¹⁰ Durch diese Einbettung der Besessenheit in den gegenwärtigen psychologischen Diskurs wird nun zwar das Phänomen Besessenheit unseren Denkmustern ein- bzw. untergeordnet und erhält ein uns jeweils vertrautes Etikett, gerade so wird Besessenheit aber auch von der indigenen, der ursprünglichen Erfahrung völlig abgekoppelt und ihrer spezifischen Eigenart beraubt, indem nämlich just ihr Proprium, die Interaktion bzw. Verschmelzung mit Geistern oder Dämonen, einer Rationalisierung anheimfällt, die dem fraglichen Phänomen den Stempel einer letztlich irrelevanten, überholten Vorstellung aufprägt. Die psychologischen Erklärungsmodelle sind infolgedessen, wie man mit Clifford Geertz sagen kann, „erfahrungsferne“ Modelle.¹¹ Genauer besehen sind sie dies in zweierlei Hinsicht.

Die psychologischen Erklärungsversuche sind zunächst insoweit erfahrungsfern, als sie im Kern von einer cartesianisch-solipsistischen Bestimmung von Innen und Außen ausgehen, die in dieser Form nicht unbedingt mit der Mentalität antiker Menschen konvergiert. In der antiken mediterranen Kultur werden Gefühle, individuelle Kompetenzen wie auch die persönliche Identität nicht von vornherein mit einem mehr oder weniger autonomen, fest umrissenen inneren Seelenkern assoziiert respektive dort ursächlich verortet.¹² So kann z.B. Platon die dichterische Kreativität, die wir spätestens seit der Romantik für gewöhnlich als Folge individueller Genialität verstehen, auf das Ergriffensein von Göttern zurückführen, also auf göttlichen Einfluss von außen bzw. auf Geistbesessenheit (vgl. Apologie 22c; Ion 533e; Phaidros 244–250).¹³ Vincent Crapanzano, ein ausgewiesener Kenner auf dem Gebiet

⁸ Näheres dazu bei Trunk 1994, 13ff; s. ferner Castillo 1994.

⁹ Vgl. nur Kollmann 1996, 206, der den Gerasener einen unter Manie leidenden „Geistesgestörten“ nennt. Nach Trunk 1994, 36 handelt Mk 9,14ff „ohne Zweifel“ von einem Epileptiker; zur Problematik dieser verbreiteten rückprojizierenden Epilepsie-Diagnostik vgl. Leven 1995; s. auch Meier 1994, 647; Pilch 2000, 19 sowie Wohlers 1999, 19ff.

¹⁰ Vgl. nur Weber 1999, 30; Davies 1995, 86ff und allgemein Goodman 1997, 43ff.

¹¹ Vgl. Geertz 1991, 291.

¹² Vgl. dazu auch die Ausführungen zum antiken Persönlichkeitskonzept bei Malina (1981) 1993, 67–87.

¹³ Näheres dazu bei Maurizio 1995, 77ff.

der Erforschung von Besessenheitsphänomenen, hat in diesem Zusammenhang auf eine problematische Perspektivenverschiebung aufmerksam gemacht, die den westlichen psychologischen Deutungsmustern von Besessenheit infolge ihrer unhinterfragten Konzentrierung auf das innere Selbst grundsätzlich immanent ist.¹⁴ Während nämlich die modernen okzidentalen Modelle bei Besessenheit im psychoanalytischen Sinn gemeinhin von einer „Projektion“ verdrängter innerer Gefühle oder Konflikte auf eine andere Person – oder hier ein Geistwesen als *alter ego* – ausgehen, impliziert Besessenheit ihrem Selbstverständnis nach im Grunde genau das Umgekehrte, nämlich eine Art „Introjektion“ (hier im wörtlichen, nicht im psychoanalytischen Sinn verstanden), d.h. die Einwohnung eines dem Individuum gegenüber äußerlichen Geistes in dessen Inneres (vgl. dazu Q 11,24–26). Besessenheit als ursächlich zentripetales Prozessgeschehen wird mithin in der psychologischen Ausdeutung in einen zentrifugalen Prozess umgemünzt, wobei das Andere, das Geistwesen, letztlich auf das Eigene des Selbst zurückgestutzt wird. Die indigene spirituelle Erfahrung von Besessenheit verflüchtigt sich so in einem erfahrungsfernen psychologischen Diskurs, der den „Stachel des Fremden“ gänzlich kappt.

