

Der Beitrag von Mk 7,24-30 zum christlichen Völkerevangelium im Kontext antiker Haushaltsführung

Ulrich Mell

Zu den theologischen Voraussetzungen, damit aus der innerjüdischen Jesusbewegung um die Aufrichtung der Gottesherrschaft eine eigenständige Religionsgemeinschaft werden konnte, gehört ohne Zweifel das Völkerevangelium. Die Überzeugung des Urchristentums, dass das Heil nicht auf Israel beschränkt ist, sondern allen Völkern gilt, ist für viele neutestamentliche Schriften eine Selbstverständlichkeit.¹ Und wenn einmal doch die Verkündigung unter Nichtjuden und ihre Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi als Besonderheit angesprochen wird, bleibt dieses Geschehen mit der verbalen Stilisierung als Reichtum eines göttlichen Geheimnisses (vgl. Kol 1,27) als ein offenes Problem bestehen oder wird durch Kennzeichnung als Friedensevangelium (vgl. Eph 2,14-18) in eine Sphäre gerückt, die eine Erklärung als irdisch bedingtes Ereignis kaum noch zuzulassen scheint.

Bei der geschichtlichen Frage nach der Entstehung des Völkerevangeliums verbergen neutestamentliche Schriften nicht, dass das Angebot einer göttlichen Zuwendung zu allen Menschen nicht von Anfang an bestand, sondern sich erst etablieren musste:

Nach der Darstellung des MtEv geht die weltweite Mission zwar auf Jesus zurück, aber dieser habe den zu seinen Lebzeiten auf Israel beschränkten Missionsauftrag (Mt 10,5f.23, vgl. 15,24) als Auferstandener korrigiert und um Taufe und Belehrung aller Völker erweitert (28,18-20). Etwas anders schildert es die lK Apg, die erst Petrus mit der Taufe des röm. Hauptmanns Kornelius im palästinischen Cäsarea zum Bahnbrecher der Völkermission erklärt (Apg 10,1-11,18) und der Gemeinde im syrischen Antiochia unter Führung von Barnabas die erste systematische Missionsverkündigung unter „Griechen“ zuspricht (11,20). Wieder anders stellt sich der Ursprung der allgemeinen Mission in der Sicht von Paulus dar, der behauptet, dass mit seiner damaszeni-

1 Vgl. Mt 28,18-20; Mk 13,10 par. (später 16,15f); Lk 24,47; Joh 3,16; 4,42c; 1Tim 3,16. Anders nur Apk 14,6f, wonach für die Völker durch das „Gerichtsevangelium“ eine Umkehr erst für das Ende der Zeiten erwartet wird.

schen Berufung zum Apostel der Missionsauftrag an die Völker verbunden ist (vgl. Röm 1,1.5; 15,16; Gal 1,16).

In der neutestamentlichen Forschung setzt sich zunehmend die Ansicht durch, dass erst nach Jesu Tod, als die christliche Gemeinde mit der Auferstehungsverkündigung im Frühjudentum wirkte, die Heilsbeteiligung von Nichtjuden eingesetzt hat.² Ist nicht auszuschließen, dass Jesus von Nazaret in seinem galiläischen Wirkungsgebiet³ oder durch eine Wanderung durch die an seine Heimat nördlich angrenzende röm. Provinz Syrien⁴ oder erst recht in der hellenisierten Stadt Jerusalem Kontakte zu Nichtjuden gehabt haben könnte,⁵ so hat er seine Sendung allein auf Israel bezogen.⁶ Das belegt am eindeutigsten die symbolische Zeichenhandlung der Berufung von *zwölf Jüngern*.⁷

Für diese historische Sicht spricht, dass in frühester Zeit die christliche Gemeinde nur aus Israelchristen bestand, sich in der Anfangszeit die Verkündigung ausschließlich an Juden richtete⁸ und große Teile des Israelchristentums die spätere Heilspartizipation von Nichtjuden ohne gesetzliche Mindeststandards ablehnte.⁹

