

Es ist genug für alle da! (Die Heilung der Tochter der Syrophönizierin)

Mk 7,24-30

(24) Von dort brach er auf und ging fort in das Gebiet von Tyrus. Er kehrte in ein Haus ein und wünschte, dass es niemand erfahre, aber er konnte nicht verborgen bleiben. (25) Vielmehr hörte sofort eine Frau von ihm, deren kleine Tochter einen unreinen Geist hatte, sie kam zu ihm und kniete zu seinen Füßen nieder. (26) Die Frau war eine Griechin, der Abstammung nach Syrophönizierin.

Und sie bat ihn, dass er den Dämon austreibe aus ihrer Tochter.

(27) Und er sprach zu ihr: »Lass zu, dass zuerst die Kinder gesättigt werden, denn es ist nicht richtig, das Brot der Kinder zu nehmen und den Haushunden hinzuwerfen.«

(28) Sie aber antwortete und spricht zu ihm: »Herr, auch die Haushunde unter dem Tisch essen von den Brosamen der kleinen Kinder.«

(29) Da sprach er zu ihr: »Wegen dieses Argumentes geh hin! Ausgefahren ist der Dämon aus deiner Tochter.«

(30) Und sie ging fort in ihr Haus und fand das kleine Kind niedergestreckt auf dem Bett und den Dämon ausgefahren.

Sprachlich-narratologische Analyse

Die Perikope ist zeitlich unbestimmt, aber die Ortsangabe und das Thema verknüpfen die Erzählung mit dem Kontext: Jesus verlässt das Gebiet um den See Gennesaret, wo er bislang gewirkt hat. Verben der Bewegung (Komposita von ἔρχεσθαι *erchesthai* – kommen) rahmen die Erzählung durch eine Inklusion und dominieren sie auch: Jesus geht fort und in die Region um Tyrus, die Frau kommt zu ihm, schließlich geht die Frau heim, der Dämon weg. Die Erzählung ist im Blick auf Ort und Zeit geschlossen.

Mit dem zuvor erzählten Gespräch Mk 7,1-23 lose verknüpft ist sie durch das in der Bezeichnung »unreiner Geist« anklingende Thema der Reinheit (s. 7,19). Außerdem spielt auch die folgende Heilungserzählung (7,31-37) im nichtjüdischen Land, in der Dekapolis, allerdings auf der anderen Seite des Sees. Schließlich verbindet das Stichwort ἄρτος (*artos*) »Brot« die Erzählung in der Komposition des Markus mit dem Makrokontext: Die Brotvermehrungserzählungen 6,35-44; 8,1-9 schildern, dass Brot in Überfülle da ist; es geht auch dort wie in 7,24 um das »Sattwerden« (χορτασθῆναι *chortasthēnai* 6,42; 8,8). Die Jünger/innen befürchten jedoch, selbst nicht genug Brot zu haben, und werden dafür gescholten (8,14-21). Der Kontext bietet also bereits Anhaltspunkte für eine symbolische Deutung des Brotes und evoziert die Frage: Reicht das Brot für alle?

Die Exposition der Erzählung, V. 24-26, ist ausgesprochen lang und wirkt zunächst umständlich. Für die Exegese ist das in der Regel Grund, Tradition und Redaktion zu scheiden und V. 24 der Redaktion zuzuweisen (vgl. z.B. Fander 1990, 63-66; Mell 2009, 75-77). Doch alle Details sind wichtig: Jesus bricht auf, diesmal ohne Begleitung

durch Jünger/innen. Er geht in die Fremde, aber nicht, um dort zu wirken, sondern er zieht sich vielmehr in ein Haus zurück; der Logik der Erzählung folgend, sollte man wohl an das Haus einer dort lebenden jüdischen Familie denken.

Die folgende Begegnung kommt gegen Jesu Willen zustande. Es sucht ihn eine Frau auf, deren Name zwar – wie auch sonst im Markusevangelium die Namen von Frauen, die Jesus begegnen (s. 1,29-31; 5,21-24.35-43; 5,25-34; 14,3-9) – ungenannt bleibt, deren Herkunft (s. u.) hier aber herausgestellt wird, um zu betonen, dass sie keine Jüdin ist. Weitere Menschen, etwa Hausbewohner, werden nicht erwähnt, und auch das Kind, um das es eigentlich geht, ist nicht anwesend. So kommt es zu der für die Evangelien-erzählungen ungewöhnlichen Situation eines Zwiegesprächs: In der Intimität eines Hauses begegnen sich der jüdische Mann Jesus und die Frau aus dem phönizischen Syrien.