Erfahrungsfern sind die psychologischen Erklärungsmodelle aber noch in einem zweiten Punkt, nämlich hinsichtlich ihrer impliziten Gleichsetzung von Besessenheit und Krankheit. Die pauschalen Erklärungen von Besessenheit z.B. als Hysterie oder als Ausformungen des Syndroms der multiplen Persönlichkeit haben unweigerlich eine Pathologisierung des Phänomens zur Folge. Was hier übersehen oder zumindest nicht ernst genug genommen wird, ist der Tatbestand, dass noch heute in zahlreichen Religionen und unter vielen Völkern klar zwischen Krankheit und Besessenheit differenziert wird.¹⁵ Davon zeugt auch das Neue Testament. Zumindest die Summarien des Markusevangeliums indizieren eine solche Unterscheidung. So heißt es etwa in Mk 1,34: „Und er (Jesus) heilte viele an mancherlei Krankheiten Leidende, *und* er trieb viele Dämonen aus ...“ Dem entspricht, dass in der Jesusüberlieferung Exorzismen und Therapien als eigenständige Gattungen mit unterschiedlicher Motivgestaltung auseinander zu halten sind; dies hat Gerd Theissen überzeugend aufgewiesen.¹⁶ Sicherlich: Im Neuen Testament kann Krankheit auch auf Dämonen zurückgeführt werden, etwa das Fieber der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31par.).¹⁷ Gleichwohl bleibt Besessenheit davon insoweit unterschieden, als die Betroffene in jenem Fall ja nicht in Gänze von einem Dämon okkupiert, sondern nur qua Fieber von einem solchen beeinflusst wird; es liegt hier folglich eine dämonische Krankheitsätiologie vor, nicht aber genuine Besessenheit. Daraus ergibt sich: Die antike Perspektive liegt auch an diesem Punkt quer zu der unsrigen. Besessenheit ist in der Welt des Neuen Testaments nicht per se eine Krankheit, vielmehr sind dort bestimmte Krankheiten umgekehrt ein mögliches Indiz für Besessenheit! Überdies ist mit Vincent Crapanzano generell die Frage zu erheben: „What, besides a protective shield, do we gain from calling ... an individual possessed by a spirit a paranoid, a neurotic, or an hysteric?“¹⁸

Einen entscheidenden Schritt zur Entpathologisierung von Besessenheit unternahm nun in

¹⁴ Vgl. zum Folgenden Crapanzano 1987, 14; ders. 1997, 12f.

¹⁵ Vgl. Zinser 1990, 131. Dass fremdartiges Verhalten wie Besessenheit nicht gleich mit Krankheit zu assoziieren ist, unterstreicht Lambek 1989, 48 mit der amüsanten Notiz: „We might equally well ask upon observing the strange activities of joggers or poets whether their behavior must be ascribed to illness (or therapy).“

¹⁶ Theissen ⁶1990, 94ff.

¹⁷ Der dämonische Hintergrund ergibt sich aus der Personifizierung des Fiebers in Mk 1,30 und der exorzistischen Bedrohung in der 1k Version (Lk 4,39: ἐπιτιμάω); zum in der Antike geläufigen Konnex von Fieber und Dämonen vgl. 4Q 560 I,4; TestSal 7,6f; PGM XIII,15–17.

¹⁸ Crapanzano 1977, 14; zur grundsätzlichen Problematik der Anwendung moderner medizinischer Kategorien in der Exegese vgl. Pilch 2000, 1ff.

den 1960er und 1970er Jahren die Anthropologin Erika Bourguignon. Sie deutete Besessenheit u.a. im Rahmen des neutralen Konzepts veränderter Bewusstseinszustände (*altered states of consciousness*) und zeigte auf, dass diese in den unterschiedlichsten Formen weltweit verbreitet sind.¹⁹ In der Exegese haben sich unlängst John P. Pilch und John Dominic Crossan dieses Modells bedient.²⁰ Doch auch dieser Ansatz ist nicht ganz frei von Problemen, und zwar insofern, als hier die psychologisierende Innenperspektive im Kern noch immer erhalten bleibt. Wenn Bourguignon nämlich Besessenheit partiell als kulturspezifische Auslegung von letztlich kulturunabhängigen, allen Menschen wesenhaft zugänglichen psychobiologischen Ausnahmezuständen definiert, so ist zumindest an diesem Punkt die prinzipielle Verhaftung beim egozentrischen Paradigma der Psychologie unverkennbar.²¹ Hier gilt es kritisch zu fragen: Sind veränderte Bewusstseinszustände – wie etwa Sexualität auch – nicht immer schon von vornherein kulturell determiniert? Sind sie demnach unabhängig von dieser kulturellen Prägung als vermeintlich psychobiologisches bzw. rein „natürliches“ Phänomen überhaupt greifbar?²²

Schlussendlich laufen aber auch einseitig soziologisch ausgerichtete Erklärungsansätze Gefahr, Besessenheit reduktionistisch zu verengen, und zwar dann, wenn sie diese allein als Strategie der Selbstwertstärkung oder als Protestverhalten seitens unterprivilegierter bzw. unterjochter Individuen bewerten. Namentlich in Aufnahme der funktionalistischen Thesen von I.M. Lewis hat dieser Ansatz auch Einzug in die ntl. Exegese gehalten, u.a. bei John Dominic Crossan und Paul W. Hollenbach, die die Besessenheitsfälle zur Zeit Jesu maßgeblich auf die damals herrschende koloniale Unterdrückung Palästinas zurückführen.²³ Diese Auslegung ist zwar in mancherlei Hinsicht erhellend. Nichtsdestotrotz verkürzt der hier aufbrechende funktionale Rationalismus die Komplexität des Phänomens doch in bedenklicher Weise, wenn er die indigene Mentalität bzw. Glaubenssicht samt den Primärerfahrungen der Betroffenen zugunsten einer universalen funktionalistischen Perspektive gänzlich in den Hintergrund stellt und die Besessenen im wesentlichen auf *Re-*agierende in einem übermächtigen Struktursystem reduziert, statt sie als leibhaftige Akteure in der sozialen Arena wahrzunehmen.²⁴ Speziell mit Blick auf die Zeit Jesu ist zu fragen, ob Besessenheit und Exorzismen wirklich ein derart verbreitetes Massenphänomen waren, wie es dieser Ansatz konsequenterweise erfordert. Außerhalb des Neuen Testaments besitzen wir jedenfalls nur vergleichsweise wenige Belege für Exorzismen.²⁵

