

Markus Lau

Speichellecker?

Von tyrischen Hunden, jüdischen Kindern, einer klugen Frau
und einem lernenden Jesus. Beobachtungen zu einer
irritierenden markinischen Perikope (Mk 7,24–30)

Ganz am Ende seiner 1986 unter dem eingängigen Titel „Schweigen, Schmuck und Schleier“ veröffentlichten Habilitationsschrift – ein im Rahmen gendersensibler Exegese im deutschsprachigen Raum frühes und noch dazu von einem katholischen Mann verfasstes Werk zur Thematik – erlaubt sich Max Küchler einen literarischen Kunstgriff und formuliert unter der Überschrift „Der unverhüllten Frauen Schmuck und Sprechen“ eine sich wohl zu einem Gutteil Schweizer Freiheitsliebe und an der Freiburger Theologischen Fakultät gelebter akademischer Weite verdankende neue Fassung der von ihm untersuchten neutestamentlichen Texte. Küchler geht es in diesem Rahmen darum, die Ursprungsintention der alttestamentlichen Texte zu erfassen, die hinter den von ihm untersuchten neutestamentlichen Traditionen stehen. Wenn man diese Hintergrundtexte von einer typisch frühjüdischen Tendenz, Frauen zu benachteiligen, befreit und diese Perspektive auf die neutestamentlichen Texte überträgt, erklingen die neutestamentlichen Texte wieder so, wie es der biblischen Ursprungsintention eigentlich gerechter wird, so der mit dieser Festschrift geehrte Jubilar. Für 1 Kor 14,33b–36 liest sich das dann so:¹

„Wie in allen Versammlungen der Heiligen (so gilt auch bei euch:) Die Frauen sollen in den Versammlungen mitreden, DENN: Nicht ist ihnen gestattet zu schweigen, sondern gleichgeordnet sollen sie sein, wie es die göttliche Weisung will. Wenn sie aber ihre Kenntnisse erweitern wollen, sollen sie es daheim gemeinsam mit den Männern tun, DENN: Eine Ehre ist es für die Frau, in der Versammlung gut zu reden. Oder ist das Wort Gottes von euch Männern ausgegangen? oder allein zu euch gekommen?“

Blickt man aus dieser Warte auf die markinische Erzählung von der syrophönizischen Frau in Mk 7,24–30, die im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen soll, so könnte einem geradezu ein Paradebeispiel für ein *role model* und eine

1 Küchler 1986, 494.

Umsetzung dieses küchlerschen Gegenbildes zu den restriktiven Optionen der von ihm untersuchten Texte begegnen. Denn die Syrophönizierin schweigt in der Auseinandersetzung mit Jesus ganz entschieden nicht und Schleier und Schmuck sind ihr als Erzählfigur wie dem ganzen Markusevangelium offenkundig einerlei. Mehr noch: Sie wird losgelöst von jedem Mann als aktive Frau gezeichnet, die ihr eigenes Heim verlässt, in die Öffentlichkeit eintritt und sich aus eigenem Antrieb heraus zu Jesus aufmacht² und dazu auch die Schwelle eines fremden Hauses überschreitet. All das tut sie, weil sie eine eigene und spezifische Agenda verfolgt: Die Heilung ihrer Tochter. Wahrlich keine graue Maus, die sich sittsam einem Mann unterordnen würde, wie es etwa dem Ideal der Pastoralbriefe und einer bestimmten Tendenz frühjüdischer Schriftverwendung, auf die Küchler nachhaltig aufmerksam gemacht hat, zu entsprechen scheint. Carsten Jochum-Bortfeld formuliert in diesem Sinne:³

„Die Syrophönizierin fordert den Mann Jesus in einem theologischen Disput heraus, eine für eine Frau in der Antike unmögliche Verhaltensweise. Sie verlässt die Handlungsräume, die ihr von der Gesellschaft zugestanden werden. Ihr Verhalten steht quer zu dem, was Cato d. Ä. und Valerius in der Debatte um die *lex Oppia* Frauen zubilligen: Eine Frau darf nicht mit einem Mann ein Streitgespräch führen. Sie hat zu bitten und muss das empfangen, was ihr der Mann zugesteht. So wie sie handelt, würde sie in den Augen der Autoren des Jesus Sirach die Ehre des Mannes mit Füßen treten.“

Markus scheint also eine aus der Perspektive geschlechtersensibler Exegese sympathische Geschichte zu erzählen, realisiert sie doch Kontraste zu restriktiven Optionen im Blick auf die Entfaltungs- und Partizipationsmöglichkeiten von Frauen in antiken Gesellschaften. Alles gut also? Mitnichten! Denn trotz dieses spezifischen Auftritts der Frau erscheint die Erzählung von der Syrophönizierin alles andere als unproblematisch. Um ihre Ziele zu erreichen, muss sich die Syrophönizierin vor Jesus selbst erniedrigen, ihm vor die Füße fallen (*προσπίπτω*; V. 25),⁴ sich mit entschiedener jesuanischer Zurückweisung konfrontieren lassen und das von Jesus ihr und ihrer Tochter zugeschriebene Rollenkonzept des Hundes übernehmen, dem man ein paar Brocken Brot, gleichsam einige Heilskrümelchen, zuwirft –

2 Sie hat, so Mk 7,25, von Jesus gehört. Was genau sie gehört hat, sagt der Text nicht (vgl. ähnlich Mk 10,47). Kontextuell liegt freilich nahe, die Verkündigung der Taten Jesu, von denen zu hören ist, hier einzutragen, vgl. Mk 3,8.

3 Die Kontraste zwischen dem aktiven Verhalten der Frau und den auch pagan bezeugten gesellschaftlichen Rollenerwartungen im Blick auf Frauen arbeitet *Jochum-Bortfeld 2008*, 178–183 (Zitat: 196), intensiv auf, ohne allerdings die Studie Küchlers in diesem Zusammenhang zu nutzen.

4 *Kinukawa 1995*, 81, wertet diesen Gestus der Frau nicht als Form der Ehrerbietung, sondern als „gravierendes Fehlverhalten“ und als „aufdringliche Unverschämtheit“. Es komme einer Frau nicht zu, sich so vor einem ihr fremden Mann niederzuwerfen. Die Frau mache mit ihrem Verhalten Jesus Schande, der seinerseits in der Gefahr stehe, sein Gesicht zu verlieren, weil er diesem Verhalten der Frau nicht Einhalt gebiete. Eine solche Unverschämtheit vermag *Jochum-Bortfeld 2008*, 181, indes nicht zu erkennen. Für ihn ist der Gestus Ausdruck der inneren Notlage der Frau.

ein fraglos wenig schmeichelhaftes Bild⁵ für die syrophönizische Frau. Die aktive Übernahme und Gestaltung dieses Rollenkonzepts bringt ihr zwar das Ziel ihrer Intervention bei Jesus ein, die Heilung ihrer Tochter, aber der Preis, den sie dafür bezahlt, ist ein hoher. Sie erscheint als hündische Speichelleckerin.

Das fällt umso mehr auf, als es innerhalb des Markusevangeliums sehr viel besser gelingende Beziehungen zwischen Jesus und weiblichen Erzählfiguren gibt.⁶ Das gilt etwa für die blutflüssige Frau von Mk 5,25–34, die von Jesus ebenfalls auf ihre Initiative⁷ hin Heilung erfährt. Auch sie fällt zwar vor Jesus nieder (προσπίπτω), dies aber erst nach erfolgter Heilung (V. 33). Zurückweisung oder gar Schimpfworte bekommt sie nicht zu hören. Im Gegenteil: Jesus hebt ihren Glauben als entscheidendes Moment hervor, das zur Heilung geführt hat. Gerade mit dieser Formulierung bildet die blutflüssige Frau ein narratives Gegenüber zum blinden Bettler Bartimäus (Mk 10,46–52),⁸ der ebenfalls von sich aus aktiv wird und dem Jesus ebenso attestiert, dass es sein Glaube gewesen sei, der ihn gerettet habe. Ebenso unproblematisch fällt die Heilung der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus aus. Von Selbsterniedrigung kann dabei keine Rede sein. Und auch Jairus geht Jesus, wie die Syrophönizierin, offensiv an und fällt ihm zu Füßen (Mk 5,22). Ausgesprochen gelingend ist die Beziehung Jesu zu den dienenden und ihm nachfolgenden Frauen, von denen in Mk 15,40 f. die Rede ist und unter denen man auch die Schwiegermutter des Petrus mithören darf, die in Mk 1,29–31 geheilt worden ist. Sie wird als Dienerin (Mk 1,31) und damit Nachahmerin der Engel von Mk 1,13 charakterisiert und hat als Erzählfigur möglicherweise auch in Mk 3,35 als neue Mutter Jesu im Rahmen der markinischen *familia dei*⁹ einen dezenten Auftritt. Insofern bildet sie auch ein Gegenbild zur leiblichen Mutter Jesu, die im Markusevangelium tatsächlich keinen guten Eindruck hinterlässt.¹⁰ Dienen ist dabei – das ist entscheidend – *keine* spezifisch weibliche Form der Jesusnach-

5 Zur negativen Wertung des Hundes im jüdischen Kontext und im Rahmen von Mk 7,24–30 vgl. Guttenberger Ortwein 1999, 171 mit Anm. 1; Schmidt 2010, 143 f.; Black 2011, 179; Collins 2007, 366 f.; Pokorný 1995, 323 f.; zur Sache vgl. auch Mell 2007, 348.

6 Nicht in den Blick kommen in diesem Fall die Erzählungen über die Witwe von Mk 12,41–44, über Herodias und die Tochter des Herodes Antipas in Mk 6,14–29 sowie über die Osterzeuginnen in Mk 16,1–8, weil es in diesen Fällen nicht zu einer Interaktion von weiblichen Erzählfiguren mit Jesus kommt. Vgl. generell zu Frauenfiguren im Markusevangelium Fander 1990; Kinukawa 1995; Jochum-Bortfeld 2008, 124–153.171–197.

7 Generell stellt das Markusevangelium Erzählfiguren in ein positives Licht, die selbständig handeln und von sich aus aktiv auf Jesus zugehen – und zwar auch gegen äußere Widerstände, vgl. Jochum-Bortfeld 2008, 22.

8 Marcus 2010, 466 f., notiert überdies, dass Mk 7,24–30 und Mk 5,21–43 eine *inclusio* bilden: Die Erzählungen von Frauen/Müttern und kranken Töchtern rahmen dabei insbesondere die im Blick auf die Charakterisierung der Frauenfiguren wenig schmeichelhafte Erzählung von Herodias und ihrer Tochter in Mk 6,14–29. Als Gegenfigur zu Herodias wertet die Syrophönizierin auch Gerber 2013, 319 f.

9 Zum Konzept der markinischen *familia dei* vgl. Roh 2001.

10 Vgl. zur Schwiegermutter des Petrus und ihrer Bedeutung für das markinische Konzept von Nachfolge Lau 2013.

folge, sondern die Grundhaltung und das entscheidende Charakteristikum von Jesunachfolge im Markusevangelium schlechthin. Insofern ist die Kombination von Dienen und Nachfolgen in Mk 15,40 f. prototypisch. Mit der Forderung, zu dienen, sehen sich auch die großen männlichen Schüler des Zwölferkreises im Rahmen des Weg-Abschnittes des Markusevangeliums (8,22–10,52) konfrontiert. Im Gegenüber zu den Frauen, denen Jesunachfolge insofern sehr viel problemloser gelingt, haben diese männlichen Schüler mit diesem Charakteristikum von Nachfolge ihre liebe Not und scheitern regelmäßig. Die dienenden Frauen im Markusevangelium, die mit ihren Auftritten in Mk 1,29–31 und 15,40 f. fast eine große Inklusion um den gesamten Erzählstoff bilden, sind insofern Vorbilder für alle, die sich in der Jesunachfolge nach Markus versuchen.¹¹ Zugespitzt formuliert: Frauen gelingt im Markusevangelium, woran markinische Männer allzu oft scheitern. Dieser Gegensatz prägt schließlich auch die Salbungsgeschichte von Mk 14,3–9. Die ebenfalls anonym bleibende Frau salbt Jesu Kopf mit großen Mengen kostbaren Öls. Das zieht den Verschwendungsvorwurf der übrigen Anwesenden auf sich, zu denen angesichts des unmittelbaren Anschlusses in V. 10 auch Teile oder die gesamte Gruppe der zwölf Schüler gehören. Diesem Vorwurf stellt Jesus seine passionstheologische Deutung entgegen, die die Salbung auf seinen zukünftigen Leichnam bezieht und damit der Kritik entzieht. Zum Abschluss bekommen die Frau, ihre Gegner und alle Leserinnen und Leser des Markusevangeliums zu hören, dass die Tat dieser Frau, die Jesus ohne Umschweife an sich hat geschehen lassen, Teil der weltweiten Evangeliumsverkündigung werden wird.