Die Frau fällt vor ihm nieder mit der in indirekter Rede wiedergegebenen Bitte, dass Jesus ihrer Tochter helfen solle. Denn diese habe einen »unreinen Geist« (πνεῦμα ἀκάθαρτον *pneuma akatharton* V. 25 – so in jüdischer Diktion, der Sichtweise Jesu entsprechend) bzw. einen »Dämon« (δαμόνιον *daimonion* V. 26.29 f.).

Die kurze Schilderung des Problems, die in Heilungserzählungen üblich ist (V. 26b), lässt einen Exorzismus erwarten. Das für einen solchen typische Vokabular begegnet allerdings nur marginal (vgl. neben den eben genannten Bezeichnungen noch ἐκβάλλειν *ekballein* – austreiben V. 26; ἐξέρχασθαι *exerchesthai* – herauskommen V. 29 f.), und ein Kampf des Exorzisten mit dem Dämon fehlt (s. Mk 1,24-26; 5,6-13; 9,25 f.). Das liegt natürlich in der Logik des Erzählten, insofern es eine Fernheilung ist. Überdies lenkt es aber die Aufmerksamkeit der Lektüre vom Exorzismus auf den Dialog zwischen Jesus und der Frau, der nun »zeitdeckend« erzählt. Der Dialog tritt gewissermaßen an die Stelle des konfrontativen Gesprächs Jesu mit dem Dämon in anderen Exorzismen (s. Guttenberger 2004, 272 f.; zur Diskussion über die Gattungsbestimmung Strube 2000, 151-170).

Zunächst überrascht V. 27b, die Zurückweisung der Heilungsbitte mit dem Imperativ ἄφες (*aphes* – lass). Eine Erschwernis ist zwar aus Heilungserzählungen auch sonst geläufig (Theißen 1998, 62). Doch die Hinderung des Heilungssuchenden liegt sonst im »setting« (Mk 2,4) oder bei den Umstehenden (Mk 10,48). Hier will sich Jesus selbst verweigern, und das steht im Mittelpunkt der Erzählung. (Analog kann Jesu Reaktion auf die Bitte des nichtjüdischen Hauptmanns Mt 8,7 nicht als Heilungszusage, sondern als verweigernde Frage verstanden werden.)

Irritierend ist auch, dass zumindest auf der Textoberfläche Jesu Reaktion V. 27 mit dem Anliegen der Frau kaum etwas zu tun hat, war doch von »Brot« und »Hunden« gar nicht die Rede und verweigert Jesus doch mit dem Hinweis auf die Fürsorge für Kinder die Bitte der Frau um Heilung ihres Kindes. Die Frau allerdings antwortet im selben Sprachspiel, sie hat offenbar verstanden: Sinn ist der Aussage Jesu nur zu entnehmen, wenn man sie als metaphorische Bewertung der Situation und Erklärung seiner Weigerung versteht. Jesu Begründung der Abweisung V. 27 ist, wie das Präsens zeigt, von prinzipieller Bedeutung, und die Einleitung »es ist nicht gut« lässt eine ethische Maxime erwarten. Im Griechischen ist durch ein chiasmatisches Wortspiel die Alternative von Kindern und Hunden besonders herausgestellt. Die oppositionellen Verben »wegnehmen« und »zuwerfen« λαβεῖν (*labein*) und βάλλειν (*ballein*) – überdies aus denselben Lauten gebildet (eine Parechese) – rahmen die Aussage um die Objekte »Kinder« und »Hunde«, die

so als »Konkurrenten« nebeneinanderstehen. Die sentenzartige Sprache provoziert auch rhetorisch Zustimmung.

Und so widerspricht die Frau auch nicht direkt. Ihre Antwort V. 28 ist durch eine auffällig lange Redeeinleitung und das Präsens λέγει (*legei* – sie sagt) hervorgehoben – nur dieses eine Mal lässt Markus eine Frau direkt zu Jesus sprechen. Die Frau zeigt Jesus mit der Kyrios-Anrede (zu deren Deutung s. u. zum historisierenden Deutungsansatz) ihren Respekt. Ihre Antwort präsentiert sich nicht als Widerspruch, sondern als Fortsetzung der Jesusrede. Dennoch wendet sie das Geschehen. Denn Jesu Reaktion V. 29 gibt diesen Worten der Frau besonderes Gewicht, und mit einem zweiten Imperativ, der nicht mehr abweisend, sondern ermunternd ist (und stilgemäß für Heilungswunder, s. Mk 1,44; 2,11; 5,19.34; 10,52 u. ö.), heißt er sie, sich auf den Heimweg zu machen. »Wegen dieses Argumentes« – so ist διὰ τοῦτον τὸν λόγον (*dia touton ton logon*) am besten zu übersetzen – ist der Dämon bereits aus der Tochter ausgefahren.