Wie aber kann dann, nach all diesen kritischen Bemerkungen, ein angemessener Zugang zum Phänomen der Besessenheit aussehen, ein Zugang, der die Reduktionismen der abendländischen Ego-, Logo- und Ethnozentrik samt den damit verbundenen Tendenzen zur Psychologisierung, funktionalen Rationalisierung und Pathologisierung des Phänomens nach Möglichkeit vermeidet? Hierzu sollte man sich zunächst vergegenwärtigen, dass die Schwierigkeit, Geistbesessenheit adäquat zu erfassen, nicht zuletzt darin begründet liegt, dass sie die uns geläufigen Dichotomisierungen zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen Identität und Andersheit, Wirklichkeit und Illusion, Körper und Geist, Rationalität und Irrationalität zerstört.²⁶ Demzufolge ist ein möglichst „weiches“ Verstehensmodell geboten, d.h.

¹⁹ Vgl. nur Bourguignon 1980; s. dazu auch Goodman 1997, 30f.

²⁰ Vgl. Pilch 1996b; Crossan 1996, 119ff.

²¹ Bourguignon 1980, 106 hebt freilich hervor, dass Besessenheitsglaube auch unabhängig von veränderten Bewusstseinszuständen auftreten kann, z.B. in Verbindung mit verändertem Verhalten, ein Aspekt, der hier weiter verfolgt werden wird.

²² Vgl. dazu Lambek 1989, 37f.

²³ Vgl. Crossan 1996, 121ff; Hollenbach 1993, 123ff sowie Lewis 1989.

²⁴ Vgl. dazu Kapferer 1983, 93–100 und Boddy 1989, 139ff.

²⁵ Vgl. dazu Kampling 1986, 237ff und das Resümee bei Trunk 1994, 357.

²⁶ Ähnlich Lambek 1989, 52f.

ein Modell, das imstande ist, paradoxe Prozesse und Faktoren in sich zu integrieren. Die hier vertretene These lautet nun: Ein Verständnis von Besessenheit als *Performance* vermag den genannten Anforderungen am ehesten gerecht zu werden.²⁷

Äußerlich gesehen ist Besessenheit ja zunächst nichts anderes als auffälliges Verhalten. Dies dokumentieren auch die Evangelien. Erinnerung sei an das Schreien des Besessenen in der Synagoge zu Kapernaum (Mk 1,23f), das unbezähmbare Toben mit Selbstgeiselnungen seitens des Geraseners (Mk 5,2–7) sowie das Zähneknirschen, Mundschäumen und Ins-F Feuer-und-Wasser-Stürzen des Knaben nach Mk 9,18–22. Faktisch erscheint Besessenheit mithin als Inszenierung einer bestimmten Rolle: Der Besessene aktiviert in dramatischer Form *coram publico* jenes Rollenmuster, das in einer bestimmten Gesellschaft als Indiz für Besessenheit gilt. Die ungewöhnlichen Verhaltensweisen sind mit anderen Worten die öffentliche Umsetzung dessen, was man mit Vincent Crapanzano das Besessenheitsidiom (*possession idiom*) einer Gesellschaft nennen könnte.²⁸ Besessenheit ist insofern im Wesentlichen ein Interaktionsgeschehen auf der Grundlage bzw. im Kontext eines geprägten kulturellen Musters, eben des Besessenheitsidioms. Dabei ist ein doppelter Rückkoppelungseffekt zu beachten: Das Idiom bestimmt das Verhalten ebenso wie *vice versa* das Verhalten auf das Idiom einwirkt und es formt.