Vor diesem Hintergrund fällt umso mehr auf, wie ungewöhnlich das ablehnende Verhalten des markinischen Jesus in Mk 7,24–30 ist.¹² Natürlich: Die namenlose Frau gewinnt das Streitgespräch mit Jesus¹³ und kann ihr Ziel, Heilung für ihre Tochter, erreichen (zu ihrer Argumentation s. u. 3.). Aber sie zahlt dafür gemeinsam mit ihrer Tochter einen hohen Preis, nimmt sie für sich selbst doch die Rolle eines Hündchens unter dem Tisch ein. Sie erniedrigt sich damit gleichsam selbst. Das Streitgespräch gewonnen, die Ehre verloren!, so könnte man summieren. Diese Inszenierung lässt sich zwar auf den ersten Blick noch als kreative markinische Umsetzung des aus der Logientradition stammenden Mottos „Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ (Lk 14,11; 18,14; Mt 23,12) verstehen, denn das Positionswechselaxiom kennt auch das Markusevangelium. Markus buchsta-

11 Vgl. dazu ausführlicher meine Überlegungen in *Lau* 2015.

12 Vgl. auch *Jochum-Bortfeld* 2008, 181 Anm. 91, der über den Jesus dieser Perikope formuliert: „Der Kontrast zu seiner sonstigen Bereitschaft zu helfen ist bemerkenswert.“ Vgl. auch *Guttenberger* 2017, 179: „Die Ablehnung der Bitte einer hilfsbedürftigen Person [...] ist innerhalb der Evangelientradition singulär.“

13 Darauf wird in aller Regel und ja durchaus zu Recht verwiesen, wenn der Perikope ein guter Sinn abgewonnen werden soll, vgl. etwa *Ebner* 2008, 78 f.; *Jochum-Bortfeld* 2008, 181; *Marcus* 2010, 470. Gleichwohl bleibt, mit *Theißen* 1992, 67, gesprochen, doch das „Ärgernis“ der ursprünglichen Ablehnung durch Jesus bestehen, der in seiner Antwort an die Frau den hohen Wert der Kinder herausstellt, aber das Kind der Syrophönizierin nicht heilen will und sich damit doch letztlich in unauflösbare Widersprüche verstrickt, so *Theißen*.

biert es dabei inhaltlich insbesondere im Rahmen der Charakteristika von Jesusnachfolge und der inneren (Nicht-)Hierarchisierung der Nachfolgegemeinschaft im Kontext von Mk 8,22–10,52 aus. Dazu würde passen, dass die Syrophönizierin als Hausbesitzerin (vgl. Mk 7,30) erscheint und damit durchaus nicht zur Unterschicht gehört, wie auch ihre Charakterisierung gerade als Syrophönizierin einen entsprechend hohen sozialen Status im Vergleich zur galiläischen Landbevölkerung wachruft (s. u. 2.2).¹⁴ In ihrer Antwort an Jesus und der in diesem Rahmen erfolgten Selbststigmatisierung und Subordination scheint sie also von ihrem hohen sozialen Ross herabzusteigen. Gleichwohl bleibt doch mehr als ein Unbehagen,¹⁵ denn auch diese kreative Umsetzung würde ja auf Kosten der Frau erzählt werden. Ja, ihr Positionswechsel lässt sich kaum als freiwillig bezeichnen, wie dies aber für das Positionswechselaxiom im Markusevangelium konstitutiv ist. Auch wird sie nicht nach erfolgtem Positionswechsel erhöht werden. Die sich klein machende Frau wird nicht groß gemacht und die Letzte wird nicht die Erste (vgl. Mk 10,31). In ihrer Notsituation ist sie schlechterdings natürlicherweise bereit, das Rollenangebot, auf das der markinische Jesus sie und ihre Tochter zuvor festgelegt hat, zu übernehmen. Ihr Statusverzicht folgt also letztlich einer gewissen „Um-zu-Logik“.¹⁶ Zudem: Gerade im Gegenüber zu Jairus, der innermarkinisch in struktureller Perspektive als Stellvertreter einer hilfsbedürftigen Tochter besonders gut mit der Syrophönizierin vergleichbar ist, bleibt sie eine anonyme Erzählfigur (darin der blutflüssigen Frau im Gegenüber zu Bartimäus sehr ähnlich), hat zwar eine Stimme im Text, aber keinen Namen. Und im Horizont der markinischen Wundergeschichten ist es nur diese Frau, die zur Erlangung ihres Heilungsansinnens einen expliziten Positionswechsel vornehmen und sich in die entehrende Rolle eines Hundes begeben muss.

Natürlich ist evident, dass diese markinische Perikope nicht einfach noch eine Wundererzählung zu den sonstigen Wundern Jesu hinzufügen will. Es geht dem Text also weniger um die Wunderwirksamkeit Jesu. In der Perikope wird vielmehr, das ist gut bekannt und wird breit vertreten (s. u. 2.4; 5.),¹⁷ der Weg der Jesus-

14 Vgl. zum Positionswechselaxiom im Allgemeinen *Guttenberger Ortwein* 1999; speziell zu Mk 7,24–30 *Guttenberger Ortwein* 1999, 170–172; der Gedanke lugt auch bei *Bedenbender* 2013, 114, hervor; zur ökonomischen Charakterisierung der Syrophönizierin *Jochum-Bortfeld* 2008, 179 f.

15 Das sich aber nicht bei allen Exegeten einstellt, vgl. etwa *Moloney* 2002, 147, der ohne jede Einschränkung oder weitere Erklärung formuliert: the „woman accepts that she is a ‚dog‘ [...] In her nothingness, she comes with a complete openness to Jesus.“ Und er schließt: „The boundaries between Jew and Gentile are important. Nevertheless, they are transcended by those who come to Jesus in their nothingness, recognize that only in Jesus can God’s design be discovered, and seek it from him alone“ (148).

16 Insofern erscheint sie im Gegensatz zur Schwiegermutter des Petrus auch nicht als eine Erzählfigur, die intuitiv die Charakteristika von Jesusnachfolge lebt und damit zum Vorbild für die Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu wird, vgl. indes *Black* 2011, 180: alle Elemente in der Antwort der Frau „anticipate Jesus’ definition of discipleship (9:33–37; 10:13–16), congruent with the Son of Man’s self-condescension (Mk 8:31; 10:41–45)“. Genau dieses Moment von „self-condescension“ – konstitutiv für Jesusnachfolge im Markusevangelium – fehlt aber in Mk 7,24–30.

17 Zur Forschungsgeschichte vgl. in aller Ausführlichkeit *Alonso* 2011, 2–51.328–338.

gemeinde zu Nichtjuden erzählerisch reflektiert. Der markinische Jesus hat damit in der Inszenierung des Markusevangeliums seine Mühe und lernt von einer Nichtjüdin, dass das Heil nicht auf die Juden beschränkt ist. Auch Nichtjuden können am in Jesus präsenten Heil partizipieren. Die Sendung Jesu geht über sein Volk also hinaus. Aber wird nicht auch diese Lektion, die Markus seiner Gemeinde in ihre Jesusgeschichte hineinschreibt, auf Kosten der anonymen Frau gelernt? Und propagiert der Text dann nicht ein Verständnis, das die jüdischen Jesusanhänger als Kinder und die nichtjüdischen als Hunde apostrophiert und letzteren damit heilsgeschichtlich einen nachgeordneten Platz und Rang zuweist? Sollen sich nichtjüdische Jesusanhänger damit in der sich selbst als Hund verstehenden Frau und ihrer Tochter wiederfinden? Stört damit diese markinische Perikope nicht letztlich doch sehr empfindlich die Wahrnehmung der in aller Regel positiv charakterisierten Interaktionen von weiblichen Erzählfiguren mit dem markinischen Jesus? Ist Mk 7,24–30 also eine Art Ausnahme im Rahmen der markinischen Präsentation von Frauen in seiner Jesusgeschichte?

Auch hier lohnt es sich, nochmals genauer hinzuschauen und präzise den Details der markinischen Erzählweise nachzuspüren. Denn bei genauer Lektüre gewinnt man einen anderen Eindruck von der markinischen Perikope. Der Text erzählt, um den Ergebnissen dieses Beitrags voranzugreifen, letztlich nicht primär auf Kosten der Frau, sondern vor allem auf Kosten Jesu und bringt das scheinbar so fein austarierte Verhältnis von jüdischen Kindern und nichtjüdischen Hunden empfindlich durcheinander. Schauen wir das genauer an, indem wir zunächst die Perikope kontextualisieren und ihre Struktur erheben und im Anschluss aus dem Text und seinen Details herleiten, welche Optionen der markinische Jesus inhaltlich vertritt, wie seine Argumentation funktioniert und welche Logiken die Gegenargumentation der Frau auszeichnen, die bei Jesus offenkundig verfängt und ihn zu einem Sinneswandel führt, bevor wir abschließend den für das Verständnis der Perikope äußerst wichtigen und von der Erzählstimme gesprochenen V. 30 in den Blick nehmen, der die scheinbar so fest austarierten, von Jesus entwickelten und von der Frau zunächst stabilisierten Rollenzuschreibungen gründlich durchkreuzt.

1. Textannäherung: Kontexteinordnung, Gliederung und Komposition

Unsere Perikope steht im so genannten Galiläa-Teil des Markusevangeliums.¹⁸ Sie ist dabei eingebettet zwischen die beiden Speisungsgeschichten von Mk 6,35–44 (Speisung der 5000 Männer) und Mk 8,1–9 (Speisung der ungefähr 4000 Menschen), die häufig als Geschenk Wunder für religionssoziologisch zu unterschei-

¹⁸ Vgl. zu diesem vielfach aufgegriffenen Gliederungsmodell v. Iersel 1993, 68–74.

dende Gruppen, Juden und Nichtjuden, verstanden werden.¹⁹ Wird die erste westlich des Sees Gennesaret und damit im jüdischen Gebiet verortet, so die zweite auf der nichtjüdischen Ostseite des Sees. Die Rückreise per Boot auf die Westseite nach Dalmanutha wird dann in Mk 8,10 erzählt. Zwischen diesen beiden Speisungspolen finden sich mehrere Ortswechsel Jesu, die sich mit Themenwechseln verbinden lassen und den Kontext unserer Perikope bilden. Mk 6,45–52 erzählt von der versuchten Bootsfahrt der Schüler Jesu an das östliche Ufer des Sees und von der Epiphanie Jesu im Rahmen des Seewandels. Die Schülergruppe und Jesus, der zu ihnen ins Boot gestiegen ist, kommt dann freilich am Westufer, in Gennesaret, an. Der Weg nach Osten ist also fürs Erste gescheitert. Ein anschließendes Heilungssummarium fasst in geraffter Form die jesuanische Wundertätigkeit auf der westlichen Seite des Sees zusammen (Mk 6,53–56). Ebenfalls auf dieser Westseite und damit im jüdisch charakterisierten Gebiet findet das lange Streitgespräch Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten über Fragen der Reinheit und Unreinheit statt. Diese Thematik beherrscht Mk 7,1–23. Dabei lassen sich ein öffentlicher Teil der Diskussion (V. 1–15) und ein privater Teil, der in einem Haus verortet wird (V. 17–23) unterscheiden. Im Anschluss bricht Jesus auf dem Landweg nach Norden in die Gebiete der Stadt Tyrus auf (V. 24), um sich in ein dort verortetes Haus zurückzuziehen. Damit beginnt die Erzählung von der Syrophönizierin. Im Anschluss zieht Jesus noch weiter in den Norden, um über Sidon wieder zurück in den Südosten, genauer: in die östlich des Sees Gennesaret gelegenen Dekapolisstädte zu gehen (V. 31). Der Weg nach Sidon erscheint also deutlich als Umweg.²⁰ In den Gebieten der Dekapolis kommt es zu einer erneuten Wunderhandlung, einer Therapie (Mk 7,31–37). Und wie im Falle der Syrophönizierin kommen die Kranken aus eigenem Antrieb zu Jesus, werden indes jetzt umstandslos und unmittelbar von ihm geheilt. Die gegen seinen Willen erfolgende Verkündigung seiner Taten mündet schließlich in der zweiten großen Speisungsgeschichte in Mk 8,1–9. Schon dieser Kontext macht deutlich, dass unsere Perikope im Kontext der jesuanischen Auseinandersetzungen mit Juden und Nichtjuden und den Fragen nach jüdischen Identitätsmerkmalen wie den Reinheitsgeboten steht. Das wird für die Frage, warum sich der markinische Jesus zunächst dem Heilungsansinnen der Frau verweigert, von Bedeutung sein.

19 Vgl. etwa *Ebner* 2008, 80 f.; *Schmidt* 2010, 148–156; v. *Iersel* 1993, 149; *Marcus* 2010, 469.

20 Vgl. etwa die Wertung bei *Black* 2011, 177: „The route taken by Jesus in 7:31 is ridiculously roundabout“. Will man nicht mangelnde Geographiekennntnisse als Erklärungsmuster bemühen, dann gilt es, diese Reisewege des markinischen Jesus inhaltlich zu interpretieren (vgl. die Überlegungen zu einer in Mk 7 f. erzählerisch etwas kryptisch kombinierten Nord- und Ostreise Jesu [mit dem Boot], die von *Bosenius* 2014, 230–234, angestellt werden); gleiches gilt im Übrigen auch für die von *Betsaida* (Mk 8,22–26) aus angetretene Reise nach Jerusalem (Mk 8,22–10,52), die zunächst nach Norden, nach Cäsarea Philippi (Mk 8,27), führt, was ebenfalls zu Interpretationen herausfordert (vgl. etwa *Ebner* 2003, 30–32). Ganz überzeugend erscheinen mir diese Versuche, die zweifachen Abstecher nach Norden zu interpretieren, bisher nicht, ohne dass ich eine bessere Alternative vorstellen könnte.

Unsere Perikope lässt sich in drei Segmente gliedern.²¹ Die V. 24–26 bilden eine längere Exposition,²² in deren Rahmen der Ortswechsel Jesu erzählt wird, alle für die folgende Geschichte notwendigen Personen vorgestellt werden und der Spannungsbogen durch die Nennung des Problems der Frau und damit ihres Anliegens eröffnet wird. Diese Exposition lässt sich dabei nochmals in zwei Einheiten untergliedern: Den Rückzug Jesu in V. 24 – ein Erzähldetail, das bereits Mk 1,35–38.45; 6,30–33 geprägt hatte, – und den Auftritt der Syrophönizierin, ihrer markanten direkten Charakterisierung und ihrer Bitte in den V. 25 f. Die V. 27–29, die im Zentrum der Perikope stehen, erzählen vom Gespräch zwischen Jesus und der Frau. Lehnt Jesus die in der Exposition von der Erzählstimme direkt formulierte Bitte der Frau in V. 27 brüsk ab, so korrigiert er diese Position in V. 29 selbst und konstatiert die bereits erfolgte Heilung der Tochter. Umschlossen wird durch diese zweifache Rede Jesu die Argumentation der Frau in V. 28, die Jesus offenkundig zum Umdenken bringt und die kompositionell im Zentrum der Perikope steht. Mit V. 30 kommt die Erzählung schließlich an ihr Ende. Die Frau tritt ab, das Problem, das sie zu Jesus geführt hat, ist gelöst. Damit endet der Spannungsbogen und die Geschichte wird durch den Abgang der Frau gerahmt (ἀπέρχομαι in V. 24a und V. 30a wirkt in diesem Sinne auch stilistisch rahmend²³). Wie inhaltschwer und keineswegs unbedeutend der V. 30 für die gesamte Perikope ist, wird uns freilich noch beschäftigen.

2. Jesus will nicht, aber warum? Inhaltliche Optionen für die Ablehnung Jesu und ihre Konsequenzen

Um auf der Basis der markinischen Perikope selbst zu ergründen, welche Motive den markinischen Jesus bei seiner Ablehnung des Heilungsansinnens der Frau leiten, lohnt es sich, auf einige Erzähldetails der Perikope zu fokussieren.

2.1 Der Ort der Handlung: Tyrus und sein schlechter Ruf

Leserinnen und Leser des Markusevangeliums, die alttestamentliche Traditionen und Texte gut kennen, werden bei der Lektüre von Mk 7,24–30 fraglos irritiert sein.

21 Eine alternative Gliederung findet sich bei *Dschulnigg* 2007, 208 (vierteilig: V. 24.25 f.27–29.30).

22 Vgl. *Gerber* 2013, 313 f.

23 Vgl. auch *Marcus* 2010, 466; *Gerber* 2013, 313. Rahmend wirkt auch die zweifache Erwähnung eines Hauses in V. 24b.30a.