V. 30 versetzt uns mit einem Sprung durch Zeit und Raum in das Haus der Frau. Aus ihrer Perspektive wird der Schluss erzählt: Sie findet ihr Kind auf das Bett geworfen, den Dämon ausgefahren; das wird im Perfekt dargestellt als bereits abgeschlossene Handlung. Die kuriose Formulierung am Schluss der Erzählung, als habe die Frau den ausgefahrenen Dämon vorgefunden, erklärt sich als wörtliche Wiederholung der Ankündigung Jesu V. 29. Diese Rekurrenz signalisiert, dass sich alles gemäß der Prophezeiung Jesu ereignet hat.

Wie das Publikum in der Erzählung fehlt, so auch der typische Chorschluss, der oft eine theologische Bewertung des Erlebten impliziert (s. z. B. Mk 2,12; 7,37). Damit wird den Hörerinnen bzw. den Lesern die Rolle der Öffentlichkeit zugeschoben. Sie müssen selbst die metaphorisch-rätselhafte Argumentation entschlüsseln und deuten, was geschehen ist. Jesu Reaktion V. 29 besagt, dass der Dämon unmittelbar nach dem Einspruch der Frau ohne weiteren Ausfahrbefehl vertrieben wurde. Umso mehr stellt sich die Frage, was in dem Dialog ausgehandelt wurde. Das lässt sich erst aufgrund der real- und sozialgeschichtlichen Aspekte erheben.

Sozial- und realgeschichtlicher Kontext

Entsprechend der zwei Ebenen der Erzählung ist zu unterscheiden zwischen den im Erzählrahmen vorausgesetzten Realien (1) und dem im Dialog abgerufenen Alltagswissen (2).

(1) Die Ortsangabe »im Gebiet von Tyrus« ist vage, jedoch in religiöser Hinsicht aussagekräftig: Die phönizische Stadt Tyrus und ihr Umland, zu dieser Zeit Teil der römischen Provinz Syrien (heute im Libanon), war multikulturell. Es gab neben phönizischen und griechischen auch jüdische Menschen (Belege für Letzteres bei Theißen 1992b, 69 f.). Der Ortsangabe korreliert die zur Zeit des Markus ungewöhnliche Bezeichnung der Frau als Συροφοινίκισσα (*Syrophoinikissa*). Sie hebt die Abstammung aus dem syrischen Teil Phöniziens (im Unterschied zum libyschen) hervor und impliziert: Die Frau ist keine Jüdin. Die Beschreibung als »Griechin« (Ἑλληνίς *Hellenis*) verweist überdies auf griechische Sprachkompetenz und Beheimatung in der hellenistischen Kultur (Theißen 1992b, 71-73). Im Hintergrund der Erzählung kann eine ethnisch-kulturelle Spannung

zwischen Tyrus und seinem Umland einerseits und Galiläa andererseits stehen (Theißen 1992b).

Die sozialen Verhältnisse der Frau werden nur angedeutet. Ihre Rolle lässt erkennen, dass sie keine Sklavin ist. Die Forschung streitet, ob sie, da Griechin und Hausbesitzerin, als Frau aus der Oberschicht beschrieben wird (so Theißen 1992b, 73-75) oder nicht (so Dannemann 1996, 101). Dass sie nicht über einen Ehemann oder Vater identifiziert wird, ist für Markus nicht ungewöhnlich. M. E. bleiben Rückschlüsse auf die sozialen Verhältnisse – schon gar auf historische – spekulativ (vgl. eine ausführliche Diskussion der Mutmaßungen bei Dannemann 1996, 93-101), denn in erster Linie dienen diese Aspekte zur narrativen Charakterisierung der Frau als eigenständigem Widerpart Jesu.

(2) Die sozialgeschichtlichen Voraussetzungen der Metapher sind kurz zu skizzieren (vgl. dazu Poplutz zu Mt 15 in diesem Band; zu Details Mell 2009, 79-83). Sie nimmt Bezug auf die sozialen Verhältnisse in einem Haushalt: Da sind Kinder, die durch Brot, das Grundnahrungsmittel, gesättigt werden müssen. Das Jesuswort nennt sie τέκνα (*tekna* von τίκτω *tikto* – gebären) und deutet damit nicht auf das geringe Alter hin, sondern auf die verwandtschaftliche Abstammung von hier nicht erwähnten, aber vorauszusetzenden Eltern. In der Antwort der Frau ist das bedeutungsvoll variiert: παιδία (*paidia*) sind kleine Kinder, unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu Erwachsenen. Und als παιδίον (*paidion*) wird – nota bene – zum Schluss auch die Tochter der Frau bezeichnet (V. 30).