Ein solches Verständnis von Besessenheit als Performance vermag nun insbesondere den paradoxen Charakter des Phänomens, d.h. die Auflösung der genannten Dichotomien Identität – Nichtidentität, Wirklichkeit – Illusion etc. aufschlussreich zu beleuchten. Bei Richard Schechner, dem bekannten Theater-Anthropologen, ist folgende Notiz zu lesen, die über Theateraufführungen hinaus auch für soziale Performances Gültigkeit hat: „Alle wirklichen Performer besitzen diese Qualität des ‚nicht und nicht-nicht Seins‘ ihrer selbst und ihrer Figuren: Olivier ist nicht Hamlet und genauso aber nicht-nicht Hamlet. Seine Darstellung liegt zwischen der Leugnung, ein anderer zu sein (Ich bin ich), und der Leugnung, kein anderer zu sein (Ich bin Hamlet).“²⁹ Diese Grenzexistenz zwischen unterschiedlichen Identitäten ist es auch, die den Besessenen kennzeichnet. So wie Olivier auf der Bühne immer noch als Olivier erkennbar ist, so bleibt der Gerasener für die Hirten immer noch ein identifizierbarer, bekannter Mitbürger, doch ebenso wie im Agieren Oliviers auf der Bühne Hamlet erscheint, so erscheint im Schreien und Wüten des Geraseners ein Dämon. Olivier und Hamlet, der Gerasener und der Dämon – beide treten jeweils leibhaftig auf die Bühne bzw. in die soziale Arena. In der Performance verwischen sich folglich die Konturen, lösen sich die klaren Grenzen von Identität und Nicht-Identität, von Innen und Außen, von Wirklichkeit und Illusion auf. Die Frage, ob der Besessene „nur“ spielt oder ob sich „wirklich“ ein Geistereignis zuträgt, möglicherweise in Form einer Trance, diese Frage ist letztlich ebenso müßig zu beantworten wie die Frage, ob Olivier auf der Bühne Olivier oder Hamlet ist. Der Abqualifizierung einer Performance als Täuschung oder als bloßes Spiel liegt jedenfalls eine rationale Dichotomisierung zugrunde, die dem Performance-Modell und der ihm inhärenten Ambiguität nicht gerecht wird. Die Eigenart einer Performance besteht just darin, dass sie die Performer gleichsam in sich aufsaugt und dabei die klaren Grenzen zwischen Darstellung und Wirklichkeit ausradiert, und zwar für die Performer und das Publikum bzw. die Öffentlichkeit gleichermaßen.

²⁷ Zur Deutung von Besessenheit als Performance vgl. bereits Schieffelin 1985, 707ff; Lee 1989, 252.257ff; s. auch Lambek 1989, 55f, der dann allerdings das Diskurs-Modell vorzieht. Spanos 1989, bes. 102ff deutet Besessenheit als „social role enactment“. Instruktiv ist prinzipiell auch Butlers vielbeachtete These, wonach die Geschlechtsidentität performativ konstituiert ist; vgl. dies. 1991, passim. Zum hohen Stellenwert und der Anwendungsvielfalt des Performance-Modells im gegenwärtigen humanwissenschaftlichen Diskurs und der Kunst vgl. allgemein Carlson 1996.

²⁸ Vgl. Crapanzano 1987, 14.

²⁹ Schechner 1990, 233.

Es gibt in der ethnologischen Literatur ein berühmtes und vielzitiertes Beispiel, das dieses Aufgehen in der Performance zu illustrieren vermag. Es handelt sich um eine Eingeborenenbiographie in der Sprache der Kwakiutl, die Claude Lévi-Strauss im ersten Band seiner „Strukturalen Anthropologie“ bespricht.³⁰ Das biographische Fragment berichtet von einem jungen Mann namens Quesalid, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Schamanen seines Stammes als Schwindler zu entlarven. Getrieben von der Neugier, deren unseriöse Finessen zu ergründen, um sie später aufdecken zu können, sucht er ihre Nähe, bis er eines Tages in ihren Kreis aufgenommen wird und eine umfassende Ausbildung als Schamane erhält. Dort lernt er u.a. das Vorgaukeln von Ohnmacht, vorsätzliches Erbrechen, die Einsetzung von Spionen zur Auskundschaftung der Patienten und insbesondere das Verstecken von Federbüscheln im Mund, die nach einem kräftigen Biss auf die Zunge bei einem Heilritual als blutiger Fremdkörper präsentiert werden, der angeblich dem kranken Patienten ausgesaugt wurde. Der Clou: Quesalid praktiziert im Zuge seiner beabsichtigten Entlarvungen selbst einige schamanische Performances, die zu aufsehenerregenden Heilerfolgen führen. Nun aber gilt er als derart angesehener Schamane, dass ihm seine anfängliche Distanz zum Schamanismus offenbar abhanden kommt und er dessen betrügerischen Charakter aus den Augen zu verlieren scheint. Quesalid wird mithin, wie Richard Schechner treffend bemerkt, in das Feld seiner eigenen Performance eingesogen;³¹ er wird selbst zu dem, was er eigentlich bloßstellen wollte, und zwar durch die gelungene Performance eines Schamanen in der sozialen Arena. Bei Lévi-Strauss heißt es dazu: „Quesalid ist nicht ein großer Zauberer geworden, weil er seine Kranken heilte, sondern er heilte seine Kranken, weil er ein großer Zauberer geworden war.“³² Die Performance hat gleichsam eine eigene Welt kreiert, in der Quesalid ein anderer wurde und viele Patienten tatsächlich Heilung erfuhren. Das Beispiel zeigt: Die Alternative „Betrug oder Wirklichkeit“ greift in solchen Fällen der Performance nicht. Eine gelungene Performance schafft vielmehr selbst ihre Wirklichkeit, sie besitzt, um einen Begriff aus der Literaturwissenschaft aufzugreifen, einen *effet de réel* (R. Barthes).³³ Besessenheit lässt sich in vergleichbarer Weise als Performance erfassen, die im Sinne jenes *effet de réel* eine dämonische Wirklichkeit hervorbringt, und zwar vermittelt der leibhaftigen Umsetzung des Besessenheitsidioms einer Gesellschaft, das seinerseits durch die entsprechenden Performances konstituiert und geformt wird; im Unterschied zum eben geschilderten Fall wird die Besessenheits-Performance allerdings als Zwang erlebt.³⁴ Ein solcher Zugang über die Performance-Theorie ermöglicht es nach meinem Dafürhalten am ehesten, das fragliche Phänomen zu erhellen und zugleich dessen Fremdheit und Opazität in einem wissenschaftlich vertretbaren und dabei die indigene Erfahrung respektierenden Umfang zu wahren.