-
- 2 Vgl. W. HEITMÜLLER, Zum Problem Paulus und Jesus, ZNW 13 (1912), 320-337: 332 (Nachdr. in: K.H. RENGSTORF (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, [WdF 24], Darmstadt 1969, 124-143: 138); M. HENGEL, Zwischen Jesus und Paulus. Die ‚Hellenisten‘, die ‚Sieben‘ und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3), ZThK 72 (1975), 151-206: 199f (Nachdr. in: DERS., Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III [WUNT 141], Tübingen 2002, 1-56, Nachtrag: 57-67: 49f); F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments Bd. 1, Tübingen 2005, 298, u.a.m.
 - 3 Vgl. Q 7,1-10; Mk 3,8 par.; 5,1-25; Mt 10,5.
 - 4 Vgl. z.B. die biografische Deutung von Mk 7,24-30 durch G. THEIßEN, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Fribourg/Göttingen 1992, 83 (aufgenommen von TH. SCHMELLER, Jesus im Umland Galiläas. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Caesarea Philippi und der Dekapolis, BZ 38 [1994], 44-66, bes. 60), die von einer tatsächlichen Reise des historischen Jesus in nichtjüdisches Gebiet ausgeht.
 - 5 Dazu J. ZANGENBERG, Nichtjuden in Palästina, in: K. ERLEMANN u.a. (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 3, Neukirchen-Vluyn 2005, 53-58.
 - 6 Gegen A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu 2 Tle., Tübingen 1910 (Nachdr. Darmstadt 1976), II 259, der Mk 7,27f als Beleg für den „Universalismus“ des historischen Jesus ansieht. – Die Lk 10,1-12 par. noch zu Jesu Lebzeiten berichtete Aussendung von 70 bzw. 72 Jüngern, deren Symbolzahl die Völker der Welt anzeigt (vgl. die Völkerliste Gen 10), dürfte als Rückprojektion beurteilt werden, insofern die bestehende urchristliche Völkermissionspraxis auf eine Anordnung des Religionsstifters Jesus zurückgeführt wird, dazu F. BOVON, Das Evangelium nach Lukas, Bd. 2 (EKK III/2), Neukirchen-Vluyn u.a. 1996, 62f.
 - 7 Vgl. Mk 3,14f parr., dazu J. BECKER, Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996, 32-34.
 - 8 Vgl. Q 22,30; Lk 24,21; Apg 6,1-7.
 - 9 Israelchristlichen Widerstand belegen u.a. die Berichte einer Nachmission von Völkerchristen in Antiochia (vgl. Gal 2,4) und später in Galatien (vgl. 5,1-4; 6,12f) sowie das Scheitern einer Tischgemeinschaft von Israel- und Völkerchristen in Antiochia (vgl. 2,12f).

Dürfte geschichtlich zwischen verschiedenen Entwicklungsstadien der Völkermission zu unterscheiden sein, der vereinzelt Heilsbeteiligung von Nichtjuden,¹⁰ der regionalen Einrichtung von separaten Völkergemeinden¹¹ und einer „weltweit“¹² betriebenen Völkermission, so soll im Folgenden der gewiss spannende Gang der urchristlichen Missionsgeschichte nicht im Vordergrund stehen.¹³ Die folgende Erörterung beschäftigt sich vielmehr mit der Frage, mit welchen Konzepten eine durch jüdische Exklusivitätsansprüche geprägte Urchristenheit die Israels Grenzen sprengende Universalisierung theologisch begründete.

Zu den neutestamentlichen Texten, die eine Heilsbeteiligung von Nichtjuden berichten, gehört dabei zweifelsohne die Erzählung von Jesu Heilung der Tochter einer Syrophönizierin Mk 7,24-30. Mit dieser Wundererzählung hat sich Ulrich B. Müller in einem Aufsatz zur Rezeption gesetzeskritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum beschäftigt und angenommen, dass sie „die Heidenmission urchristlicher Missionare durch Verweis auf ein Tun Jesu begründen“ will.¹⁴ Träger seien galiläische Christen, die Mission in Syrien, u.a. im Gebiet von Tyrus, trieben. Mit seinen Hinweisen gibt Ulrich B. Müller einen exegetischen Konsens wieder.¹⁵ Ob und wenn ja, in welcher Weise seine bzw. diese Einschätzung zutreffend ist, soll in diesem Aufsatz untersucht werden.