Denn Jesus begibt sich mit seiner auf den ersten Blick vollkommen unmotivierten Reise nach Tyrus in klassisches Feindesland für Israeliten und speziell Galiläer.

Im Hintergrund steht eine lange Konfliktgeschichte zwischen den zum phönizischen Einflussbereich gehörenden Städten Tyrus und Sidon auf der einen und Israel auf der anderen Seite. Sie hat sich in einer ganzen Reihe von alttestamentlichen Texten niedergeschlagen (Sach 9,1–4; Joel 4,4–8; Jes 23,1–3.6–9)²⁴ und findet auch bei Flavius Josephus noch ihren spezifischen Ausdruck (Jos. c. Ap. I 70):

„Unter den Phöniziern sind die Leute aus Tyrus uns notorisch am feindlichsten gegenüber eingestellt.“

Diese Konflikte sind ökonomisch geprägt.²⁵ Denn Tyrus und Sidon sind Handelsmetropolen, die durch Fernhandel und trickreiche Ausbeuterei „stinkreich“ geworden sind – und dies auch zu Lasten der Israeliten. Hinzu kommen ihre „Export-schlager“: Purpur, verarbeitetes Edelmetall sowie tyrische Silberschekel, die als antike Leitwährung und „Dollar der Antike“²⁶ gelten und die jeder gerne durch Handel mit den Tyrern in Händen halten will, um erfolgreich am Welthandel teilnehmen zu können (oder etwa auch die Tempelsteuer, die in tyrischen Schekeln zu entrichten war, ohne Wechselverluste bezahlen zu können). Es kommt hinzu, dass Tyrus selbst auf einer relativ kleinen, der Küste vorgelagerten Insel liegt. Sein Hinterland ist überschaubar und die Möglichkeiten, Lebensmittel anzubauen und sich selbst zu versorgen, sind eher gering. Tyrus ist insofern auf den Import von Nahrungsmitteln zwingend angewiesen, kann aber aufgrund seiner ökonomischen Stärke und seiner Handelskontakte die Preise weitgehend diktieren.²⁷ Ein Hauptlieferant für Getreide, Öl und Co. ist dabei Israel (1 Kön 5,22–25; Ez 27,17; Jos. A.J. VIII 141). Diese wechselseitige Abhängigkeit, bei der Tyrus eindeutig die mächtigere Position zukommt, führt zu ökonomisch basierten Spannungen zwischen Israel und Tyrus. Zugespitzt formuliert: Weizen wird aus dem ländlichen Galiläa auch in Zeiten knapper Ernten in die Großstadt Tyrus exportiert, um zumindest etwas Geld in harter Währung einzunehmen. In Galiläa hungert man, weil die Tyrer essen wollen und man von deren Silber nicht satt wird.

Es wäre durchaus denkbar, dass der markinische Jesus im Sinne einer Retourkutsche nun seinerseits den Ausbeutern, für die dann die Frau *pars pro toto* stünde, eine Lektion erteilen will und sich daher der Heilungsanfrage verweigert.²⁸ Denkt man dies weiter, dann würde ihn die Reaktion der Frau und ihre Akzeptanz der

24 Vgl. auch Kinukawa 1995, 80; Jochum-Bortfeld 2008, 179.

25 Vgl. für das Folgende Theißen 1992, 62–85, bes. 76–79.

26 Vgl. auch Lau 2013a.

27 Darauf weist Jochum-Bortfeld 2008, 179 f., im Anschluss an Theißen 1992, hin.

28 Vertreten etwa bei Jochum-Bortfeld 2008, 179 f. Dabei könnte zusätzlich von Bedeutung sein, dass Tyrus in den Wirren des ersten jüdisch-römischen Krieges gegen die Juden gekämpft hat und etwa die Festung Gischala durch Truppen aus Tyrus zerstört worden ist (vgl. Marcus 2010, 471). Auch das hat aus jüdischer Sicht nicht zum guten Ruf der Stadt beigetragen. Jüdische Leserinnen und

von Jesus äußerst kritisch vorgenommenen Rollenzuschreibung umstimmen. Die scheinbar reiche Syrophönizierin wäre von ihrem hohen Ross heruntergestiegen und hätte damit sich selbst erniedrigt, was bei Jesus zu einem Umdenkprozess geführt hätte.

Zwei markinische Erzähldetails lassen diesen auf den ersten Blick instruktiven Gedanken freilich etwas fragwürdiger erscheinen, ohne ihn gänzlich ins Reich des Unwahrscheinlichen zu verbannen. Zum einen ist die Begegnung mit der Syrophönizierin nicht der erste Kontakt, den der markinische Jesus mit Leuten aus Tyrus und Sidon hat. Bereits in Mk 3,7–10 waren Leute aus Tyrus und Sidon zu Jesus nach Galiläa gekommen. Sie hören von seinen Taten, kommen zu ihm an den See Gennesaret, überschreiten also die Grenze in die jüdische Welt und werden von Jesus geheilt. Dieser Grenzübertritt wird im Markusevangelium als vollkommen unproblematisch erzählt und der markinische Jesus zeigt keinerlei Zurückhaltung im Umgang mit diesen scheinbaren Ausbeutern. Das passt dann aber nicht wirklich zur Konfliktgeschichte zwischen Tyrus, Sidon und Israel, wenn es diese Konflikte sein sollten, die die Heilung der Tochter der Syrophönizierin verhindern würden. Zum anderen wird die Syrophönizierin eher dezent als reiche Vertreterin ihrer Heimat gekennzeichnet. Natürlich, sie ist Hausbesitzerin (V. 30), aber genügt das schon, um sie deutlich auf die Seite der Ausbeutenden zu stellen?²⁹ Und dies gilt umso mehr, als auch im näheren markinischen Kontext von Mk 7,24–30 eine sozial-ökonomische Perspektive nicht präsent ist, demgegenüber aber der Themenkreis Juden und Nichtjuden, die in Kontakt mit Jesus treten, dominiert. Und dem entspricht dann auch die sehr viel deutlichere direkte Charakterisierung der Frau als einer solchen Nichtjüdin.

2.2 Die Charakterisierung und der Auftritt der Frau

Dem im Haus in Tyrus sich aufhaltenden Jesus macht eine namenlos bleibende Frau ihre Aufwartung. Sie wird in V. 26ab eindeutig als eine in griechischer Kultur beheimatete,³⁰ bereits von ihren ethnisch-genealogischen Wurzeln her (V. 26b)³¹ pagane Frau gezeichnet,³² die eine von einem Dämon besessene Tochter hat

Leser des Markusevangeliums, die in ihrer m. E. nach der Tempelzerstörung verfassten Jesusgeschichte von Leuten aus Tyrus lesen/hören, dürften also entsprechende negative Assoziationen diesen Erzählfiguren gegenüber mitbringen.

29 So ganz entschieden *Jochum-Bortfeld* 2008, 180: „Die Frau in Mk 7,24 ff. wird damit zur Repräsentantin der feindlichen und ausbeuterischen Wirtschaftsmacht Tyros.“

30 *V. Iersel* 1993, 148, wertet die Charakterisierung „Hellenistin“ als Hinweis auf die Sprachkompetenz der Frau und ihre soziale Stellung als Oberschichtsangehörige aus (vgl. auch *Leander* 2013, 224). Zurückhaltend im Blick auf einen Rückschluss auf die sozialen Verhältnisse der Frau ist *Gerber* 2013, 316.

31 Darauf macht *Theißen* 1998, 130, aufmerksam.

32 Vgl. auch *Pesch* 1977, 388; *Kinukawa* 1995, 81.

(V. 25) und ein Haus besitzt (V. 30) und die durch den Terminus „Syrophönizierin“ (V. 26b)³³ als aus der Gegend um Tyrus und Sidon stammend charakterisiert wird.³⁴ Jesus trifft also auf eine ethnisch wie kulturell³⁵ als Nichtjüdin³⁶ charakterisierte Frau – und wen sollte das in den Gebieten von Tyrus auch wundern. Diese Frau, die von Jesus gehört hat (darin im Übrigen den Leuten aus Tyrus und Sidon von Mk 3,8 vollkommen vergleichbar), nähert sich Jesus, betritt dazu, ohne dass dies im markinischen Text eigens problematisiert würde, das Haus, in dem Jesus sich befindet, fällt ihm vor die Füße und bittet um Heilung für ihre Tochter.

All das ist im Rahmen des Markusevangeliums unauffällig. Auch andere Frauen werden, wie die Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31), von Jesus geheilt, fallen, wie die blutflüssige Frau (Mk 5,33), vor Jesus nieder und suchen bei ihm aktiv Heilung; Männer können genauso stellvertretend für ihr *θυγάτριον*³⁷ bitten (Mk 5,23), wie es die Syrophönizierin für ihr *θυγάτριον* tut (Mk 7,25), und Exorzismen wirkt Jesus seit Mk 1,23–28 immer wieder und stets sehr erfolgreich. Auch dass der jesuanische Versuch, sich zurückzuziehen und unerkannt zu bleiben, wie es Mk 7,24 erzählt, von der Frau durchkreuzt wird, ist im Markusevangelium nicht ungewöhnlich. So ergeht es Jesus immer wieder seit Mk 1,35–38. Und stets folgt er den an ihn herangetragenen Wünschen und behebt Nöte. Ungewöhnlich sind also weder die Art der Annäherung der Frau an Jesus noch ihr Heilungsansinnen. Ungewöhnlich ist allein die sehr explizite Charakterisierung der Frau durch die Erzählstimme in V. 26ab, die noch dazu stilistisch etwas nachklappend wirkt und die Charakterisierung der Not sowie die Annäherung an den Wundertäter von der Bitte um Heilung unnötig abtrennt. Diese direkte Charakterisierung fällt im Vergleich etwa zur Charakterisierung des Jairus doch massiver aus³⁸ – ein Indiz dafür, dass dem Markusevangelium an diesen Erzähldetails besonders liegt und dass sie sinntragend sind.

33 Im Gegensatz zum Begriff „Lybophönizierin“, der auf eine nordafrikanische Herkunft schließen lassen würde, vgl. mit Belegen *Lührmann* 1987, 130; *Marcus* 2010, 462; zu Versuchen, aus diesem markinischen Erzähldetail Hinweise für die Verortung des Markusevangeliums in Rom abzuleiten, vgl. *Collins* 2007, 366.

34 Zur Charakterisierung in V. 25 f. vgl. auch ausführlich *Alonso* 2011, 140–159.

35 Zu dieser hilfreichen Differenzierung im Rahmen von Mk 7,24–30 vgl. *Guttenberger* 2017, 177–179; sie deutet sich bei *Gnilka* 1998, 291 f., an.

36 Für *Marcus* 2010, 464, ruft die markinische Charakterisierung allerdings die Möglichkeit auf, dass Markus die Frau als eine „Gerechte unter den Völkern“ und eine Gottesfürchtige vorstellen will (kritisch dazu ist *Alonso* 2011, 179–181). Noch weiter gehen die Überlegungen von *Leander* 2013, 225–230, der aus postkolonialer Perspektive fragt, ob Markus die Frau wirklich explizit als Nichtjüdin charakterisieren will und lieber von einer „hybrid identity“ (230) spricht.

37 Oder ihren Sohn, vgl. Mk 9,14–29.

38 Auch die blutflüssige Frau wird in Mk 5,25 markant direkt charakterisiert. Gleiches gilt für den Gerasener in Mk 5,2–5. Aber in diesen Fällen dient die Charakterisierung der Figur zugleich der Charakterisierung der Notlage. Das ist im Falle von Mk 7,26ab anders, denn die Beschreibung der Stellvertreterin der Hilfsbedürftigen charakterisiert nicht die Notlage der Tochter.

2.3 Eine Fernheilung unter erschwerten Bedingungen: Gattungsfragen

Diese ausführliche Charakterisierung der Stellvertreterin der Hilfsbedürftigen ist auch in gattungskritischer Perspektive auffällig, wie überhaupt die ganze Wundererzählung einige ausgesprochen untypische Züge trägt. Vergleicht man Mk 7,24–30 mit dem Motivinventar für Wundererzählungen, wie es von Gerd Theißen³⁹ erarbeitet und von Rudolf Pesch und Reinhard Kratz⁴⁰ erweitert worden ist, dann ergibt sich:

Markinischer Text	Realisierte Motive nach Pesch/Kratz
24a Ἐκεῖθεν δὲ ἀναστὰς ἀπῆλθεν εἰς τὰ ὄρια Τύρου. 24b καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν 24c οὐδένα ἤθελεν γνῶναι, 24d καὶ οὐκ ἠδυνήθη λαθεῖν·	Auftritt des Wundertäters (1)
25a ἀλλ' ἐνθὺς ἀκούσασα γυνὴ περὶ αὐτοῦ,	Auftritt einer Stellvertreterin der Hilfsbedürftigen (6)
25b ἥς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πνεῦμα ἀκάθαρτον, 25c ἐλθοῦσα προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ	Charakterisierung der Not (11)
26a ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, 26b Συροφοινίκισσα τῷ γένει·	Niederfallen (13)
26c καὶ ἠρώτα αὐτὸν 26d ἵνα τὸ δαιμόνιον ἐκβάλῃ ἐκ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς.	Bitten (15)
27a καὶ ἔλεγεν αὐτῇ, 27b Ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα, 27c οὐ γάρ ἐστιν καλὸν 27d λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων 27e καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.	Erschwernis (12)
28a ἡ δὲ ἀπεκρίθη 28b καὶ λέγει αὐτῷ, 28c Κύριε, 28d καὶ τὰ κυνάρια ὑποκάτω τῆς τραπέζης ἐσθίουσιν ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν παιδίων.	Argumentation (26)

39 Vgl. Theißen 1998, 82 f.

40 Vgl. Pesch/Kratz 1976 (Ausklappblatt am Ende des Bandes). Dieses Strukturmuster findet sich auch bei Ebner/Heininger 2015, 73–75.