Das exorzistische Handeln Jesu: Transformance

In das Feld der Besessenheitsperformance bricht nun Jesus von Nazareth mit seiner exorzistischen Aktivität ein. Wie ist dies vor dem Hintergrund des Gesagten zu verstehen? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten, denn obgleich die Historizität der exorzistischen Pra-

³⁰ Vgl. Lévi-Strauss 1967, 192ff.

³¹ Vgl. Schechner 1990, 232.

³² Lévi-Strauss 1967, 198.

³³ So in Anlehnung an Gebauer/Wulf 1998, 194, die sich ebd. auf den Ernst des Spiels beziehen.

³⁴ Kramer 1987, 46ff expliziert das Moment des Überwältigtwerdens in der Besessenheit stichhaltig mit dem Lienhardtschen Konzept der *passiones*, das die Differenz zwischen unserer Psychologie und indigener Kosmologie ausdrücklich zu wahren sucht.

xis Jesu grundsätzlich unzweifelhaft ist (s.o.), fällt es in Anbetracht der komplexen Überlieferungsproblematik doch äußerst schwer, den konkreten historischen Charakter der Exorzismen Jesu hinreichend zu ermitteln.³⁵ In Fortführung des bisherigen Ansatzes scheint es mir jedoch angemessen und sinnvoll, die Exorzismen als *Transformances* zu bestimmen, als transformative Performanzen.³⁶ Das bedeutet, die rituellen exorzistischen Handlungen des Nazareners sind als performative rituelle Akte zu nehmen, die an den Besessenen samt ihrem Umfeld reale Transformationen bewirken. In den Exorzismen Jesu erfährt Besessenheit mit anderen Worten ihrerseits eine performative Aufsprenzung, kraft derer näherhin – dies lässt sich aufgrund der verfügbaren Texte sowie der grundsätzlichen Dynamik exorzistischer Prozesse erschließen – die Identität der Besessenen neu konstituiert, die Platzordnung in der sozialen Arena neu geregelt und die kosmische Ordnung neu etabliert wird. Bevor dies näher entfaltet werden kann, einige Anmerkungen zur Legitimierung dieses Zugangs. Die Deutung der Exorzismen als *Transformances*, als dramatische Aufführungen eines Wandels, gründet wesentlich im öffentlich-ostentativen Charakter der fraglichen Handlungen. Die maßgeblichen Erzählüberlieferungen stimmen ja darin überein, daß Jesus die Dämonenaustreibungen nicht wie ein Magier *privatim*,³⁷ sondern deutlich sichtbar vor Zeugen durchführte: in der Synagoge (Mk 1,21), vor Hirten (Mk 5,14.16) oder vor der Volksmenge (Mk 9,14ff; Q 11,14; Mt 9,33).³⁸ Die eingangs genannten Summarien stützen diesen Eindruck zusätzlich, auch wenn sie zugegebenermaßen historisch wenig brauchbar sind. Die überlieferten Konfrontationen zwischen Jesus und den Besessenen weisen darüber hinaus ein sichtbar dramatisches Profil auf: Die Gegenwart des Nazareners provoziert jähe Besessenheitsausbrüche (vgl. Mk 1,23; 5,6f; 9,20)³⁹, woraufhin dieser dann in einen mehr oder weniger gewalttätigen Kampf mit den in den Besessenen verkörperten Dämonen tritt (vgl. Mk 1,25f; 5,8–13; 9,25f).⁴⁰ Das ostentative Moment verdichtet sich endlich auch in der Admiration bzw. Akklamation der Zeugen, die man nicht rundweg als gattungsspezifisches Motiv historisch ausblenden sollte. Alles in allem eignet den Exorzismen von daher merklich ein Aufführungscharakter.

In dieses Bild passt, dass im exorzistischen Agieren mutmaßlich an Jesus selbst eine dramatische Transformation vonstatten ging. Es spricht einiges dafür, dass sich das Verhalten der Besessenen in seiner Person gleichsam mimetisch spiegelte, sein exorzistisches Wirken also selbst in das Besessenheitsidiom eingebunden war. Mehrere, freilich meist negativ konnotierte Stellen der Überlieferung deuten an, dass Jesus zumindest von seiner Umwelt infolge seiner Exorzismen als Geistbesessener betrachtet wurde.⁴¹ Als erstes ist hier der Vorwurf in Mk 3,22 zu nennen, er habe den Beelzebul (vgl. Mk 3,30: ein unreiner Geist) und treibe damit die Dämonen aus. Diese Invektive begegnet gradeso in der Logienquelle (Q 11,19),⁴²

³⁵ Vgl. dazu das Restümee bei Meier 1994, 661.