10 Vgl. Apg 10,48; Gal 2,3.

11 Vgl. Apg 11,20f.

12 Vgl. Röm 15,16.19f.

13 Vgl. dazu E. DASSMANN, Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten (StTh 10), Stuttgart 2000, 34-41.

14 U.B. MÜLLER, Zur Rezeption gesetzeskritischer Jesusüberlieferung im frühen Christentum, NTS 27 (1981), 158-185: 178 (Nachdruck in: DERS., Christologie und Apokalyptik. Ausgewählte Aufsätze [ABG 12], Leipzig 2003, 59-88: 80).

15 Vgl. L. SCHENKE, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (SBB), Stuttgart 1974, 262f; R. PESCH, Das Markusevangelium I (HThK II/1), Freiburg u.a. 31980, 390, u a.m. – Die Ansicht von 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: 222f, einen Zusammenhang mit der Gottesherrschaftsverkündigung des historischen Jesus herstellen, konnte sich nicht durchsetzen.

1. Zur formkritischen Analyse

Der griechische Text von Mk 7,24-30 ist bis auf zwei kleinere Unsicherheiten in den V. 24c¹⁶ + 28b¹⁷ gut überliefert und lautet in deutscher Übersetzung:

(24) Von dort (sc. Gennesaret, s. Mk 6,53) aber brach er (sc. Jesus, s. 6,30) auf und ging in das Gebiet von Tyrus. Und er ging (dort) in ein Haus und wollte, dass es niemand erfährt; doch konnte es nicht verborgen bleiben.

(25) Vielmehr hörte sogleich eine Frau von ihm, deren Töchterchen einen unreinen Geist hatte, (und) sie kam und warf sich zu seinen Füßen nieder.

(26) Die(-se) Frau aber war eine Griechin, der Herkunft nach eine Syrophönizierin. Und sie bat ihn, dass er den Dämon aus ihrer Tochter austreibt.

(27) Und er sprach zu ihr: „Lass vorrangig die Kinder satt werden! Denn es ist nicht recht, den Kindern ihr Brot wegzunehmen und es den Hunden zum Fraß vorzuwerfen.“ (28) Sie aber antwortete und sprach zu ihm: „Herr! Und doch ernähren sich die unter dem Tisch befindlichen Hunde von den von Mädchen und Jungen [fallen gelassenen] Brotkrümeln!“

(29) Und er sagte ihr: „Wegen dieses Wortes gehe! Der Dämon ist aus deiner Tochter ausgefahren.“ (30) Und sie ging fort in ihr Haus und fand das Kind auf dem Bett liegend, und der Dämon war ausgefahren.

Dieser in Bibelausgaben mit der Überschrift „Die Syrophönizierin (Kanaanitin)“¹⁸ inhaltlich nur unzureichend markierte Abschnitt stellt eine überaus spannende Erzählung dar. Sie schildert, wie der um Hilfe in einem namentlich nicht genannten Mädchen gebetene Wundertäter Jesus erst auf die sachlich überzeugende „Argumentation“ (Mk 7,29a: λόγος, nicht „Glaube“, so anders Mt 15,28a!)¹⁹ ihrer gleichermaßen ano-

16 In Mk 7,24c ist trotz schlechterer Bezeugung der Aorist ἦδυνήθη der epischen und ionisch-hell. Schreibweise vorzuziehen, mit B. ALAND e.a. (Ed.), *Novum Testamentum Graece post Eberhard et Erwin Nestle*, Stuttgart 27/2006 (9. Druck).