Im Haushalt leben auch Hunde (κυνάριον *kynarion* als Haushund im Gegensatz zum »Straßenkötter«), die da, wo kein Luxus herrscht, nicht am Essen der Familie teilhaben, sondern den Abfall erhalten, von Jesus aber als Konkurrenten um das Brot dargestellt werden. Es mag sein, dass die Leser/innen wissen, dass Brot in Galiläa auch darum knapp war, weil die Ernte von der reichen Stadt Tyrus aufgekauft wurde (so Theißen 1992b, 76-79). Dann weist die Metapher nicht nur auf religiöse, sondern subtil auch auf sozialökonomische Spannungen hin.

Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Wiederum ist zu unterscheiden zwischen den Traditionen, auf die der erzählerische Rahmen anspielt (1), und denen, welche die Metapher voraussetzt (2).

(1) Die Szene der Begegnung Jesu mit der Frau aus Syrophönizien kann für jüdische Leser/innen eine besondere Note haben, denn Frauen aus anderen Ländern werden in jüdischer Tradition besonders verdächtigt, Männer vom rechten Glauben abzubringen. Joseph ist das Beispiel für den jüdischen Mann, der sich nicht von der fremden Frau, »Potifars Weib«, verführen lässt und die ägyptische Priestertochter Aseneth erst heiratet, nachdem sie sich zum einen Gott bekehrt hat, denn »es ziemt sich nicht für einen Mann, der Gott verehrt ..., eine fremde Frau zu küssen, die mit ihrem Mund tote Götzenbilder preist ...« (JosAs 8,5). Nach Neh 13,26 zeigt sich z. B. am Niedergang Salomos, wohin die Verbindung mit ausländischen Frauen führt. Und wer sollte bei der Frau aus Syrophönizien nicht an Isebel denken? Die phönizische Prinzessin und Frau des Königs Ahab ist Beispiel für die schlimmen Folgen einer solchen Mesalliance, wurde doch unter ihrem Einfluss der Baalskult etabliert und Elia verfolgt (1Kön 16,31-33; 18f.; s. Offb 2,20-23; vgl. genauer Guttenberger 2004, 327-331; dort weitere Literatur).

(2) Das Verständnis des metaphorischen Dialogs und damit der gesamten Erzählung erschließt sich nach der hier vorgestellten Auslegung, wenn man die einzelnen Elemente der im Dialog skizzierten Szene, Kinder, Brot und Hunde, auch als traditionsbestimmte Metaphern wahrnimmt (mit Klauck 1986, 275-277; gegen Dannemann 1996, 104-106). »Kinder« bzw. »Sohn Gottes« beschreibt die Zugehörigkeit Israels bzw. der Frommen zu Gott (Dtn 14,1; 32,5.19; Jes 43,6; Hos 2,1; Weish 9,7; Röm 9,4, s. Klauck 1986, 276). Hunde gelten als unrein, und die Titulierung als »Hund« kann daher als Schimpfwort dienen. Wenn damit im Neuen Testament gegen andere Christen polemisiert wird (Phil 3,2; Offb 22,15), wird eine Tradition aufgenommen, steht »Hund« doch für Gottlose (Ps 22,17 u. ö.) und Feinde Israels (äthHen 90,4) und im rabbinischen Schrifttum für Nichtjuden (s. Billerbeck 1926a, 724f.; vgl. Klauck 1986, 275f.). Das Grundnahrungsmittel »Brot« ist Bildspender für verschiedene Bildempfänger und steht für eine göttliche, lebensnotwendige Gabe, sei es das Wort Gottes (Jes 55,1-3), die Weisheit (Sir 15,3), sei es Jesus selbst (Joh 6,35 u. ö.; vgl. Klinghardt/Staubli 2009, 71-73). Eine Festlegung darauf, dass das »Brot« hier für die Lehre steht (so ebd.), scheint allerdings verengend.

Verstehensangebote und Deutungshorizonte

Im Mittelpunkt der Erzählung steht nicht die Tatsache, dass ein Mädchen von einem unreinen Geist besessen war und dieser ausfuhr, sondern das Zwiegespräch zwischen Jesus und der Frau. Doch auch der typischen Form eines Dialogs zwischen Jesus und einem Außenseiter bzw. eines Jesus-Apophthegmas entspricht die Erzählung nicht. Zwar hat Jesus das letzte Wort, aber nicht das entscheidende Argument, so dass man die Erzählung als »verlorenes Streitgespräch« lesen kann (vgl. Feldmeier 1994, 213-215).