³⁶ Der Terminus „*Transformance*“ ist Schechner 1990, 65ff.129ff entlehnt. Zur Deutung von Exorzismen (in Sri Lanka) direkt als *Performances* vgl. Kapferer 1983.

³⁷ Vgl. dazu Graf 1996, 204f.

³⁸ Angaben über Zeugen fehlen lediglich bei der Fernexorzierung der Tochter der Syrophönizierin, einer Überlieferung, der ohnehin zahlreiche Exorzismusmotive abgehen; s. dazu Meier 1994, 659.

³⁹ Zum historischen Wert der entsprechenden Überlieferungen vgl. Twelftree 1993, 146ff.

⁴⁰ Vgl. dazu Twelftree 1993, 155f; Theissen/Merz 1996, 265.

⁴¹ Ebenso Crossan 1996, 125ff; Davies 1995, 93–104; Smith 1998, 41ff. Mutmaßungen über körperliche Imitationen der Besessenen seitens Jesu finden sich bei Sanders 1996, 231ff. Smith 1998, 127ff geht freilich weit über das hier Gesagte hinaus, wenn er im Zusammenhang mit seiner „Magier“-These meint, Jesus habe bei der Taufe den Geist als *πάρεδρος* erlangt, ja, die Taufe sei als magischer Vergottungsritus zu verstehen.

⁴² Dort bestätigt Jesu Reaktion den fraglichen Eindruck positiv: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes / durch den Heiligen Geist [Mt 12,28] die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen.“ Der auf Ex 8,15 rekurrierende Terminus „Finger Gottes“ konnotiert die „Herkunft wunderwirkender Macht“ (Theissen/Merz 1996, 237) und weist wohl auf die Manifestation göttlicher Macht im Exorzisten

und im Sondergut des Matthäus taucht eine weitere Identifikation Jesu mit Beelzebul auf (Mt 10,25). Kurz vor dem Beelzebulstreit berichtet überdies Markus von der Befremdung, die Angehörige Jesu in Bezug auf sein Verhalten äußerten, und zwar mit dem Satz: ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη (Mk 3,21) – eine Formulierung, die sich durchaus in das Besessenheitsidiom fügt. Gleiches gilt für die Anschuldigung in Joh 10,20, Jesus sei von Sinnen; das in diesem Zusammenhang gebrauchte Verbum μάλισμα steht, wie der Kontext zeigt, eindeutig für Geistbesessenheit. Überhaupt wird in der johanneischen Tradition in drei Passagen insgesamt sechsmal explizit eine mögliche Geistbesessenheit Jesu mittels der Wendung δαιμόνιον ἔχει bzw. ἔχεις thematisiert (Joh 7,20; 8,48.49.52; 10,20.21). Dazu passt, dass Jesus nach ntl. Überlieferung direkt mit den Dämonen sprach, sich also gleichsam auf ihrer Ebene bewegte. Und auch die Diskussion um die wahre Identität Jesu in Mk 8,27f und 6,14–16 erinnert letzten Endes an das Besessenheitsidiom. Wie sonst sollte die dort geäußerte Ansicht zu begreifen sein, Jesus sei Johannes der Täufer, Elia oder einer der Propheten? Nimmt man nun noch den ethnologischen Befund hinzu, gewinnt die Annahme, Jesus habe als Geistbesessener exorziert, weiter an Gewicht. Trotz aller gebotenen Vorsicht hinsichtlich voreiliger Analogieschlüsse ist es doch bemerkenswert, dass die Praxis von Heilern und Exorzisten noch heute häufig mit einem Verhalten im Kontext des Besessenheitsidioms einhergeht. Es gibt in der ethnologischen Literatur zahlreiche Belege, die dokumentieren, dass Exorzisten in den unterschiedlichsten kulturellen Kontexten ihre Kraft nicht aus sich selbst ziehen, sondern sie als Repräsentanten einer höheren göttlichen Macht ausagieren, als „Besessene“ bzw. als „Medien“.⁴³ Dies gilt im Übrigen auch für den antiken Magier mit seinem göttlichen oder dämonischen Helfer, dem πάρεδρος.⁴⁴

Aufschlussreich ist, was der Religionswissenschaftler Peter Habermehl hinsichtlich solcher medial wirkender Exorzisten zu Protokoll gibt: „Wo der Exorzist kraft seiner Natur die göttliche Macht nicht mehr anruft, sondern verkörpert, reduziert sich das Verfahren notwendig. Sein aus eigener Autorität gesprochenes Machtwort, ja seine Gegenwart allein genügen, das ihm feindliche Kraftfeld zu bannen und zu überwinden.“⁴⁵ Wie bereits eingangs vermerkt, war die Exorzismuspraxis Jesu von Nazareth vermutlich in ähnlicher Weise rar an Techniken. Sein exorzistisches Handeln reduzierte sich der Überlieferung zufolge im Wesentlichen auf den Appell an den Dämon, auszufahren, die sog. *apopompe* (ἐξελεθε ἐξ: Mk 1,25; 5,8; 9,25). Daneben werden lediglich eine Namensbefragung (Mk 5,9), eine *epipompe* (die Ausfahrt der Dämonen in die Schweine nach Mk 5,13) und die Formulierung eines Rückkehrverbots (Mk 9,25) erwähnt. Übereinstimmend mit exorzistisch handelnden Medien hat Jesus allem Anschein nach in erster Linie aufgrund seiner Gegenwart gewirkt, die offenkundig als Gegenwart einer in ihm manifesten höheren Macht angesehen wurde. Mit anderen Worten: Jesus von Nazareth ist während der Austreibung von Dämonen als Medium göttlicher Macht in Erscheinung getreten.