Markinischer Text	Realisierte Motive nach Pesch/Kratz
29a καὶ εἶπεν αὐτῇ, 29b Διὰ τοῦτον τὸν λόγον ὑπάγε, 29c ἐξελήλυθεν ἐκ τῆς θυγατρὸς σου	Wunderwirkendes Wort (32a–c)? Entlassung (32e) Unauffälliger Vollzug (33)
30a καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς 30b εὔρεν τὸ παιδίον 30c βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην 30d καὶ τὸ δαμόνιον ἐξεληλυθός.	Demonstration (39)? Konstatierung des Wunders (37)

Es ist offenkundig, dass die Vorstellung der Frau als Griechin und Syrophönizierin im Kontext der Gattung keine Rolle spielt. Ebenso fällt auf und inhaltlich ins Gewicht, dass Jesus selbst, also der Wundertäter, zur Realisierung des Erschwerismotivs wird.⁴¹ Und man fragt sich: Warum? In der Folge übernimmt die Syrophönizierin den Part der „Argumentation“,⁴² der sonst vom Wundertäter (wie etwa im Falle des Jairus in Mk 5,36.39) oder seinen Begleitern realisiert wird:⁴³ Die Rollen zwischen der Frau und Jesus wirken vertauscht. Dazu passt bestens, dass das scheinbar wunderwirkende Wort in V. 29b letztlich nur ein Rückbezug auf die V. 28cd ist und damit auf die wörtliche Rede der Frau zielt. Ihre Argumentation realisiert also zugleich die im Kontext des wunderwirkenden Wortes mögliche Anrede (V. 28c bietet mit κύριε dann das Motiv 32a) und enthält auch das Heilwort (Motiv 32c), das in V. 28d gesprochen wird. Das ist verkehrte Welt und trägt nicht wenig zu den in gattungskritischer Perspektive ungewöhnlichen Zügen der Perikope bei, die als Exorzismus doch auch Momente von Streit- und Lehrgesprächen⁴⁴ hat, wobei die Rollen merkwürdig vertauscht erscheinen, wirkt doch Jesus wie ein Schüler und die Frau wie eine Lehrerin.

Dass überdies die allermeisten der zentralen Motive im Blick auf die Wunderhandlung selbst und auch viele der abschließenden Motive fehlen,⁴⁵ verdankt sich

41 Vgl. auch *Kinukawa* 1995, 82; *Pesch* 1977, 386; *Fander* 1990, 68; *Gerber* 2013, 314. Insofern ist es nicht ganz treffend, wenn *Guttenberger* 2017, 176, den Dialog zwischen Jesus und der Frau als ganzen als „Erschweris der Annäherung“ definiert. Es ist die erste Hälfte des Dialogs, die Weigerung Jesu, die die Erschweris realisiert.

42 Vgl. zu diesem Motivbaustein *Theißen* 1998, 69.

43 V. 28 erscheint mir unzureichend erfasst, wenn man ihn nur als Vertrauensäußerung der Bittstellerin gegenüber Jesus versteht, so aber *Pesch/Kratz* 1976, 71 f. (= Motiv 16 ihres Motivinventars); vgl. *Fander* 1990, 68 f.; vgl. auch *Theißen* 1998, 64, der V. 28 als „Demuts- und Vertrauensklärung“ erfasst; treffend ist m. E. *Alonso* 2011, 114 f., der entschieden den Motivbaustein „Argumentation“ in V. 28 realisiert sieht.

44 So auch *Jochum-Bortfeld* 2008, 182 Anm. 101, der zudem notiert, dass es ohne die Frau nicht zu einer Heilung gekommen wäre (vgl. 182). Vgl. auch *Gnilka* 1998, 291; zur Debatte um die in Mk 7,24–30 realisierten Gattungen vgl. auch *Alonso* 2011, 104–117.

45 Auch notiert bei *Fander* 1990, 69 f.

der Gattung Fernheilung,⁴⁶ die in Mk 7,24–30 natürlich vorliegt,⁴⁷ und ist insofern durchaus typisch. In Fernheilungen trifft die hilfsbedürftige Person selbst nicht auf den Wundertäter. Stellvertreter agieren für sie direkt mit dem Wundertäter. Der Wundererfolg wird aus dem „Off“ eingespielt und von den Stellvertretern daheim erlebt, während der Wundertäter selbst nicht den Ort betritt, an dem der Hilfsbedürftige sich befindet. Im NT wird diese Gattung noch in der matthäischen Parallele zu unserer Perikope, in Mt 15,21–28, genutzt; sie findet sich zudem auch in Lk 7,1–10 par Mt 8,5–13 und in Joh 4,46–54. Diesen Texten ist gemeinsam, dass die zu heilenden Personen in einem direkt oder indirekt nichtjüdischen Kontext stehen.⁴⁸ Natürlich lässt sich ein solcher außermarkinischer Befund nicht einfach in das Markusevangelium übertragen. Und doch gibt die Gattung der Fernheilung zumindest einen Fingerzeig, worin die Ablehnung Jesu begründet sein könnte. Nimmt man die weiteren bisher gemachten Beobachtungen hinzu, dann verdichtet sich doch ein gewisser Gesamteindruck.

2.4 Religionssoziologische Gründe mit ökonomischer Hintergrundmelodie: Eine Zwischenreflexion zur möglichen Perspektive Jesu

Überblickt man die vorausgehenden Überlegungen, so wird man mit Blick auf die Frage, warum Jesus sich der Heilungsbitte in Mk 7,24–30 zunächst verweigert,⁴⁹ sagen müssen, dass es nicht das Geschlecht der Frau ist, das Jesus das Heilungsansinnen ablehnen lässt. Jesus heilt auch andere Frauen (vgl. Mk 1,29–31) – und

46 Vgl. dazu *Pesch/Kratz* 1976, 70–73.

47 Vgl. nur *Dschulnigg* 2007, 208 f.

48 So auch *Pesch/Kratz* 1976, 71; *Pesch* 1977, 386; *Gnilka* 1998, 293 f.; *Moloney* 2002, 148; *Pokorný* 1995, 329, verweist zusätzlich auf die Fernheilung des Nichtjuden Naaman in 2 Kön 5.

49 Irritierend sind die Überlegungen, die *Liu* 2010, 253–255, vorstellt. Sie versteht die jesuanische Rede vom *κυνάρσιον* als Hinweis auf Haushunde (s. u.), folgert aus archäologischen Befunden einer Ausgrabung in Ashkelon, die einen in der Sache tatsächlich sehr erklärungsbedürftigen großen Hundefriedhof nachweisen konnte (vgl. *Stager* 1991), dass für Syrophönizier Hunde „Phoenician's best friend[s]“ waren, und schließt daraus, dass Jesus letztlich gar nicht das Anliegen der Frau abweise, sondern ihr einen Platz beim eschatologischen Festmahl eröffne. Jesus habe „tender feelings“ für die Frau, „betraying his love for this Gentile woman“. Die Frau und alle Nichtjuden gehörten bereits zum Haushalt Gottes, auch wenn sie nicht den ersten Platz einnahmen. „Jesus' words are an announcement to the woman to expect great wonders from him for her daughter“ und die Frau ihrerseits „accepts this blessing from Jesus without further pleading [...] She understands his message“ (alle Zitate 254). Überzeugend erscheint diese Sicht des markinischen Textes angesichts der markinischen Erzählweise m. E. nicht, zumal die archäologischen Zeugnisse auf die Mitte des 5. Jh. v. Chr. datieren und ein Rückschluss weder auf die erzählte Zeit und Situation einer Syrophönizierin im 1. Jh. n. Chr. noch mit Blick auf die markinische Gemeinde nach 70 n. Chr. in Rom ohne weiteres möglich ist.

auch solche, die initiativ mit ihrem Heilungsansinnen seine Nähe suchen (vgl. Mk 5,25–34). Auch der Charakter der erforderten Wundertat, ein Exorzismus, kann angesichts von Mk 1,23–28; 5,1–20 und anderen Texten kein Grund sein, der Jesu Ablehnung motiviert. Schließlich ist auch das Phänomen stellvertretender Bitte für einen Kranken kein Grund, die Heilung abzulehnen, wie Mk 5,21–24.35–43; 9,14–29 zeigen. Vielmehr wird man schließen müssen, dass angesichts des narrativen Kontextes, in dem Mk 7,24–30 steht,⁵⁰ der im Text realisierten Gattung der Fernheilung sowie der massiven direkten Charakterisierung der Frau als Nichtjüdin es nahe liegt, im nichtjüdischen Charakter der Bittenden die Motivation für die ablehnende Haltung Jesu zu erblicken und in der ganzen Perikope das Thema der umstrittenen Öffnung der Jesusgruppe für Nichtjuden verhandelt zu sehen.⁵¹ Es mag vor dem Hintergrund der ökonomischen Spannungen zwischen Tyros und Sidon auf der einen und Israel und speziell Galiläa auf der anderen Seite hinzukommen – und dafür spricht durchaus die in der jesuanischen Antwort⁵² eingespielte Bildwelt des Brotes und der Aspekt des Sattwerdens –, dass es eine sozialkritische Hintergrundmelodie in der jesuanischen Ablehnung der Bitte der als Hausbesitzerin und damit potentiell Reiche gezeichneten Frau gibt. Carsten Jochum-Bortfeld formuliert instruktiv:⁵³

„Das Bild vom Essen, das nur für das Volk Israel da ist, greift den Konflikt zwischen Tyros und Israel auf. Für die Handelsmacht, die Israel die Grundlage zum Leben nimmt, ist kein Brot da. Der markinische Jesus dreht den Spieß um: Die Ausbeuter gehen leer aus.“

Die unter Rückgriff auf die Bildwelt des Brotes ausgedrückte Ablehnung der Bitte der Syrophönizierin erweckt also auf den ersten Blick den Eindruck, dass sich der markinische Jesus offenkundig überhaupt nicht für diese nichtjüdische Frau zuständig sieht. Oder schärfer: Er propagiert eine Begrenzung seines Heilwirkens allein auf Juden, in der Bildwelt seiner Antwort: auf die Kinder. Für metaphorische tyrische Hündchen, die im Rahmen der jesuanischen Invektive für die Nichtjuden⁵⁴ und damit in Opposition zu den jüdischen Kindern stehen, interessiert er sich nicht. Mit dieser metaphorischen Redeweise weist der markinische Jesus den Nichtjuden entschieden eine subalterne Position zu. Sie gleichen unreinen Hunden! Dabei kann man geradezu den Eindruck gewinnen, dass im Hintergrund der Weigerung des markinischen Jesus eine Form der ängstlichen Vermutung steht, dass

50 Vgl. auch Jochum-Bortfeld 2008, 178 f.; v. Iersel 1993, 148.

51 Das wird sehr häufig so vertreten, vgl. Pesch/Kratz 1976, 72 f.; Ebner 2008, 76 f.; Theissen 1998, 141.252 f.; Lührmann 1987, 130 f.; Kinukawa 1995, 78; Schmidt 2010, 142–148; Guttenberger 2017, 176–180; Bedenbender 2013, 160; Dschulnigg 2007, 209; Schenke 2005, 188–190; Pesch 1977, 385.387.

52 Die in ihrem begründenden Abschnitt V. 27c–e einen schönen Chiasmus inklusive Parechese angesichts der verwendeten Verben realisiert (auch beobachtet bei Gerber 2013, 314): οὐ γὰρ ἐστὶν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ τοῖς κυναρίοις βαλεῖν.

53 Jochum-Bortfeld 2008, 181.

54 Das Diminutiv κυνάριον in V. 27e greift dabei das Diminutiv θυγάτριον aus V. 25b auf.

das Brot, das metaphorisch für das Heil steht,⁵⁵ tatsächlich nicht in ausreichender Menge vorhanden ist, um alle zu sättigen, zu heilen. Die jüdischen Kinder würden hungern, wenn man den nichtjüdischen Hunden das Brot der Kinder vorwerfen würde. Nach Jesu Auffassung ist offenkundig also nicht genug Brot für alle da. Die zur Verfügung stehende Menge Heil ist begrenzt.⁵⁶ Es gleichsam als Hundefutter einzusetzen, wäre ein krasser Missbrauch des Heils. Den tyrischen Hündchen davon zu geben, die Tochter also zu heilen, würde aus seiner Sicht zwingend implizieren, dass jüdische Kinder leer ausgehen und gleichsam Heilshunger leiden. Und das darf, auch vor dem Hintergrund des Ausbeutungsverhältnisses zwischen Tyrus und Galiläa, nicht sein. Das Bildwort Jesu besagt insofern: Das Heilsangebot darf man den Juden nicht wegnehmen, um es den Nichtjuden zu geben! Nichtjuden und Juden sind wie Konkurrenten⁵⁷ um das begrenzte Brot und Heil.

So einfach freilich ist die Sache nicht, denn die jesuanische Antwort, die die Frau zu hören bekommt, lässt Raum für zumindest eine andere Nuancierung im Blick auf die jesuanische Perspektive.

2.5 Feineinstellungen temporaler Natur

Die durch die Begründung in den V. 27c–e untermauerte Aufforderung Jesu in V. 27b lässt mit der Verwendung von *πρῶτον* tatsächlich den Gedanken aufkommen, dass auch für Nichtjuden noch Brot vorhanden sein könnte, wenn die Kinder Israels satt sind. Denn *πρῶτον* meint ja nicht „ausschließlich“,⁵⁸ sondern „zuerst“ und lässt zumindest gedanklich eine Fortsetzung mit *δεύτερον* oder *εἶτα* erahnen.⁵⁹ Auch aus der Perspektive Jesu könnte also zumindest theoretisch genug Brot für alle vorhanden sein. Aber zuerst essen die jüdischen Kinder. Und wenn diese satt sind, dann können ggf. auch die tyrischen Hündchen mit Brot rechnen. Die Syrophöni-zierin ist mit ihrem Anliegen bei Jesus also durchaus an der richtigen Adresse, aber sie kommt zur Unzeit, nämlich zu früh. Sie ist schlechterdings noch nicht an der Reihe. Der markinische Jesus formuliert also bei genauer Betrachtung von V. 27b keinen prinzipiellen Ausschluss der Nichtjuden vom Heilsangebot, optiert aber entschieden für eine zeitliche Vorordnung der Juden vor den Nichtjuden.⁶⁰ Und von dieser Vorordnung ist er nicht bereit, abzuweichen, weil sonst den jüdischen Kindern weggenommen wird, was rechtmäßig zunächst und zuerst ihnen zusteht.

55 Vgl. z. B. *Pesch* 1977, 389; *Gerber* 2013, 317, diskutiert die Entsprechungen zwischen Sach- und Bildhälfte.

56 Treffend beobachtet auch bei *Guttenberger* 2017, 177.

57 Vgl. auch *Gerber* 2013, 315.

58 Für *Lührmann* 1987, 131, „klingt“ *πρῶτον* im Gegensatz zu Paulus (Röm 1,16) indes bei Markus „exklusiv“.

59 Das wird oft so gesehen, vgl. z. B. *Pesch* 1977, 388; *Kinukawa* 1995, 82; *Guttenberger* 2017, 177.

60 Vgl. auch *Schmidt* 2010, 149; *Schenke* 2005, 189.

Dieser Gedanke einer zeitlichen Vorordnung Israels ist aus der paulinischen Briefwelt durchaus vertraut, wie Röm 1,16; 2,9 und andere Texte zeigen.⁶¹ Und auch das in der Apg erzählte Verhalten des Paulus, der bis Apg 18 in aller Regel zunächst Synagogen aufsucht und sich erst im Anschluss Nichtjuden außerhalb der Synagogen zuwendet (vgl. auch Apg 13,46), deckt sich mit diesem zeitlichen Vorrang Israels vor den Nichtjuden. Diese Option vertritt auch der markinische Jesus in Mk 7,27⁶² – er untermauert sie freilich mit einer in der Sache massiven Abwertung der Nichtjuden *in toto*, die er mit dem Label „Hunde“ belegt.