Was also geschieht im Dialog? Das ist umstritten (s. Strube 2000, 100-118). Der Dialog ist m. E. als Austausch metaphorisch formulierter Argumente zu analysieren (was dann je nach Deutehorizont [s. u.] unterschiedlich interpretiert werden kann). Jesus reagiert mit einer Metapher auf die Bitte der Frau. Bildempfänger ist die Situation, v. a. Jesu Weigerung, der Bitte der Frau zu entsprechen, Bildspender ist eine Essensszene im Haushalt. Metaphern können Analogieargumente in sich bergen, indem sie beanspruchen, dass die Logiken des Bildspenders analog für Verhältnisse des Bildempfängers gelten (genauer Pielenz 1993; Gerber 2005, 81-105). Jesu metaphorisches Argument ließe sich etwa so paraphrasieren: Ich kann mich nicht um deine Tochter kümmern, denn damit würde ich den jüdischen Menschen etwas vorenthalten, und das ist so falsch, wie wenn man das lebensnotwendige Brot den eigenen Kindern vorenthält und Hunden vorwirft. Wie in jeder Alltagssprachlichen Argumentation werden auch hier Prämissen gesetzt, die nicht ausgesprochen werden. Wer die Stimmigkeit einer Argumentation prüfen will, muss deren Voraussetzungen bloßlegen. Genau dies tut die Frau in V. 28. Sie nimmt die Metapher auf, aber sie »knackt« das Argument, indem sie den Bildspender anders nuanciert. Jesu Metapher impliziert erstens und ganz offensichtlich die Wertung, dass Kinder, Nachkommen, vor Hunden zu versorgen sind und dass sich dies analog auf die Situation von Juden und Nichtjuden übertragen lässt. Das akzeptiert die vor Jesus kniende Frau, indem sie das Bild von Kindern und Hunden aufnimmt und sogar hierarchisiert: Die Hunde haben nur unter dem Tisch Platz. Doch in Jesu Argument ist eine

zweite Prämisse versteckt: Wenn man den Hunden Brot geben will, muss man es den Kindern wegnehmen. Brot ist, so die Voraussetzung, eine knappe Ressource und muss daher den Kindern vorbehalten bleiben, damit diese satt werden können. Dieser Unterstellung jedoch widerspricht die Frau mit ihrer Anverwandlung der Metapher: Auch dann, wenn die kleinen Kinder essen, fallen Brosamen unter dem Tisch für die Hunde ab. Das Brot reicht auch für die Hunde, ohne dass Kinder hungern müssen. Während in Jesu Wort Kinder und Hunde als Konkurrenten aufeinandertreffen, stellt die Antwort der Frau Kinder und Hunde in eine Hierarchie, die ein Miteinander am Tisch zulässt. Das Argument mag eine Erfahrung abrufen, die Jesus ausgeblendet hat (so Dannemann 1996, 109; Mell 2009, 82 f.), und hat insofern Alltagsvidenz. Es »sticht« aber v. a. auf der Ebene des Bildempfängers. Das Heil ist *keine* knappe Ressource wie ein Brot, das man, um es den einen zuzuteilen, den anderen wegnehmen müsste. In der Speisung der Fünftausend wurde eben das erfahrbar: Das Brot reicht für alle, ja es bleibt sogar noch ein Rest (Mk 6,42 f.).

Unterschiedliche Deutungen (eine monographische Forschungsgeschichte zum Vergleich so genannter feministischer und nichtfeministischer Auslegung bietet Strube 2000) werden hier exemplarisch und systematisiert vorgestellt nach den unterschiedlichen Identifikationsmöglichkeiten, die die Erzählung bietet: Man kann die Erzählung mitvollziehen aus der Sicht der Anhängerschaft Jesu (historisierend), sich als »Outsider« mit der syrophönizischen Frau identifizieren (die feministische Deutung) oder als Publikum nach der grundlegenden Bedeutung fragen (symbolische Deutung).

Eine *historisierende Deutung* verfolgt das Geschehen aus der Sicht der Anhänger Jesu und erkennt darin die nachträgliche Legitimierung der Völkermission auf der Ebene der markinischen Redaktion. Denn die spätestens mit Paulus intensiv betriebene Evangelisierung der Heiden konnte sich nicht darauf berufen, dass Jesus selbst Nichtjuden gezielt aufgesucht habe. Die Erinnerung aus dem Leben Jesu bzw. eine später Jesus zugeschriebene Szene kann diese Lücke füllen, erzählt sie doch, dass Jesus überzeugt wurde, dass die Zuwendung zu nichtjüdischen Menschen seine eigentliche Sendung zum Volk Israel nicht in Frage stellt. Die markinische Redaktion unterstreicht das, folgt doch in 8,1-9 die Speisung der viertausend nichtjüdischen Menschen in der Dekapolis.

Auf der Linie einer heilsgeschichtlichen Lektüre sind allerdings verschiedene Deutungen und Pointen zu unterscheiden.