Trifft dies alles zu, so stoßen in den Exorzismen Jesu im Sinne jenes genannten *effet de réel*, verdichtet in der Person des Nazareners und den Besessenen, göttliche und dämonische Wirklichkeit direkt und leibhaftig aufeinander, ein Zusammenprall, der diverse Transformationen in sich birgt. Wie bereits angedeutet, sind davon zumal die Ordnung des Selbst, die

Jesus. In der alternativen Wendung „durch den Heiligen Geist“ bei Mt klingt die Vorstellung einer medialen Einwohnung noch deutlicher an. Zur Diskussion um den ursprünglichen Wortlaut in Q vgl. nur Meier 1994, 410f.

⁴³ Winkelmann ordnet in seiner kulturvergleichenden Studie über magisch-religiöse Spezialisten Exorzisten zumal den Typen Schamane/Heiler, Heiler und Medium zu, also den vorwiegend oder wenigstens partiell mit veränderten Bewusstseinszuständen respektive Geistbesessenheit arbeitenden Spezialisten (vgl. ders. 1992, 30ff); s. allgemein Crapanzano 1977, 16f.

⁴⁴ Näheres dazu bei Graf 1996, bes. 93.99.

⁴⁵ Habermehl 1990, 403.

soziale Ordnung und die kosmische Ordnung betroffen, wobei die Wandlungen auf allen drei Ebenen aufs engste zusammenhängen und einander bedingen. Dazu nun im Einzelnen. Zunächst brechen die Exorzismen Jesu die dämonische Identität der besessenen Subjekte auf. Dies geschieht namentlich dadurch, dass die im exorzistischen Akt evozierte dramatische Verhaltensänderung des besessenen Subjekts vom Publikum als Entweichen der dämonischen Identität wahrgenommen und als solche besiegelt wird. Das Auftreten des Besessenen wird auf diese Weise aus dem Besessenheitsidiom herausgelöst und damit einer Neukodierung und Neukontextualisierung zugänglich gemacht. Jenes Moment der dramatischen Verhaltensänderung kommt besonders anschaulich in der Erzählung vom tobenden Gerasener nach Mk 5 zum Ausdruck, der unvermutet ein augenfällig „normales“ Gebaren an den Tag legt (V. 15). Ebenso zeigt es sich in der Exorzierung des Knaben in Mk 9, dessen explosives Auftreten derart abkühlt, dass er für einen Moment gar tot erscheint (V. 26). Auch wenn es sich hierbei um nachträgliche Ausgestaltungen handeln mag und das übrige Erzählmaterial eher pauschal vom Ausfahren der Dämonen spricht (vgl. Mk 1,26; 7,30; 9,26; Mt 9,33; Q 11,14), Wesen und Erfolg der Exorzismen hängen *per definitionem* maßgeblich an solchen Transformationen des Verhaltens. Besessenheit endet, wenn die entsprechende Performance dauerhaft aufhört, auch im Neuen Testament. Dass diese Verhaltensänderungen mehr als bloßer Mummenschanz sind, wird klar, wenn man sich den oben näher ausgeführten engen Konnex zwischen Performance und Identität vergegenwärtigt. Dann wird deutlich, dass die Exorzismen mit ihrer dramatischen Durchbrechung der Besessenheits-Performance letztlich den Schlüssel für eine neue Identität zur Verfügung stellen. Die Dämonenaustreibungen figurieren mithin als Selbstprozesse, als rituelle Operationen bzw. Passagen, die die Konstitution eines neuen Selbst ermöglichen, eines Selbst, das nicht länger in zwanghafter Manier dämonische Mächte verkörpert.

Wie aber kommt es ursächlich zum Entschwinden der dämonischen Identität? In erster Linie dadurch, dass das dämonische Selbst in der direkten Begegnung mit Jesus durch die in ihm medial verkörperte höhere göttliche Ordnung performativ destruiert wird. Das bedeutet: Die Besessenen werden in der exorzistischen Performance öffentlich und gleichsam empirisch in die von dem Nazarener proklamierte Umwandlung der kosmischen Ordnung eingebunden. Die Verkündigung vom Anbruch der Basileia, die ja implizit auf eine Transformation des Seins abzielt, gelangt an den Besessenen sozusagen leibhaftig zur Aufführung, wird hier zur Transformance, zur erlebbaren und für andere greifbaren Wandlung der Wirklichkeit. Entsprechend heißt es in dem mehrheitlich als authentisches Jesuslogion anerkannten Vers Lk 11,20: „Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, so ist also das Reich Gottes zu euch gekommen.“ In den Exorzismen, verstanden als Transformances, inkarniert sich gleichsam das Reich Gottes.⁴⁶ Die zuweilen ventilerte Frage, ob sich die Verkündigung der Basileia zuallererst in den Exorzismen verkörpert oder umgekehrt diese den Grund jener bilden, ist vor diesem Hintergrund als überflüssige Alternative zu werten.⁴⁷ Als Transformances sind die Exorzismen zugleich Abbild wie auch Urbild für die Verkündigung der Ankunft der Basileia, der Transformation der kosmischen Ordnung.