2.6 Konsequenzen für Mk 3,8; 5,1–20 und 7,24

Wenn man die Ablehnung Jesu also primär religionssoziologisch versteht und evtl. sekundär auch ökonomisch-sozial motiviert sehen will, dann hat dies entscheidende Konsequenzen für andere markinische Perikopen und Textdetails. Denn dann darf es, wenn das Markusevangelium sachlogisch konsistent erzählen will, vor Mk 7,24–30 keine Heilungen Jesu von Nichtjuden geben.⁶³ Dann aber muss man zwingend voraussetzen, dass in Mk 3,8 *Diasporajuden* aus Tyrus und Sidon zu Jesus kommen. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich die jesuanische Zurückhaltung in Mk 7,24–30 verstehen, denn in Mk 3,10 heilt Jesus ohne jede Zurückhaltung auch diese Menschen aus Tyrus und Sidon. In der Folge statet der markinische Jesus den in Mk 3,8 zu ihm Gekommenen mit Mk 7,24 nun eine Art Gegenbesuch ab, wie er dies in Mk 10,1 auch für Judäa und die Gebiete jenseits des Jordans und ab Mk 11,1 auch für Jerusalem tun wird – alles Regionen und Orte, die in Mk 3,7–10 genannt werden, weil Menschen von dort zu Jesus nach Galiläa kommen.⁶⁴ Damit wäre zugleich erklärt, warum Jesus in Mk 7,31 scheinbar ohne zwingenden Grund nach Sidon in den Norden reist, um eigentlich südöstlich des Sees Gennesaret anzukommen. Auch Sidon hatte einen Gegenbesuch verdient, waren doch auch Diasporajuden von dort in Mk 3,8 zu Jesus gekommen.

In der Folge muss es sich auch beim Haus, das Jesus in Mk 7,24 aufsucht und in das er sich heimlich zurückziehen will, zwingend um das *Haus* eines *Diasporajuden* handeln.⁶⁵ Alles andere wäre angesichts der jesuanischen Zurückhaltung im

61 Vgl. *Kimukawa* 1995, 82; *Guttenberger* 2017, 180; *Bedenbender* 2013, 160; *Dschulnigg* 2007, 210; *Gnilka* 1998, 292; *Marcus* 2010, 469; *Pokorný* 1995, 331 f. Zum „Paulinismus“ in Mk 7,27 vgl. auch die Diskussion bei *Alonso* 2011, 191 f.

62 Nach *Mell* 2007, 350, rekurrieren die paulinische und die lukanische Tradition eines „Israel zuerst“ sogar auf „den heilsprärogativen Grundsatz von Mk 7,27“.

63 Vgl. auch *Schmidt* 2010, 143.

64 Lediglich die in Mk 3,8 genannte Region der Idumaia erfährt keinen Gegenbesuch.

65 An ein jüdisches Haus denken auch *Guttenberger* 2017, 178; *Gerber* 2013, 314 f. (Tyrus war auch historisch „multikulturell“ [315] geprägt); *Bosenius* 2014, 227 mit Anm. 117, die allerdings mit Blick auf Mk 5,1–20 ebenfalls an eine jesuanische Begegnung mit Nichtjuden denkt. Belege für eine in historischer Perspektive greifbar werdende jüdische Präsenz in den Gebieten von Tyrus

Umgang mit Nichtjuden nicht konsequent erzählt.⁶⁶ Jesus überschreitet also zwar territoriale Grenzen, wenn er nach Tyrus und Sidon reist, aber nicht religionssoziologische. Umgekehrt überschreitet die syrophönizische Frau aus Tyrus zwar keine territorialen Grenzen, sehr wohl aber eine religionssoziologische.⁶⁷ Sie betritt als Nichtjüdin, das ist unstrittig, ein jüdisches Haus – mit allen Folgen, die sich etwa im Blick auf Reinheitsfragen stellen.

Schließlich verändert sich in dieser Perspektive auch ganz entschieden die Wahrnehmung der Exorzismusgeschichte von Mk 5,1–20. Denn auch der von der Dämonenlegion auf die Initiative Jesu hin befreite *Gerasener* muss ein unter dämonisch-römischer⁶⁸ Besatzung leidender *Diasporajude* sein, wenn die Ablehnung der gleichen Wundertat im Blick auf eine nichtjüdische Frau zwei Kapitel später konsistent erzählt sein soll.⁶⁹ Zugespißt formuliert: Der markinische Jesus kann einer paganen Frau nicht einen Exorzismus verweigern, wenn er diesen einem paganen Mann zuvor von sich aus geschenkt hat. Das wäre mit Blick auf das markinische Jesusbild nicht konsequent erzählt. In der Dekapolis muss es also in der von Markus erzählten Welt auch Diasporajuden gegeben haben.⁷⁰

Insofern geht die bereits klassisch gewordene und sich auch in einigen Karten⁷¹ zur theologischen Topographie des Markusevangeliums spiegelnde Annahme, Markus erzähle entlang einer West-Ost-Achse des Sees Gennesaret von Begegnungen Jesu mit Juden (im Westen) und Nichtjuden (im Osten) nicht so glatt auf, wie man meinen könnte. Im Osten begegnet Jesus vielmehr Nichtjuden und Diasporajuden.

bietet *Theißen* 1992, 69f. Etwas unscharf bleibt noch *Dschulnigg* 2007, 210, der den Rückzug ins Haus dahingehend versteht, dass Jesus „nicht als aktiver Verkünder und Wundertäter im nicht-jüdischen Gebiet“ erscheinen will. Versteht man das Haus des Rückzuges als ein jüdisches Haus, verschärft sich diese Überlegung.

66 Gleichwohl wird das Haus zumeist als ein paganes gewertet, vgl. etwa *Moloney* 2002, 145 Anm. 137.

67 Zu den Grenzüberschreitungen der Frau vgl. *Jochum-Bortfeld* 2008, 180.182, der allerdings das Haus nicht explizit als ein jüdisches wertet, sondern es in das markinische Erzählkonzept der „Verborgenheit der Messianität Jesu“ (179) einordnet (so auch *Alonso* 2011, 131–140). Vgl. generell zu allen Formen der vielfältigen Grenzüberschreitungen sozial-ökonomischer, ethnischer, kultureller und sozialpsychologischer Natur im Rahmen von Mk 7,24–30 die Analysen des Lokalkolorits der Erzählung bei *Theißen* 1992, 69–85.

68 Zu militärisch-politischen Implikationen dieser markinischen Perikope vgl. *Ebner* 2013, 270–275; *Klinghardt* 2007; sowie *Lau* 2007.

69 In dieser Perspektive ist Mk 7,26b entscheidend, denn es ist dieses kleine Erzähldetail, das entschieden absichert, dass es sich bei der Syrophönizierin nicht um eine hellenistische Diasporajüdin handelt (vgl. *Theißen* 1998, 130).

70 In der Regel wird der Gerasener als Nichtjude verstanden, vgl. etwa *Annen* 1976, *passim*. Die Schlussfolgerung, im Gerasener eine jüdische Figur zu sehen, drängt sich auch aus anderen Gründen auf, nämlich dann, wenn man Mk 5,15 als Allusion auf römische *Judaea-Capta*-Prägungen versteht, wofür ich in *Lau* 2019 argumentiere. Ebenfalls von einem Diasporajuden gehen etwa *Schmidt* 2010, 143; *Ebner* 2013, 273; *Dormandy* 2000, 335, aus.

71 Vgl. *Ebner* 2008, 176; *Schreiber* 2012, 17.

3. Die Gegenargumentation der Frau im Fokus: Verhältnisbestimmungen, Rollenangebote und imaginierte Lebensräume aus der Sicht der Frau

Auf die alles andere als leicht zu verdauende Antwort des markinischen Jesus hin reagiert die Syrophönizierin im Rahmen der markinischen Erzählung ausgesprochen abgeklärt und strategisch. Nach der Redeeinleitung in V. 28ab titulierte sie Jesus zunächst mit dem im Markusevangelium nur spärlich für Jesus verwendeten κῦριος-Titel. Die Frau ist damit die einzige Erzählfigur im Markusevangelium, die diesen Titel auf Jesus aktiv appliziert. Im Fortgang greift die Frau in V. 28d die von Jesus gewählte Bildwelt auf, übernimmt dabei die Rollenangebote „Kind und kleiner Hund“, entwirft aber geschickt ein alternatives Szenario.⁷² Dabei knüpft sie an die von Jesus entwickelte temporale Perspektive des „Zuerst – Später“ an, transformiert dies aber durch die von ihr entwickelte Situation – die Hunde unter dem Tisch essen von den Brotbröckchen der Kinder, die zu Boden fallen,⁷³ während oben am Tisch noch das Brot gegessen wird – geschickt in eine Form der Gleichzeitigkeit.⁷⁴ Während die Kinder essen, fallen eben doch auch schon Krümel für die tyrischen Hunde herunter. Diese Gleichzeitigkeit wird unter Beibehaltung der kontrastierenden Rollen von Hündchen⁷⁵ und Kindern durch die Einführung einer neuen und von der Frau im Rahmen eines Mahles situierten Raumachse von „Oben – Unten“ (ὕποκάτω) entwickelt, die natürlich ein deutliches Element

72 Vgl. auch Gerber 2013, 317: „Sie nimmt die Metapher auf, aber sie ‚knackt‘ das Argument, indem sie den Bildspender anders nuanciert.“

73 Nach meinem Leseindruck fallen die Brotbröckchen in der markinischen Inszenierung eher zufällig (so auch Pesch 1977, 389) und in Folge der Ungeschicklichkeit der Kinder zu Boden (ganz entschieden in diesem Sinne Mell 2007, 349). Anders hingegen Guttenberger 2017, 177, die vermutet, dass die Kinder die Hunde bewusst füttern und es sich um niedliche Haushunde handelt. Zwingend sind freilich weder der eine noch der andere Leseindruck, weil V. 28d diesen Aspekt nicht präzise genug erzählt. Vgl. zur Diskussion auch Marcus 2010, 465.

74 Auch beobachtet bei Ebner 2008, 78.

75 Möglicherweise impliziert das von der Frau entworfene Szenario auch, dass es sich bei den Hunden, die sie im Blick hat, um Haushunde handelt (dass generell in der ganzen Perikope Haushunde im Blick sind, vertritt Mell 2007, 348, aufgrund des verwendeten Diminutivs. „Die Verkleinerungsform unterbindet eine pejorative Interpretation, wie sie besonders in atl.-jüd. Literatur für den vagabundierenden (Aas-) Hund anzutreffen ist“ [vgl. auch Theissen 1992, 64]; gleichwohl beinhaltet der Terminus „Hündchen“ im Gegenüber zu den Kindern auch für ihn ein starkes Moment der Subordination: Vor dem Hintergrund der antiken Ökonomik haben Haushunde zwar Anspruch auf Versorgung, aber sie haben in der „Nahrungskette“ den niedrigsten Status und erhalten die Abfälle des Hauses [348 f.]; für Marcus 2010, 463, impliziert vor dem Hintergrund des Sprachgebrauchs der Koine das Diminutiv, das synonym zur Grundform des Substantivs verwendet werden kann [vgl. auch Pokorný 1995, 324; zur Diskussion auch Alonso 2011, 175–179], keinerlei Abmilderung des pejorativen Charakters der jesuanischen Aussage, wohl aber mildert das von der Frau entworfene Setting diesen Charakter, weil sie die „Straßenkötter“ zu Haushunden transformiert [470; vgl. auch Collins 2007, 367]), die drinnen, im Raum des Mahles, anzutreffen

der Subordination enthält, wie das bereits in der jesuanischen Rollenzuschreibung „Hund“ angelegt war.

Das von der Syrophönizierin entwickelte Setting⁷⁶ erinnert innerbiblisch überraschenderweise an Lk 16,21, also an einen für die Charakterisierung des armen Lazarus entscheidenden Vers aus der Eröffnungssequenz der dem lukanischen Sondergut zuzurechnenden Perikope Lk 16,19–31. In beiden Fällen findet sich eine eindrückliche Motivkombination: Bei Markus wie bei Lukas geht es um die Verteilung von Speisen zwischen zwei sich im Text gegenüberstehenden Gruppen bzw. Personen; in beiden Fällen ist die Rede von Speiseresten, die vom Tisch herabfallen und die eine der beiden Gruppen gerne zu sich nehmen würde, und in beiden Fällen werden in diesem Zusammenhang Hunde genannt. Nimmt man die auch für Mk 7,24–30 zu erwägende ökonomische Perspektive eines Konflikts im Blick auf die ungerechte Verteilung von Gütern zwischen Galiläa und Tyrus als möglichen Hintergrund hinzu, dann geht es in beiden Texten um ökonomisch-soziale Missverhältnisse, konkret um die ungerechte Verteilung von Grundnahrungsmitteln zwischen Arm und Reich. Ob im Hintergrund ein Sprichwort⁷⁷ oder eine ähnliche Tradition stehen könnte, die in diesen an sich sehr ungleichen synoptischen Texten jeweils metaphorisch Verwendung findet, dabei freilich sehr unterschiedlich ausgeprägt ist?⁷⁸ Oder hat sich Lukas bei der Bildung von Lk 16,21 von Mk 7,24–30 beeinflussen lassen?

Das von der Frau entworfene Szenario hat dabei tatsächlichen Anhalt in den Triklinen reicher Menschen der Antike und damit in der Mahlkultur der Oberschicht, was möglicherweise einen weiteren Fingerzeig auf die soziale Stellung der Hausbesitzerin im Rahmen der markinischen Erzähwelt gibt. Denn in manchen Triklinen der Alten Welt hat es offenkundig Mosaikfußböden gegeben, die massenhaft Speisereste ikonographisch präsentieren und auch Tiere zeigen, die sich an diesen Resten laben. Das Fußbodenmosaik einer Villa auf dem römischen Aventin,⁷⁹ das in das 2. Jh. n. Chr. datiert wird, präsentiert um eine Szene am Nil vielfältige Speisereste wie Muscheln, Früchte, Fischgräten, Hühnerknochen usw. Auch eine Maus ist abgebildet, die sich einer Nussschale bemächtigt. Das Mosaik bildet dabei gleichsam auf Dauer ab, was sich konkret im Rahmen von Mählern in diesem

sind. Das würde den despektierlichen Charakter der Zuschreibung „Hund“ für die Nichtjuden etwas reduzieren; vgl. zu diesen Überlegungen *Kinukawa* 1995, 84f.; *Gerber* 2013, 316; kritisch gegenüber einer solchen Abmilderung ist *Pesch* 1977, 389.