So gibt es etwa den Vorschlag, die Anrede Jesu als κύριε (*kyrie* – Herr, V. 28) nicht nur als respektvolle Adresse an einen Höhergestellten zu verstehen, sondern als signifikantes christologisches Bekenntnis der Heidin. Denn mit κύριος (*kyrios*) wird in der griechischen Bibel nicht nur der eine Gott apostrophiert, sondern im frühen Christentum auch Jesus, zum Ausdruck der Anerkennung seiner endzeitlichen Herrschaft (Röm 10,9; Phil 2,11; vgl. Mt 7,21). Versteht man die Anrede christologisch, dann kann διὰ τοῦτον τὸν λόγον (*dia touton ton logon* – »wegen dieses Wortes« V. 29b) bedeuten, dass Jesus sich aufgrund eines christologischen Bekenntnisses der Frau umstimmen lässt (vgl. bes. Fander 1990, 75-83, die die Frau deshalb als weibliches »Symbol der Völkerkirche« bezeichnet, a. a. O., 83; zur Diskussion ausführlich Strube 2000, 118-132). Die Erzählung legt allerdings ein solches Verständnis nicht nahe, da hier eine Nichtjüdin spricht und der christologische Kyrios-Titel auch sonst bei Markus keine Rolle spielt. Die Heilungsbitte und die Antwort der Frau setzen nicht die Erkenntnis voraus, dass Jesus der göttliche Herr ist, sondern nur, dass er über außerordentliche Kräfte verfügt.

Nicht plausibel ist die Annahme, dass die markinische Redaktion V. 27b (»lass zuerst die Kinder satt werden«) eingefügt habe zur »Relativierung des absoluten heilsgeschichtlichen Anspruchs des Judentums« (so Fander 1990, 65 f., Zitat 66). Denn der Vorrang der Kinder wird von der Frau ja gerade nicht »widerlegt«. Ähnlich spricht auch Paulus vom $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ (*prōton* – zuerst) der Juden (Röm 1,16; 2,9 f.; vgl. Apg 13,46) und bezieht sich damit positiv auf die Erwählung Israels wie die Tatsache, dass die Evangeliumsverkündigung zuerst den jüdischen Menschen galt. Die Deutung der Szene als programmatischer Begründung der Heidenmission ist problematisch, weil die Ebene der Evangelisierung und Christusverkündigung gar nicht im Blick ist und von einer »Bekehrung« der von Hause aus polytheistischen Frau zum einen Gott Israels keine Rede ist. Das betont insbesondere Mell für die Interpretation einer von ihm rekonstruierten, Markus vorliegenden Erzählung, wobei er die Metapher anders als hier vorgestellt deutet: Während Jesus absichtsvolles Füttern von Hunden gemäß den Maximen des Haushaltens ausschließe, weise die Frau darauf hin, dass es unabsichtlich doch geschehe. »Als allmächtiger Hausvater seiner Schöpfung lässt Gott in seiner weisen Ökonomik des Menschenhauses auch nachrangig gesetzten Hausgliedern durch ein unbeabsichtigtes Handeln Segensglück zukommen« (Mell 2009, 88). Dann ist allerdings irrelevant, dass das entscheidende Argument nicht von Jesus, sondern von der Frau kommt. Eben sie aber zeigt, dass auch Menschen aus den Völkern Gottvertrauen haben und also der Zuwendung würdig sind.

Eine *befreiungstheologische Deutung* sieht die Frau als Vorbild für Marginalisierte. Sie setzt an bei der Charakterisierung der Frau als Ausländerin (V. 26). Sie ist unerwünscht (V. 24b) und wird von Jesus abgewiesen (V. 27b). Wer dabei die Warnungen vor der »fremden Frau« im Ohr hat, hört das sogar doppelt: Als Frau und als Nichtjüdin sollte diese Frau sich Jesus nicht nähern. Gerade Menschen, die sich als Außenstehende sehen, lädt die Erzählung ein, dieser Frau als »Heldin« der Erzählung zu folgen. Denn die Erzählperspektive nimmt mit V. 25 ihren Blickwinkel ein, ja in V. 30 gerät Jesus ganz aus dem Fokus, und auch die Tochter, um deren Heilung es eigentlich geht, wird nur am Rande erwähnt. Dass die Frau hartnäckig bleibt und ein doppeltes Hindernis überwindet, wird mit dem Schluss der Erzählung als richtig sanktioniert. V. 29 würdigt das Argument der Frau, wie sonst niemandes in der Erzählung des Evangeliums (vgl. nur Mk 14,6-9). Nicht nur Schlagfertigkeit zeichnet die Frau aus (so oft notiert, vgl. zu solchen Beschreibungen Dannemann 1996, 85), sondern auch eine kluge Argumentation, wie sie im Evangelium sonst nur Jesus gelingt (s. 12,35-37). Die Frau hat eher als Jesus verstanden, wie reich das Heil Gottes ist, und so legt die Formulierung V. 29 nahe, dass dieses Argument, nicht Jesus den Dämon überwunden hat.