In die Transformation der kosmischen Ordnung und der Transformation des Selbst ist als drittes Moment das der sozialen Transformation verwoben. Wie gesagt, Besessenheit ist zu wesentlichen Teilen ein Interaktionsgeschehen, eine soziale Performance. Von daher kann sie vollends auch nur intersubjektiv aufgebrochen werden. Auf die Rolle der Öffentlichkeit in den Exorzismen Jesu wurde ja bereits hingewiesen. Zumal die in der Überlieferung wie-

⁴⁶ Zur präsentischen Interpretation von ἔφθασεν κτλ. vgl. die Begründungen bei Kollmann 1996, 183ff und Meier 1994, 412f.422f.

⁴⁷ Vgl. Meier, 1994, 464f A52; Kollmann 1996, 186.

derholt akzentuierte, oft emotionale Reaktion der Umstehenden ist diesbezüglich, ungeachtet der an diesem Punkt möglichen gattungsspezifischen Formungen, von erheblicher Bedeutung, denn in ihr kommt die soziale Bestätigung der Beendigung der Besessenheit greifbar zum Ausdruck. Eine solche Anerkennung schließt nun unweigerlich eine Veränderung des sozialen Status der ehemals besessenen Person ein, denn die Destruktion der dämonischen Identität verlangt ja eine Neuplacierung der betroffenen Person in der sozialen Arena. Dieser Aspekt scheint wiederum deutlich in der Erzählung vom Gerasener auf, der aus der sozialen Isolation auf dem Friedhof in das Haus seiner Familie zurückkehrt (Mk 5,19). Ebenso deutet die Heilung von Stummheit und Taubheit seitens der Besessenen in Mt 9,22 und Q 11,14 eine Reaktivierung sozialer Interaktion und damit eine Reintegration in den normalen sozialen Konnex an. Auch wenn der historische Wert dieser Aussagen zweifelsohne diskutabel ist, das Moment der sozialen Integration gehört in jedem Fall zu den wesentlichen Charakteristika exorzistischer Handlung. Allerdings weist die Jesusüberlieferung an diesem Punkt zusätzlich eine spezifische Akzentuierung auf. Der Hinweis auf den Nachfolgwillen des Geraseners (Mk 5,18) und die Erwähnung der Exorzierung der Maria Magdalena (Lk 8,2) geben zu verstehen, dass das sozialintegrative Moment der Exorzismen auch durch eine Aufnahme in die Jesusgruppe eingelöst werden konnte, die aber just das Verlassen alltäglicher Existenz und der herkömmlichen Sozialstruktur impliziert. In diesem Fall setzt sich die exorzistische Transformance eindrücklich in einer dauerhaften Abwendung bzw. Umstrukturierung von herkömmlichen Lebensformen fort. Die transformative Kraft des Reiches Gottes reflektiert sich darin freilich besonders eindringlich.

Schluß

Der hier deklarierte Vorschlag, die im Neuen Testament geschilderten Fälle von Besessenheit samt den Exorzismen Jesu als Performances bzw. als Transformances zu deuten, versteht sich als Versuch, diese uns fremden Phänomene im eigenen Diskurs der Moderne verdeutlichend zur Sprache zu bringen, ohne sie unbotmäßig reduktionistisch zu vereinnahmen. Die relative Unschärfe der Begriffe erweist sich dabei meines Erachtens als ihre Stärke.⁴⁸ Auf diese Weise wird der Alterität und Opazität jener Phänomene in einem Maße Rechnung getragen, das die drohenden Verzerrungen einer kompromisslosen Politik der Benennung abzufedern weiß. Das Modell der Performance bleibt gleichsam in Tuchfühlung mit der indigenen Erfahrung, hintertreibt dabei insbesondere jene sekundären Rationalisierungen, die Besessenheit und Exorzismen allein auf außerhalb ihrer selbst liegende Prozesse und Strukturen zurückführen, und ist doch in alledem ein im Diskurs der Sozial- und Kulturwissenschaften etabliertes Konzept. Die Verflechtung mit ästhetischen Kategorien, die diesem Ansatz zugrunde liegt, scheint mir überhaupt ein verheißungsvoller Weg zu sein, das Andere unserer eigenen christlichen Tradition in einer Form aufzunehmen, die der allenthalben drohenden Gefahr von Ego-, Logo- und Ethnozentrismen zumindest graduell auszuweichen vermag. Diesen Weg wirklich zu ebnet, bedarf es freilich noch weiterer Anstrengungen.

⁴⁸ Vgl. Carlson 1996, 189: „Performance ... resists the sort of definitions, boundaries, and limits so useful to traditional academic writing and academic structures.“