17 Aufgrund der bei der Vervielfältigung von Evangelienhandschriften zu beobachtenden Gesetzmäßigkeit, dass Kopisten dazu neigen an den Paralleltext anzugleichen – i.d.F. Mt 15,28 –, wird in Mk 7,28b aufgrund der guten Bezeugung durch u.a. die Handschrift P⁴⁵ mit ALAND, *Novum Testamentum Graecum* (s. Anm. 16), ein kürzerer griech. Text vorausgesetzt. Viele deutsche Übersetzungen folgen noch dem textkritischen Urteil älterer NT-Ausgaben (u.a. Nestle-Aland 25. Aufl.).

18 K. ALAND (Ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitibus*, Stuttgart 13/1986, 220.

19 Eine paradigmatische Auslegung von Mk 7,24-30, die im Verhalten der syrophönizischen Frau ein Beispiel für den auch gegen Widerstände am Zutrauen zu Jesus festhaltenden Glauben sieht (so herausragend M. LUTHER, *Auff den andern Sonntag ynn der fasten Euangelion. Matthei 15 [Fastenpostille 1525]*, WA 17/II, 200-204: 200, vgl. J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, Göttingen 1974, 159-161), kann sich nicht auf den Text Mk 7,24-30 stützen, sondern interpretiert die synoptische Parallele Mt 15,21-28.

nym bleibenden Mutter bereit ist, mittels Fernheilung ihre kranke Tochter von einem Dämon zu befreien (Mk 7,29bf).

In formkritischer Hinsicht enthält die Erzählung alle Motive, die sie der Gattung einer Wundergeschichte, präziser gesagt einer „*Fernheilungswundererzählung*“²⁰ zuweisen lassen:²¹

Auf das eingangs der Geschichte in zwei Schritten berichtete Auftreten von Jesus in einem Haus in der Gegend von Tyros (Mk 7,24) folgt die Einführung einer Gesandtin, in diesem Fall einer besorgten Mutter, die für eine räumlich entfernt lebende Hilfsbedürftige, ihre Tochter, beim Wundertäter um Heilung nachsucht (V.25f). Charakterisiert wird die Notsituation der jungen Frau als eine Form von schwerer psychosomatischer Krankheit und geschildert wird mittels einer Proskynese, dass die bittende Gesandtin vollkommenes Vertrauen in die göttliche Heilungsmacht des Wundertäters hat. Der Wundertäter aber erschwert mit einem abweisenden Wort das in ihn gesetzte Zutrauen zu seiner Wundertätigkeit (V.27), worauf der Wunderglaube der Mutter sich in einer als unbedingte Vertrauenserklärung zu wertenden Entgegnung äußert (V.28). Erst daraufhin folgt der Zuspruch des sich zur Wundertat bereitfindenden Wundermannes, sodass das Wunder, die Heilung bzw. der Exorzismus an der jungen Frau, abschließend festgestellt werden kann (V.30).

An der Wundergeschichte fällt auf, dass der Ort des Zusammentreffens von Bittstellerin und Wundertäter unklar bleibt, nämlich wo genau in der relativ großen „Region von Tyrus“ (Mk 7,24a) das von Jesus betretene Haus lag und warum sein Versuch misslingen musste, seinen Aufenthalt den Bewohnern gerade durch das Aufsuchen eines bewohnten Hauses zu verbergen.

Die redaktionskritische Erforschung des MkEv hat darauf aufmerksam gemacht, dass das Motiv des Nicht-Verborgen-Bleiben-Könnens Jesu auch Mk 1,45; 2,1f; 3,20; 6,31-33; 9,30 vorliegt und unter den Evangelienchriften nur die narrative Konzeption des MkEv von einer Reise Jesu in nördlich von Galiläa gelegene Gebiete – die sog. „Nordreise“ (7,24-37) – weiß. Darum nimmt die Markuskforschung an, dass der Evangelist die von jeglichem Lokalkolorit der Gegend um Tyrus frei seiende Wundergeschichte aus seiner Gemeindefradition übernommen und um das sog. „Messiasgeheimnistmotiv“ (= 7,24bc) erweitert hat.²²

20 PESCH, MkEv (s. Anm. 15), 386 (Hervorhebung R. Pesch).

21 Vgl. G. THEIßEN, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8), Gütersloh 1974, 57-89.

22 Mit W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen ³1963, 142; K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (StANT 23), München 1970, 151; SCHENKE, *Wundererzählungen* (s. Anm. 15), 254f;