76 Ausführlich zur Bildwelt und zum gleichnishaften Charakter ihrer Argumentation *Mell* 2007, 348–350, der von „einer ‚kühnen‘ Metaphorik“ (349) spricht.

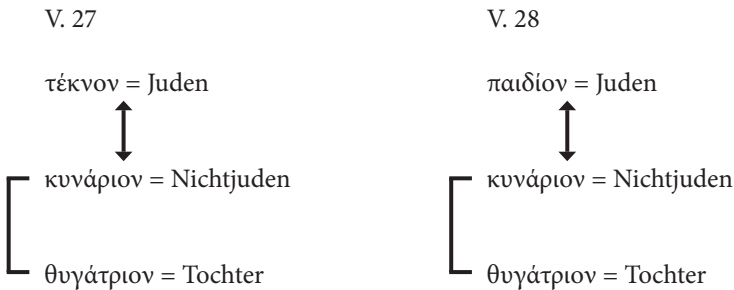
77 Ohne Verweis auf Lk 16,21 erwägt auch *Kinukawa* 1995, 83 mit Anm. 32 (Literatur!), ob im Hintergrund der Titulierung der Nichtjuden als Hunde in der Antwort Jesu in V. 27 eine Art Sprichwort steht. Diese Überlegung findet sich auch bei *Lührmann* 1987, 131.

78 So erscheinen die Hunde in Mk 7,28 in deutlich positiverem Licht als in Lk 16,21, wo sie die Rolle von Opponenten des Lazarus spielen, ihrerseits aber nicht selbst um die Speisereste ringen, die vom Tisch des Reichen fallen, was wiederum für Mk 7,28 konstitutiv ist.

79 Heute im Museo Gregoriano Profano des Vatikans (Inv. Nr. 10132). Eine Abbildung findet sich bei *Schottroff* 2005 (zwischen den Seiten 224 und 225).

Triklinium stets neu vollzieht und den bereits dekorierten Boden im Zusammenspiel von Bild und konkreter Füllung je neu gestaltet. Die Mosaiken präsentieren insofern den Reichtum des Mahles und damit der Mahlgemeinschaft, primär des Hausherrn, im Spiegel der Abfälle, die den Überfluss des Mahles bezeugen, bei dem mehr als genug für alle vorhanden ist. Die konkrete Mahlgemeinschaft und ihr Tun werden so in gewisser Weise Teil des Mosaiks.⁸⁰

In eine solche Szene des Überflusses hinein verlagert die Syrophönizierin ihre Antwort in V. 28 und situiert damit die von Jesus bereits genannte Mahlmaterie Brot neu in einem imaginierten Raum und teilt dabei das Brot in Brot und Brotkrümel (ψιχίον) auf. Zugleich wird im Blick auf die Kinder, die oben am Tisch das Brot essen, eine kleine, aber noch zentral werdende Variation in der Wortwahl vorgenommen: Spricht Jesus in V. 27 im Gegenüber zum kleinen Hund vom τέκνον, so die Frau in V. 28 vom παιδίον im Gegenüber zum kleinen Hund. Meint τέκνον dabei zumindest in der Tendenz das genealogische,⁸¹ biologische Kind, also die aus der Perspektive der Eltern eigenen Kinder und drückt τέκνον insofern ein enges Verwandtschaftsverhältnis aus (vgl. Mk 10,29), so hat παιδίον eher das soziale Kind „in seiner gesellschaftlichen Stellung“⁸² im Blick, den kleinen, noch nicht erwachsenen Menschen, ja auch den kleinen Sklaven, die soziale Klasse und Schicht des Kindes. Im Gegenüber zu τέκνον ist παιδίον ein Ausdruck, bei dem etwas mehr Distanz mitschwingt. Beide Begriffe stehen in V. 27 f. freilich für Angehörige des jüdischen Gottesvolkes und im Gegenüber zu den nichtjüdischen Hündchen. Insofern könnte man diese Variation als reinweg stilistisch verstehen und mehr oder weniger ignorieren,⁸³ würde damit aber vielleicht einen der entscheidenden Clous des markinischen Textes übersehen. Darauf werden wir zurückkommen.



80 Im Hintergrund solcher Szenerien steht das Grundmotiv des ungefegten Hauses, das nach Plinius (nat. XXXVI 60) auf Sosos von Pergamon zurückgeht; vgl. zur Sache *Donderer* 1986, 39–43 mit Tafel 14 f. (das Motiv des ungefegten Hauses will die „Üppigkeit“ [43] des Mahles im Triklinium darstellen); *Zettler* 2000, 13 f.

81 Vgl. *Pesch* 1977, 388.

82 Vgl. *Ebner* 2002, 317, der die Unterschiede zwischen τέκνον und παιδίον aufarbeitet (317 f.).

83 Die Variation in der Wortwahl wird tatsächlich überraschend selten thematisiert, vgl. immerhin *Marcus* 2010, 465; *Gerber* 2013, 316, die zudem beobachtet, dass auch in V. 30 von παιδίον die Rede ist, diesen Befund aber inhaltlich nicht auswertet.

Mit ihrer Antwort ist es der Frau gelungen, das jesuanische Argument unter Beibehaltung aller von Jesus entwickelten Rollenangebote aufzunehmen und fortzuführen, aber den für ihr Anliegen, die jetzt zu erfolgende Heilung der Tochter, entscheidenden Aspekt, das zeitliche Nacheinander Jesu, geschickt zu transformieren. Der markinische Jesus gibt sich entsprechend in V. 29 geschlagen, konstatiert, dass es das Wort – und in V. 29b könnte man λόγος vielleicht sogar besser mit Argument übersetzen⁸⁴ – der Frau war, das für die von Jesus jetzt bereits als erfolgt (ἔξελήλυθεν im Perfekt) beschriebene Heilung des Mädchens entscheidend war, und schickt die Frau mit ὑπάγε zurück in ihr Haus. Sie selbst hat also in gattungskritischer Perspektive in gewisser Weise das eigentliche Heilwort gesprochen⁸⁵ und das Streitgespräch mit Jesus als einzige Erzählfigur innerhalb des Markusevangeliums gewonnen. Der markinische Jesus konnte sich mithin der Faszination und der Logik des Gegenarguments der Frau nicht entziehen.⁸⁶ Positiv formuliert: Jesus hat gelernt! Das Heil muss weder prinzipiell noch temporär auf Juden beschränkt sein, weil Heilsangebote an Nichtjuden nicht eine Reduktion des zur Verfügung stehenden Heils für Juden bedeuten. „Es ist genug für alle da!“⁸⁷ – könnte man plakativ formulieren. Wie die Speisen in den Triklinien der Reichen im Überfluss vorhanden sind, so auch das Heil in und mit Jesus.⁸⁸ Der von Jesus entwickelte und in seiner Antwort an die Frau implizit präsente Gedanke, dass ein frühzeitiges Heilsangebot an Nichtjuden einem Wegnehmen des Heils von den Juden gleichkommt, hat sich als falsch erwiesen. Diese Lektion hat ihm die Antwort der Syrophönizierin, ihr Vertrauen in die Unbegrenztheit der Heilkompetenz Jesu,⁸⁹ ermöglicht.

Heil ist damit auch ihrer Tochter widerfahren – dies allerdings um den Preis, dass die syrophönizische Frau und Mutter für sich selbst und ihre Tochter und letztlich für alle Nichtjuden, für die sie *pars pro toto* stehen, die subalterne Rolle

84 Vgl. Gerber 2013, 315; Mell 2007, 347, der angesichts des Stichworts λόγος auf die „logische Argumentation“ der Frau hinweist.

85 Vgl. auch die Überlegungen bei Alonso 2011, 220.

86 Vgl. Kinukawa 1995, 87.

87 So der Titel bei Gerber 2013.

88 Ohne Rekurs auf die antike Mahlkultur kommt Guttenberger 2017, 177, zu einem ähnlichen Ergebnis: „An die Stelle der Mangelsituation tritt eine des Überflusses.“

89 Das kann man als Ausdruck eines Glaubensaktes verstehen und die Syrophönizierin – auch angesichts ihrer Verwendung des κύριος-Titels – als prototypisch glaubende Frau deuten (so etwa Dschulnigg 2007, 207–211; Skinner 2006, 14–21; Pesch 1977, 389 f.; Gnlika 1998, 293; die Frau als „Prototyp der gläubigen Heiden“; Fander 1990, 78–84 [zur christologischen Implikation der Titelverwendung im Blick auf das ganze Markusevangelium]), aber es fällt eben im Rahmen des Markusevangeliums doch auf, dass das Stichwort Glaube in Mk 7,24–30 im Gegensatz etwa zu Mk 2,5; 5,34.36; 9,23 f.; 10,52 nicht verwendet wird (das Matthäusevangelium trägt das in Mt 15,28 explizit nach). Insofern bleibt m. E. ein gewisser Zweifel, ob Markus die Äußerungen der Frau mit dem Label „Glaube“ belegt wissen will; vgl. auch Gerber 2013, 318; Alonso 2011, 220 f.

von Hunden unter dem Tisch einnimmt,⁹⁰ für die Heilskrümel oben vom Tisch, vom Heilmahl der jüdischen Kinder herabfallen. Die tyrischen Hunde naschen also gleichsam von den zufällig vom jüdischen Tisch herabfallenden Brosamen des Heils. Diese Vorstellung ruft die Bildwelt der V. 27 f. auf. Das freilich wirkt nicht nur heute defizitär und lässt die markinische Perikope etwa aus postkolonialer Perspektive in fahlem Licht erscheinen:⁹¹ Die anonyme Frau muss sich selbst marginalisieren und als Hund, geradezu als Speichellecker stigmatisieren, um Rettung und Heil für ihre Tochter zu erlangen. Das passt so gar nicht zum Markusevangelium und seinem Erzählkonzept. Denn bei Markus sind es doch oft die kleinen und eigentlich in marginalisierten Zuständen lebenden Erzählfiguren, die ins Zentrum gerückt werden und in der Begegnung mit Jesus ohne Selbststigmatisierung Freiheit und Heil erfahren.⁹² Das gilt letztlich für alle Heilungsgeschichten des Markusevangeliums in unterschiedlich expliziten Graden. Nur die Erzählung von der Syrophönizierin scheint diesen Rahmen irgendwie zu sprengen (s. o. die Hinführung). Stimmt das?

4. Das Kind auf dem Speisesofa: Abschließende Korrekturen der Erzählstimme in V. 30

Der die Perikope beschließende V. 30 wirkt auf den ersten Blick zwar in der Sache für Frau und Tochter erfreulich, aber letztlich irgendwie auch harmlos:

- 30a και ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς
Und nachdem sie in ihr Haus weggegangen war,⁹³
- 30b εὗρεν τὸ παιδίον
fand sie das Kind
- 30c βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην
– geworfen auf das Speisesofa –
- 30d και τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.
und den Dämon herausgekommen.

90 Höchst passend dazu muss man mit Blick auf den markinischen Text implizit mithören, dass die Frau ihre gesamte Gegenargumentation in jener Körperhaltung vorträgt, die sie in V. 25 eingenommen hat, also kniend oder gar vor Jesus auf dem Boden liegend. Ihre Subordination wird so auch plastisch sichtbar.

91 Vgl. etwa *Zirpel* 2017, 270.277–282; *Nehring/Wiesgickl* 2013, 155–157; *Leander* 2013, 109–115.

92 Vgl. insgesamt *Jochum-Bortfeld* 2008, *passim*.

93 Für *Skinner* 2006, 19–21, zeigt sich gerade darin der Glaube der Frau an Jesu Wunderwirken, dass sie alleine und ohne jesuanische Begleitung nur auf das Wort Jesu hin zurück in ihr Haus kehrt.

Im Licht der vorherigen Beobachtungen und Überlegungen enthält der Vers freilich mehr als nur die Konstatierung des erfolgten Wunders und seiner Demonstration. Auf den Punkt gebracht: V. 30 bringt das ganze in den V. 24–29 so sorgsam entwickelte personelle Koordinatensystem der von Jesus entworfenen Rollenzuschreibungen von jüdischen Kindern und nichtjüdischen tyrischen Hunden vollständig durcheinander und konterkariert die so defizitär wirkende Rollenzuweisung für Nichtjuden. Dafür ist V. 30bc entscheidend.⁹⁴

4.1 παιδίον und nicht θυγάτριον

Wer V. 30b aus der Warte der übrigen Perikope liest, muss zunächst verwirrt sein und an einen erzählerischen Lapsus denken. Denn die Syrophönizierin findet daheim zwar *de facto* ihre Tochter, aber gerade jetzt wird der bisher stets für sie verwendete Begriff θυγάτηρ bzw. θυγάτριον (V. 25b.26d.29c) nicht mehr genutzt. Vielmehr fällt erneut der bereits aus V. 28 bekannte Begriff des παιδίον. Das ist höchst irritierend und dürfte eigentlich nicht sein, denn mit παιδίον waren ja nun gerade die jüdischen Kinder am Tisch im Gegenüber zu den Hündchen unter dem Tisch gemeint, in denen sich die nun ebenfalls als παιδίον bezeichnete Tochter der Syrophönizierin spiegeln sollte. Das ist freilich gewiss nicht ein erzählerischer Lapsus,⁹⁵ sondern höchst absichtsvoll und hintergründig erzählt, wird doch damit die semantische Variation zwischen V. 27 und V. 28 wieder aufgegriffen und erscheint plötzlich sehr bedeutsam.⁹⁶ Denn im Licht von V. 30 ist das θυγάτριον eben auch παιδίον und nicht κυνάριον. Die gesamte semantische Opposition, die V. 27f. ausmacht und die auf die Leserinnen und Leser des Markusevangeliums irritierend wirkt, weil sie von der Syrophönizierin eine nachhaltige Selbsterniedrigung verlangte, um Heil für ihre Tochter zu erhalten, bricht also angesichts von V. 30 zusammen und wird durch die Erzählstimme letztgültig ausgehebelt, denn im Rahmen dieser Perikope ist es die Erzählstimme, die das letzte Wort hat. Die

94 Vgl. für das Folgende auch *Schmidt* 2010, 144 f., der aus anderer Perspektive zu vergleichbaren Beobachtungen und Schlussfolgerungen kommt und damit dem oft wenig thematisierten V. 30 zu seinem Recht verhilft. Diese Aspekte bleiben in der ansonsten sehr instruktiven Kommentierung von *Gerber* 2013, übersehen, wenn sie summierend formuliert (320): „Dass die Hierarchien bestehen bleiben, die Frau den niedrigen Platz des Hundes akzeptiert, ist für moderne Ideale von Integration und Egalität anstößig. Hierin ist die Erzählung nicht paradigmatisch, sondern historisch zu lesen“. Die Korrekturfunktion von V. 30 bleibt dabei merkwürdig unberücksichtigt (vgl. ähnlich auch die überraschend knappe Kommentierung bei *Collins* 2007, 368).