Feministische Interpretationen, die die Marginalisierung von Frauen in der kirchlichen Tradition und Gesellschaft kritisieren, knüpfen hier an. Exemplarisch sei die Interpretation des Dialogs durch Dannemann genannt: Die Frau weise Jesus darauf hin, dass in ihrem Haushalt auch die Hunde satt werden, und kritisiere die Abwertung der Hunde. Ihr Verweis auf die Alltagswelt habe nicht nur hinweisenden Charakter, sondern in dieser Alltagsszene ereigne sich das Gottesreich (Dannemann 1996, 109).

Auf der Ebene der markinischen Redaktion wird die Frau aus Syrophönizien zu einer Gegenfigur der Herodias: Während diese ihre Tochter instrumentalisiert, um das Haupt des Johannes des Täufers zu fordern, obwohl dieser sich gerecht verhält (6,17-29) und damit dem Motiv der intriganten Frau, die ihren Zugang zur Macht ausnutzt, ent-

spricht (vgl. Dannemann 1996, 186), stemmt diese Frau sich gegen Widerstände, um ihre Tochter zu retten. Die namenlose Frau aus der Gegend von Tyrus wird aber auch zur Gegenfigur der Jüngerinnen und Jünger. Letztere sorgen sich um das Brot, statt auf die mit der Brotvermehrung erfahrene Gegenwart des Heils zu vertrauen (6,52; 8,16-21). Die Frauen in der Nachfolge Jesu verweigern sich aus Furcht dem Auftrag, die Auferstehungsbotschaft weiterzutragen, und schweigen (16,8), während die Frau aus Syrophözien mit ihrem Reden geradezu Wirklichkeit verändert.

Eine *symbolisch-paradigmatische Deutung* versteht die Erzählung als Plädoyer für die Ent-Grenzung des Heils. Eine solche Deutung legt der Dialog nahe, da er metaphorisch aushandelt, was zu tun ist. Brot verweist als vertraute Metapher, als Symbol auf das Heil, das über die Kinder hinaus auch den Hunden zukommt. Der unreine Geist steht für das Gefährdende, das ausgegrenzt werden soll.

Die ganze Perikope lässt sich paradigmatisch lesen als Erzählung über Ausgrenzung und ihre Überwindung. Nicht nur die ökonomisch-religiösen Gegensätze werden überwunden (vgl. so z.B. Theißen 1992b), sondern auch das Vorurteil gegen Frauen. Wenn Jesu Zurückweisung der Frau gerechtfertigt schien, weil »bekanntermaßen« die intime Begegnung von Jude und Nichtjüdin den Gottesglauben gefährdet, so wird erzählt, dass sich die Verhältnisse umdrehen: Die Fremde bringt Jesus nicht von seinem Gott ab, sondern, im Gegenteil, sie belehrt ihn theologisch. Sie überzeugt ihn, dass die Befreiung eines nichtjüdischen Mädchens von einem unreinen Geist die Zuwendung zu den Kindern Israel nicht mindert. Zusammengehörigkeit »im Hause« kann neu bestimmt werden. Nicht mehr zwischen Jesus einerseits und der Frau und ihrer Tochter andererseits besteht die Grenze, sondern zwischen Jesus, den Kindern Israel *und* nichtjüdischen Menschen auf der einen Seite und dem Dämon auf der anderen Seite.

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: Gottes Erwählung, Jesu Wirken, das Evangelium galten »zuerst« Israel (vgl. auch Feldmeier 1994, 219-221 zum Recht der ersten Reaktion Jesu).

Paradigmatisch ist die Erzählung schließlich auch damit, dass sie die Lesenden in einen Lernprozess einbezieht. Dies geschieht durch die beschriebene narrative Führung, v. a. dadurch, dass Jesus selbst, der sonst als »ideologischer Pol« der Erzählung stets das Richtige weiß und tut, hier derjenige ist, der überzeugt wird. Offenheit für das Fremde kann gewinnen, wer versteht, dass die Angst, nicht genug vom Brot, von den sozialen Segnungen etc. abzubekommen oder das Eigene, die »Leitkultur« durch Öffnung für Fremde zu verlieren, unnötig ist. In den wenigen kurzen Sätzen des Zwiegesprächs wächst zwischen Jesus und der fremden Frau durch deren Beharrlichkeit und Klugheit ein Einverständnis, das das Dämonische vertreibt. Wer das Pathos nicht scheut, mag das eigentliche Wunder darin finden, dass über die Grenzen hinweg Verständigung möglich wird.

Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

In der Wirkungsgeschichte hat man sich v. a. mit der Rolle der Frau befasst. Während ihr Argument in älteren Auslegungen selten eine Rolle spielt, wird sie für eher weiblich konnotierte christliche Tugenden gerühmt: Sie stehe für vorbildliche Demut, da sie die Rolle

des Hundes akzeptiere, oder für einen vorbildlichen Glauben, da sie gegen Widerstände diesen festhalte (so die reformatorischen Ausleger; vgl. Gnlika 2008a, 294; Luz 2007, 432 f.; für die Auslegung der letzten Jahrzehnte detailliert Dannemann 1996, 85-87; Strube 2000). Beide Deutungen sind sicher durch die viel bekanntere Version des Matthäusevangeliums geprägt, in der die Demut und der Glaube der Frau deutlicher herausgestellt sind (Mt 15,21-28, s. Poplutz zu Mt 15,21-28 in diesem Band). Feministische Auslegungen haben demgegenüber wie hier die Frau als »Theologin« herausgestellt (s. Dannemann 1996, 88-92).

Wichtig scheint mir ein Aspekt: Die Großkirche hat sich bald als »heidenchristliche Kirche« identifiziert, die Syrophönizierin zur Christin erklärt und sich, das geschichtliche Prae der Juden vergessend, daran gestört, dass die Nichtjuden in dieser Erzählung unbestritten als Hunde bezeichnet werden. Statt hierin dem Vorbild der Frau, die den Vorrang Israels anerkennt, zu folgen, wurde diese Zuschreibung als nur vorläufig bewertet. Gern zitiert wird Hier. comm. in Matt. 4, ad loc. »O wunderbare Umkehrung der Dinge. Israel war einst Sohn, wir Hunde. Gemäß dem Gegensatz im Glauben wird die Zuordnung der Namen getauscht. Von jenen [sc. den jüdischen Menschen] heißt es später: Viele Hunde haben mich umgeben [Ps 22,17] und: Schaut auf die Hunde ... [Phil 3,2]« (MPL 26, 110f.).

Auch Auslegungen des 20. Jh. flüchten sich z. T. unbedacht in Antijudaismen. Mittel, die Erzählung in das eigene »heidenchristliche« Weltbild einzupassen, sind, das Wort von den Kindern und Hunden dem historischen Jesus abzusprechen oder doch zumindest die Redeweise als einen Ausdruck von jüdischem Heilspartikularismus zu charakterisieren, den Jesus gerade nicht geteilt habe. Jesus, der Jude, wird so in einen Gegensatz zu einem »Judentum« gebracht, das über Stereotypen (»Heilspartikularismus«, »Gesetzlichkeit«) definiert wird. Das »zuerst« wird nicht als Signum des bleibenden Vorrangs Israels verstanden, sondern als rückblickendes Urteil, das für Markus bereits Geschichte sei; die Frau wird zum Gegenmodell für das verstockte Israel erklärt (Details und Einzelnachweise bei Strube 2000, 232-274). Dieserart Auslegungen zeigen, dass die Wirkungsgeschichte der Erzählung sie geradezu ihrer Pointe berauben kann: Der Erzählung zum Trotz fehlt das Vertrauen darein, dass es keiner Abgrenzungen bedarf, denn »es ist genug für alle da«.

CHRISTINE GERBER

Literatur zum Weiterlesen

- I. Dannemann, Aus dem Rahmen fallen. Frauen im Markusevangelium. Eine feministische Revision, Berlin 1996.
- R. Feldmeier, Die Syrophönizierin (Mk 7,24-30) – Jesu »verlorenes« Streitgespräch?, in: ders./U. Heckel (Hg.), Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden, WUNT 70, Tübingen 1994, 211-227.
- U. Mell, Das Brot der Hunde (Von Kindern und Hunden) – Mk 7,27f, in: R. Zimmermann et al. (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 347-351.
- Ders., Der Beitrag von Mk 7,24-30 zum christlichen Völkerevangelium im Kontext antiker Haushaltsführung, in: W. Kraus (Hg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte, BZNW 163, Berlin et al. 2009, 71-97.

Die Wundererzählungen im Markusevangelium

- S. A. Strube, »Wegen dieses Wortes ...«. Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24-30, *Theologische Frauenforschung in Europa* 3, Münster 2000 (dort weitere Literatur).
- R. Wickramaratne Rebera, *The Syrophenician Woman: A South Asian Feminist Perspective*, in: A.-J. Levine (Hg.), *A Feminist Companion to Mark*, Sheffield 2001, 101-110.