95 Zahlreiche Handschriften zeugen davon, dass den Abschreibern, vielleicht besser: den Theologen und Schriftgelehrten, die den markinischen Text kopiert haben, diese erzählerische Inkonsequenz aufgefallen ist, insofern in einer ganzen Reihe von Textzeugen in V. 30 statt παιδίον θυγάτηρ zu lesen ist. Die Lesart παιδίον ist freilich gut bezeugt und hat – auch als *lectio difficilior* – beste Chancen, Teil des Ausgangstextes zu sein. Und so wird sie im Haupttext von NA²⁸ geboten.

96 Vgl. auch *Alonso* 2011, 223 f.

Tochter ist also kein tyrischer Hund, sondern ein Kind. Die defizitäre Rollenzuschreibung Jesu, die die Syrophönizierin strategisch aufgegriffen und im Sinne des Kommentars der Erzählstimme in V. 30 bereits durch eine semantische Variation transformiert hat, wird von der Erzählstimme am Ende der Perikope letztgültig durchbrochen und inhaltlich konterkariert. Das ist eine großartige markinische Inszenierung. Gegen die Stimme des markinischen Jesus, schärfer noch: Auf Kosten des markinischen Jesus, legt die Erzählstimme fest, dass Nichtjuden, für die die beiden Frauen *pars pro toto* stehen, mitnichten Hunde sind, die unterwürfig von Jesus ein paar Heilskrümel erbetteln, sondern mit vollem Recht Kinder sind und damit den nahezu gleichen Status haben, wie die jüdischen Kinder.⁹⁷

Nur eines sind die nichtjüdischen Kinder nicht: τέκνα! Denn wenngleich die Rollenzuweisung Hund für Nichtjuden durch V. 30 gründlich korrigiert wird, so bleibt tatsächlich eine Differenz bestehen: Der ein besonderes Nähe- und Verwandtschaftsverhältnis ausdrückende Terminus τέκνον wird nicht auf die Nichtjuden appliziert, sondern bleibt im Rahmen seiner metaphorischen Verwendung⁹⁸ in der markinischen Erzählwelt exklusiv für das jüdische Gottesvolk reserviert und respektiert so das besondere Näheverhältnis zwischen Gott und seinen jüdischen Kindern.⁹⁹ Das ist vielleicht die markinische Art,¹⁰⁰ auf semantische Weise jenen bleibenden Ehrevorrang Israels auszudrücken,¹⁰¹ der sich auch in den bereits knapp skizzierten paulinischen Traditionen von Röm 1,16 *passim* und auch in der lukanischen Apostelgeschichte mit ihrer Differenzierung zwischen dem Gottesvolk Israel und dem λαός ἐξ ἔθνῶν (Apg 15,14)¹⁰² findet. Nichtjuden sind für das Markusevangelium zwar auch Kinder Gottes, aber eben nicht einem genealogischen Sinne.

97 Gerade mit Blick auf die Vorbereitung des Erzählerkommentars in V. 30 durch die semantische Verschiebung in V. 28 wird m. E. der Gedanke obsolet, das Mädchen *werde* erst durch die bewusste Subordination der Mutter Jesus gegenüber vom Hündchen zum παιδίον und die Perikope erzähle davon, wie Nichtjuden *prozesshaft* zum παιδίον im Haushalt Gottes bzw. Jesu werden, indem sie bereit sind, die Rolle der Hunde zu übernehmen. Markus will durch seinen massiv korrigierenden Erzählerkommentar aber nicht vermitteln wie „the puppy became a child“ (so aber Pokorný 1995, 337), sondern drückt vielmehr aus, dass Nichtjuden schlechterdings keine Hunde, sondern schon je Kinder sind! Ich lese V. 30 also als Korrektur des Vorherigen und nicht als Schlussfolgerung, die sich aus dem vorherigen Erzählverlauf und den Aktionen der Frau ergibt, weil m. E. die Kontraste, ja Widersprüche zwischen V. 30 und V. 24–29 zu massiv sind und V. 30 in V. 28 subtil vorbereitet ist.

98 Jenseits der metaphorischen Verwendung von παιδίον und τέκνον nutzt das Markusevangelium die beiden Begriffe mehrfach und ohne eine erkennbare Differenzierungsachse. So kann etwa die Tochter des Synagogenvorstehers Jairus, also ein jüdisches Mädchen, mit παιδίον bezeichnet werden (Mk 5,39–41).

99 Vgl. *Dschulnigg* 2007, 210 Anm. 54, zum Motiv der Gotteskindschaft Israels.

100 Und zwar unabhängig davon, ob diese Kinder Gottes Jesusanhänger sind oder werden. Sie bleiben stets Kinder Gottes (vgl. *Marcus* 2010, 469).

101 *Bedenbender* 2013, 157, spricht von einer „bleibenden Sonderstellung Israels“.

102 Die genaue Bedeutung von λαός ἐξ ἔθνῶν in Apg 15,14 ist freilich Gegenstand der Debatte (vgl. die Darstellung der Diskussion in *Lau* 2019b). Für die Option, hier ein eigenes Gottesvolk aus den Völkern neben dem Gottesvolk Israel beschrieben zu sehen, vgl. z. B. *Schaefer* 2012, 246 f.

Dessen ungeachtet macht V. 30 mehr als deutlich: Nichtjuden müssen sich nicht selbst erniedrigen, um jenes Heil zu erlangen, das ohnehin bei Jesus im Überfluss vorhanden ist und das durch Teilung zwischen Juden und Nichtjuden nicht weniger wird. Sie gleichen nicht unreinen Hunden!

4.2 Auf der κλίνη und nicht unter der τράπεζα

Zu dieser ersten massiven Korrektur, die die Rollenzuschreibung der V. 27 f. berichtigt, gesellt sich in V. 30c eine zweite, die die in V. 27 f. aufgerufenen imaginierten Lebensräume der tyrischen Hunde aufgreift und ebenfalls in ein völlig neues Licht taucht.¹⁰³ Denn für die Demonstration des Wundererfolgs wählt die Erzählstimme erneut ein Mahlsetting – allerdings eines, das das genaue Gegenteil zur imaginierten Positionierung der tyrischen Hunde entwirft. Denn das παιδίον befindet sich mitnichten unter dem Tisch, wie es V. 28 für die Hunde erzählt. Die Tochter liegt vielmehr auf der κλίνη, also auf dem feinen Speisesofa¹⁰⁴ und damit am Tisch.

Präziser muss man sagen, dass das παιδίον auf die κλίνη βεβλημένον/geworfen ist. Das Partizip greift mit feiner Ironie und geradezu wortspielerisch¹⁰⁵ das vom markinischen Jesus in V. 27e verwendete βαλεῖν auf: Man könnte sagen: „Weil dem παιδίον gegen die Ursprungsintention Jesu Brot (= Heil) zugeworfen worden ist, ist sie nun geheilt auf die κλίνη geworfen und ist so zur Mahlteilnehmerin geworden.“

Sie ist wieder Teil der Mahlgemeinschaft selbst¹⁰⁶ und isst das Brot und nicht die Brotbröckchen, die unter den Tisch fallen. Die Reintegration in die Mahlgemeinschaft im Haus ist also gelungen und die sich der Besessenheit verdankende Exklusion beendet. Als Mahlteilnehmerin hat sie vollen Anteil an allen Speisen, die am Tisch vorhanden sind. Sie kann schon jetzt von jenem Brot essen, das der markinische Jesus zunächst nur für Juden reservieren wollte.

Auch in dieser Perspektive wird die defizitäre Rollenzuschreibung der V. 27 f. konterkariert und nachdrücklich korrigiert. Nichtjuden sind weder Hunde noch müssen sie sich in der Jesusgruppe mit einem Platz am sprichwörtlichen Katzentisch begnügen und auf ein paar Brosamen hoffen, die vom Mahl derjenigen, die

103 Vgl. auch *Guttenberger* 2017, 177 f.

104 Im Gegensatz zur Pritsche (κράβατος), von der in Mk 2,4 die Rede ist. Auch das könnte ein Indiz für die soziale Stellung der Frau und ihrer Familie sein, vgl. *Jochum-Bortfeld* 2008, 179; *Gnilka* 1998, 293; *Leander* 2013, 224.

105 Vgl. *Alonso* 2011, 225.

106 Diese Positionierung des Kindes scheint mir in ihrer inhaltlichen Tragweite nicht präzise genug erfasst, wenn man hier an einen „Heilschlaf des Mädchens“ denken will, so aber *Dschulnigg* 2007, 211; *Pesch* 1977, 390, sieht das Mädchen vor Erschöpfung nach dem Exorzismus aufs Bett geworfen.

auf den feinen Speisesofas liegen, abfallen. Nichtjuden liegen selbst mit auf den Speisesofas der Jesusgruppe!¹⁰⁷

5. Ergebnisse

Es ist zunächst offenkundig, dass Mk 7,24–30 für die Einsicht wirbt, dass Heil und Heilung, die in und mit Jesus möglich werden, nicht auf Juden begrenzt sind. Auch Nichtjuden können Anteil am Heil erlangen. Das muss freilich der markinische Jesus selbst von der Syrophönizierin lernen, die im Verlauf der Therapie jene Motive realisiert, die klassisch mit dem Wundertäter verbunden sind, der seinerseits das Erschwernismotiv realisiert und damit zum eigentlichen Problemfall wird.

Entgegen der Annahme, dass Heil nur in einem begrenzten Maße vorhanden sein könnte, hält der markinische Text fest, dass tatsächlich genug für alle vorhanden ist und es insofern keines heilsgeschichtlichen Nacheinanders bedarf (so die Option Jesu), sondern Juden und Nichtjuden gleichzeitig am Heil partizipieren können (so die Option der Frau, der Jesus letztlich folgt). Das macht das geschickte in die Perikope eingeflochtene und aus der antiken Mahlkultur stammende Bild vom Überfluss in V. 28 deutlich. Ebenso deutlich wird, dass Nichtjuden sich nicht selbst marginalisieren und stigmatisieren müssen, um in den Genuss des in Jesus präsenten Heils zu kommen. Es ist die Erzählstimme in V. 30, die alle vorauslaufenden Rollenzuschreibungen und imaginierten Lebensräume für Juden (Kinder oben am Tisch, die Brot essen) und Nichtjuden (Hündchen unter dem Tisch, die nach Krümeln schnappen) durch eine kluge narrative Linienführung gründlich durchkreuzt. Die Erzählstimme korrigiert damit nicht nur die Selbstmarginalisierung der Frau, sie leistet auch Widerstand gegen die Option ihrer eigenen Jesusfigur.

Letzteres ist höchst auffällig. Hat man zunächst den Eindruck, dass die Perikope im Wesentlichen auf Kosten der Frau und ihrer Ehre vom schwierigen Weg des Heilszugangs für Nichtjuden erzählt, so muss man im Licht von V. 30 sagen, dass die Perikope mindestens ebenso auf Kosten Jesu dieses Thema verhandelt. Der Erzähler widerspricht der Hauptfigur seiner Erzählung! Diese Zähmung Jesu durch die Erzählstimme ist ungewöhnlich. Markus hätte es anders erzählen können und hätte seinen Jesus sehr viel offensiver und positiver auf das Anliegen der Frau reagieren lassen können,¹⁰⁸ wenn er inhaltlich doch recht deutlich die Option vertritt, dass das Heil nicht auf Juden begrenzt sein muss. Er lässt seinen Jesus also gleichsam im Regen stehen, macht ihn zum lernenden Schüler, der sich

107 Übertrieben scheint mir, hinter der ganzen Perikope eine Allusion auf das eschatologische Festmahl (Jes 25; 55) zu sehen, wie dies von Liu 2010, 251–255, nachdrücklich vertreten wird.

108 Es sei denn, in der Perikope liegt für Markus erkennbar ein Wort des historischen Jesus vor, das Markus getreu überliefern (vgl. Marcus 2010, 468), dann aber selbst kritisieren will. Das ist natürlich möglich, aber schwer zu beweisen und ruft zudem die Frage auf, mit welchem Recht Markus dann am Wort Jesu Kritik übt, wenn er es als authentisches Jesuswort versteht.

selbst korrigieren muss und in gewisser Weise hinter seine eigene Lehre zurückfällt, denn dass mehr als genug Brot für alle vorhanden ist und tragekörbeweise Brotreste übrig bleiben (Mk 6,43), war schon in Mk 6,35–44 das Thema und war dort eine Erkenntnis, die Jesus seinen ängstlichen Schülern vermitteln musste, die ihrerseits meinten, nicht genug Brot für alle zu haben.¹⁰⁹ Diese Lektion scheint der markinische Jesus schlechterdings vergessen zu haben. Markus entwickelt also den Spannungsbogen der Perikope auf Kosten Jesu.¹¹⁰

Dafür muss es Gründe geben. Es liegt nahe, zu vermuten, dass diese sehr spezielle Art des Erzählens in Mk 7,24–30 mit der Geschichte und Situation der markinischen Gemeinde zu tun hat.¹¹¹ Möglicherweise war genau diese Frage, ob und wenn ja wann und wie die markinische Gemeinde sich für Nichtjuden öffnet und wie dann insbesondere Tischgemeinschaft¹¹² zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Jesuanhängern zu gestalten ist, auch in der Markusgruppe nicht so unumstritten, wie man vermuten könnte,¹¹³ auch wenn der markinische Jesus in Mk 13,10 eine in der Sachfrage entschiedene Option vertritt.¹¹⁴ Vielleicht erzählt Markus daher sehr subtil, wie schwierig auch für Jesus selbst der Weg zu den Nichtjuden war. Wenn dem so wäre, dann hätte Markus einen Diskussions- und

109 Auf die Stichwortverbindungen und damit die makrokontextuelle Einbindung von Mk 7,24–30 in den markinischen Erzählfaden weist Gerber 2013, 313.318, hin (Pokorný 1995, 334f., entdeckt ebenfalls entsprechende Querbezüge). Natürlich darf man die beiden Perikopen nicht zu sehr interpretatorisch aufeinander pressen, zumal es sich bei Mk 6,35–44 um eine Speisungserzählung für jüdische Mahlteilnehmer handelt, deren Inhalt gerade deshalb nur bedingt auf Mk 7,24–30 übertragbar ist – mit der Ausnahme der Brotreste in den zwölf Körben, die übrig bleiben, nachdem alle Juden gesättigt waren (V. 42f.), also jene Situation erreicht ist, die der markinische Jesus in Mk 7,27 implizit voraussetzt, aber als noch nicht erfüllt erachtet. Hier bleibt der markinische Jesus in der Erzählwelt hinter seinen eigenen Erfahrungen zurück, zumal die Zwölfzahl geradezu ein ideales Bild der Fülle und Überfülle entwirft.

110 Vgl. auch v. Iersel 1993, 148f.: „Ich meine darum, daß der Erzähler Jesus nur deswegen so ungehörig, ja fast rassistisch reden läßt, um die Antwort hervorzulocken, mit der die Frau auf diese Weigerung reagiert.“

111 Ähnlich Kinukawa 1995, 78: „So widerspiegelt das Markusevangelium die Kämpfe, die sich in der Gemeinschaft [sc. der Gemeinde des Markus, M. L.] abspielen.“

112 Auf diesen Aspekt hebt Schenke 2005, 189f., ab.

113 Dass die Geschichte der *frühen Jesusbewegung* und die dort verhandelte Frage der Öffnung der Jesusgruppe für Nichtjuden im Hintergrund der Erzählung von Mk 7,24–30 bzw. einer literarkritisch zu erhellenden Vorstufe des markinischen Textes steht, wird oft vertreten (vgl. etwa Fander 1990, 63–66.73f.; Schenke 1974, 254–264; Pesch 1977, 390f.; Gnlika 1998, 290; Gerber 2013, 318f.; zur Diskussion vgl. auch Alonso 2011, 117–119), aber dass es eben auch das *Markusevangelium selbst* ist, dass nach 70 n. Chr. und vermutlich in Rom oder seinem Umfeld (vgl. zu den Einleitungsfragen Lau 2019a, 110–131), noch bewusst in dieser Form und damit auf Kosten Jesu diese Wundergeschichte erzählt, müsste in der Markusexegese eigentlich zu größeren Irritationen führen – zumindest, wenn man Markus als souveränen Erzähler und nicht nur als sammelnden Redaktor versteht. Solche Irritationen finden sich indes kaum in der Kommentarliteratur zum Markusevangelium – und zwar auch dann nicht, wenn man bei der Kommentierung der Perikope explizit vermutet, dass für Teile der markinischen Gemeinde die Öffnung zur nichtjüdischen Welt alles andere als unumstritten ist, vgl. Moloney 2002, 147f.

114 Vgl. Guttenberger 2017, 179f.

Lernprozess der Gemeinde auf Jesus appliziert.¹¹⁵ Mit Jesus würde dann die markinische Gemeinde, die wir uns unter dieser Voraussetzung tendenziell in ihrer Grundprägung etwas „jüdischer“ vorstellen müssten, als das gemeinhin der Fall ist,¹¹⁶ selbst lernen, dass das Heil auch Nichtjuden offensteht und diese sich nicht das Heil durch Selbsterniedrigung verdienen müssen, sondern gleichberechtigt als παιδία mit den jüdischen τέκνα zu Tisch in der Jesusgemeinschaft liegen. Mk 7,24–30 würde auf diese Weise einen ganz wesentlichen Beitrag zur Ausgestaltung des innergemeindlichen Miteinanders von jüdischen und nichtjüdischen Jesusanhängern leisten und für deren Gleichberechtigung¹¹⁷ und letztlich auch für eine Mahlgemeinschaft zwischen diesen jüdischen und nichtjüdischen Jesusanhängern votieren. Die Zeit von entlang religionssoziologischen Grenzen getrennten Tischen ist in der Folge des Lernprozesses Jesu in Mk 7,24–30 vorbei.¹¹⁸

* * *

Jesus selbst als lernender Lernwegbegleiter für die markinische Gemeinde, der von der Syrophönizierin und der Erzählstimme korrigiert wird und etwas lernt?¹¹⁹ – keine Frage: Das wäre mutiges Erzählen! Markus darf man es zutrauen.

115 Vgl. *Gerber* 2013, 320; vgl. auch *Dschulnigg* 2007, 209: „Auch wenn Jesus hier nicht anachronistisch als aktiver Verkünder und Wundertäter in nichtjüdischem Gebiet dargestellt wird, hat sein beispielhaftes Tun der Mission der Völker, wie sie vom Mk intendiert und betrieben wird, doch proleptisch den Weg bereitet und sie grundsätzlich legitimiert.“ Der Grundimpuls scheint mir richtig beobachtet, allerdings *missioniert* der markinische Jesus nicht. Es geht nicht um Evangelisierung oder Verkündigung, auch bekehrt sich die Frau nicht zu Jesus und wird nicht zu einer Jesusnachfolgerin. In der Perikope wird die Öffnung der Jesusgruppe für Nichtjuden verhandelt, aber nicht die Frage, ob man aktiv auf Nichtjuden mit einem religiösen Angebot zugeht. Vgl. dazu auch *Gerber* 2013, 319.

116 Vgl. zu dieser Frage *Lau* 2019a, 131–140.

117 Vgl. auch *Alonso* 2011, 231 f.

118 Insofern fügt sich Mk 7,24–30 gut an die Reinheitsthematik von Mk 7,1–23 an und steht gewiss auch sehr bewusst zwischen den beiden Speisungswundergeschichten von Mk 6,35–44 und Mk 8,1–9 (vgl. dazu auch *Alonso* 2011, 301–323). Insbesondere ist Mk 8,1–9 in diesem Sinne paradigmatisch. Denn wenn es sich hier um eine Speisung für Nichtjuden handelt, dann liegt angesichts der ebenfalls vorhandenen jüdischen Mahlteilnehmer, eben Jesus und seinen Schülern, die mit ihm unterwegs in der Dekapolis sind, die Erzählung eines Festmahls der nicht religionssoziologisch getrennten Tische vor.

119 Dass Jesus in der Sache gelernt hat, kann man zumindest dann Mk 7,31–37 entnehmen (nach *Black* 2011, 178, sind beide Perikopen „nearly mirror images of each other“ und insofern eng verwandt), wenn man diese Dekapoliswundergeschichte als Therapie von Nichtjuden versteht. Freilich könnte es sich auch hier wieder um einen Diasporajuden wie in Mk 5,1–20 handeln. Deutliche Charakterisierungsmerkmale, die eine eindeutige Option ermöglichen würden, finden sich in Mk 7,31–37 jedenfalls nicht. Die Adressierung der nichtjüdischen Völker im Rahmen der Evangeliumsverkündigung wird freilich spätestens in Mk 13,10 deutlich ausformuliert.

Literaturverzeichnis

- Alonso 2011: P. Alonso, *The Woman Who Changed Jesus. Crossing Boundaries in Mk 7,24–30* (BToSt 11), Leuven 2011.
- Annen 1976: F. Annen, *Heil für die Heiden. Zur Bedeutung und Geschichte der Tradition vom besessenen Gerasener (Mk 5,1–20 parr.)* (FTS 20), Frankfurt a. M. 1976.
- Bedenbender 2013: A. Bedenbender, *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg* (SKI.NF 5), Leipzig 2013.
- Black 2011: C. C. Black, *Mark* (ANTC), Nashville 2011.
- Bosenius 2014: B. Bosenius, *Der literarische Raum des Markusevangeliums* (WMANT 140), Neukirchen-Vluyn 2014.
- Collins 2007: A. Y. Collins, *Mark. A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis 2007.
- Donderer 1986: M. Donderer, *Die Chronologie der römischen Mosaiken in Venetien und Istrien bis zur Zeit der Antonine* (Archäologische Forschungen 15), Berlin 1986.
- Dormandy 2000: R. Dormandy, *The Expulsion of Legion. A Political Reading of Mark 5:1–20*, in: ET 111 (2000) 335–337.
- Dschulnigg 2007: P. Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart 2007.
- Ebner 2002: M. Ebner, „Kinderevangelium“ oder markinische Sozialkritik? Mk 10,13–16 im Kontext, in: JBTh 17 (2002) 315–336.
- Ebner 2003: M. Ebner, *Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii*, in: BN 116 (2003) 28–42.
- Ebner 2008: M. Ebner, *Das Markusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2008.
- Ebner 2013: M. Ebner, *Wessen Medium willst du sein? (Die Heilung des Besessenen von Gerasa). Mk 5,1–20 (EpAp 5,9f.)*, in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 266–277.
- Ebner/Heininger 2015: *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis* (UTB 2677), Paderborn ³2015.
- Fander 1990: M. Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe* (MThA 8), Altenberge ²1990.
- Gerber 2013: C. Gerber, *Es ist genug für alle da! (Die Heilung der Tochter der Syrophöni-zierin). Mk 7,24–30*, in: R. Zimmermann (Hrsg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 1: *Die Wunder Jesu*, Gütersloh 2013, 313–322.
- Gnilka 1998: J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Bd. 1: *Mk 1–8,26* (EKK II/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn ⁵1998.
- Guttenberger Ortwein 1999: G. Guttenberger Ortwein, *Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 39), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999.
- Guttenberger 2017: G. Guttenberger, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK.NT 2), Zürich 2017.
- v. Iersel 1993: B. van Iersel, *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993.

- Jochum-Bortfeld 2008: C. Jochum-Bortfeld, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (BWANT 178), Stuttgart 2008.
- Kinukawa 1995: H. Kinukawa, Frauen im Markusevangelium. Eine japanische Lektüre, Luzern 1995.
- Klinghardt 2007: M. Klinghardt, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20, in: ZNW 98 (2007) 28–48.
- Küchler 1986: M. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum (NTOA 1), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1986.
- Lau 2007: M. Lau, Die *Legio X Fretensis* und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe „ungefähr Zweitausend“ (Mk 5,13), in: Bib. 88 (2007) 351–364.
- Lau 2013: M. Lau, Fieberfrei auf dem Weg Jesu („Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus“). Mk 1,29–31 (Mt 8,14 f.), in: R. Zimmermann (Hrsg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 214–220.
- Lau 2013a: M. Lau, Art. Numismatik, in: www.wibilex.de. (https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Numismatik__2017-10-10_12_54.pdf [letzter Zugriff: 18.03.2019]).
- Lau 2015: M. Lau, „Wenn einer hinter mir nachfolgen will ...“. Konturen markinischer Jesusnachfolge, in: ThG 58 (2015) 2–15.
- Lau 2019: M. Lau, *Capta et devicta?* Eine mk Gegenerzählung zur römischen *Judaea-Capta*-Münzprägung – Anmerkungen zur literarischen Technik einer narrativen Münzüberprägung in Mk 5,1–20, in: RB 126 (2019) (im Druck).
- Lau 2019a: M. Lau, Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium (NTOA 114), Göttingen 2019 (im Druck).
- Lau 2019b: M. Lau, Kluge Kompromisspolitik mit Schattenseiten. Beobachtungen zur Transformation jüdischer Heiligkeitsgesetzgebung in den Jakobusklauseln des frühen Christentums, in: U. Winkler (Hrsg.), „Ich lege mein Gesetz in sie hinein und schreibe es auf ihr Herz“ (Jer 31,33). Religion zwischen Mystik und Politik (JThF), Münster 2019 (im Druck).
- Leander 2013: H. Leander, Discourses of Empire. The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective (SemeiaSt 71), Atlanta 2013.
- Liu 2010: R. Liu, A Dog Under the Table at the Messianic Banquet. A Study of Mark 7:24–30, in: AUSS 48 (2010) 251–255.
- Lührmann 1987: D. Lührmann, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 1987.
- Marcus 2010: J. Marcus, Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary (AYB 27), New Haven 2010.
- Mell 2007: U. Mell, Das Brot der Hunde (Von Kindern und Hunden). Mk 7,27 f. (Mt 15,26 f.), in: R. Zimmermann (Hrsg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 347–351.
- Moloney 2002: F. J. Moloney, The Gospel of Mark. A Commentary, Peabody 2002.
- Nehring/Wiesgickl 2013: A. Nehring/S. Wiesgickl, Postkoloniale Interpretationen biblischer Texte, in: VF 58 (2013) 150–157.

- Pesch 1977: R. Pesch, Das Markusevangelium, Bd. 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThK.NT II/1), Freiburg i. Br. ²1977.
- Pesch/Kratz 1976: R. Pesch/R. Kratz, So liest man synoptisch. Anleitung und Kommentar zum Studium der synoptischen Evangelien, Bd. 3: Wundergeschichten. Teil 2: Rettungswunder – Geschenkewunder – Normenwunder – Fernheilungen, Frankfurt a. M. 1976.
- Pokorný 1995: P. Pokorný, From a Puppy to a Child. Some Problems of Contemporary Biblical Exegesis Demonstrated from Mark 7.24–30/Matt 15.21–8, in: NTS 41 (1995) 321–337.
- Roh 2001: T. Roh, Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (NTOA 37), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2001.
- Schaefer 2012: C. Schaefer, Die Zukunft Israels bei Lukas. Biblisch-frühjüdische Zukunftsvorstellungen im lukanischen Doppelwerk im Vergleich zu Röm 9–11 (BZNW 190), Berlin 2012.
- Schenke 1974: L. Schenke, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (SBB), Stuttgart 1974.
- Schenke 2005: L. Schenke, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005.
- Schmidt 2010: K. M. Schmidt, Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums (NTOA 74), Göttingen 2010.
- Schottroff 2005: L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.
- Schreiber 2012: S. Schreiber, Das Markusevangelium. Eine Einführung, in: A. Leinhäupl (Hrsg.), Das Markusevangelium. Jesus Christus – was ist das für ein Mensch?, Stuttgart 2012, 8–17.
- Skinner 2006: M. L. Skinner, „She departed to her house“: Another Dimension of the Syrophenician Mother’s Faith in Mark 7:24–30, in: Word & World 26/1 (2006) 14–21.
- Stager 1991: L. Stager, Why Were Hundreds of Dogs Buried at Ashkelon, in: BAR 17/3 (1991) 27–42.
- Theißen 1992: G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg (Schweiz)/Göttingen ²1992.
- Theißen 1998: G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien, Gütersloh ⁷1998.
- Zettler 2000: A. Zettler, Offerenteninschriften auf den frühchristlichen Mosaikfußböden Venetiens und Istriens (RGA.E 26), Berlin 2000.
- Zirpel 2017: T. Zirpel, Postkoloniale Exegese, in: M. Lau/N. Neumann (Hrsg.), Das biblische Methodenseminar. Kreative Impulse für Lehrende (UTB 4612), Göttingen 2017, 268–283.