Auch die Ortsangabe „Tyrus“ hat der Redaktor der Kennzeichnung der Frau als Syrophönizierin entnommen²³ und für seine Reiseschilderung in V.24a (und V.31a) hinzugesetzt.²⁴ Die vormarkinische Wundergeschichte begann etwa mit den Worten: „(Und) eine Frau hörte von Jesus²⁵, deren Töchterchen ...“ (vgl. V.25).²⁶

Sieht man sich die vormarkinische Wundertradition (= Mk 7,25-30*) jetzt textanalytisch näher an, so fällt sogleich ihre Uneinheitlichkeit auf:

Völlig unmotiviert wechseln nämlich Bezeichnungen: Ist zunächst von einem „Töchterchen“ (θυγάτριον, Deminutiv von θυγάτηρ) die Rede, das einen „unreinen Geist“ (πνεῦμα ἀκάθαρτον) hat (Mk 7,25), so später von einer „Tochter“ (θυγάτηρ), die von einem „Dämon“ (δαίμονιον) geheilt wird (V.26b.29b.30b). Zudem ist das aus Wundergeschichten bekannte Komplementärmotiv von Erschwernis und Überwindung, nämlich dass der Wundertäter sich zunächst entzieht und erst durch einen Beweis über den Wunderglauben des Bittstellers zur helfenden Tat überwunden wird, sprachlich umfangreich entfaltet (V.27f).

Legt sich aus dem Missverhältnis zwischen extensiv ausformulierten Kurzdialogen und reduziert erzähltem Wunder, insofern die Heilungstätigkeit nur noch angedeutet wird (vgl. Mk 7,29b), in formkritischer Hinsicht nahe, nicht mehr von einer Heilungsgeschichte, sondern von der im Markusevangelium anzutreffenden Mischgattung einer

D.-A. KOCH, Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums (BZNW 42), Berlin 1975, 90; H.-J. KLAUCK, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA NF 13), Münster 1978, 273; J. GNILKA, Das Evangelium nach Markus I (EKK II/1), Neukirchen-Vluyn u.a. 1978, 290; Z. KATO, Die Völkermission im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (EHS.T 252), Bern u.a. 1986, 82f; M. FANDER, Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berücksichtigung kultur- und religionsgeschichtlicher Hintergründe (MThA 8), Altenberge ²1990, 63-66, u.a.m. gegen PESCH, MkEv (s. Anm. 15), 387.

- 23 Die Ortslage „Gegend von Tyrus“ stellt auf der synchronen Textebene eine Doppelung zur Kennzeichnung der Frau als gebürtige Syrophönizierin (V.26a) dar. Da die Frau als gebürtige Nichtjüdin stilisiert ist (s.u.), lag es für den Redaktor von der atl.-jüd. Tradition her nahe, die Region von Tyrus als nächste Ortslage zu Galiläa zu wählen, gilt die Stadt doch zusammen mit Sidon als „Inbegriff einer heidnischen Stadt“ (PESCH, MkEv [s. Anm. 15], 387), vgl. Ez 26-28 (auch Mt 11,21f).
- 24 S. die ähnliche Formulierung Mk 10,1; mit R. BULTMANN, Die Geschichte der Synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ⁹1979, 38.68; KERTELGE, Wunder (s. Anm. 22), 151; KOCH, Bedeutung (s. Anm. 22), 91; GNILKA, MkEv (s. Anm. 22), 290; KATO, Völkermission (s. Anm. 22), 84; FANDER, Stellung (s. Anm. 22), 64, gegen SCHENKE, Wundererzählungen (s. Anm. 15), 254.
- 25 Als eigenständige Erzählung wird sie am Beginn den Wundertäter namentlich eingeführt haben.
- 26 S. die ähnliche Formulierung Mk 5,25f; mit KERTELGE, Wunder (s. Anm. 22), 151; GNILKA, MkEv (s. Anm. 22), 290; KATO, Völkermission (s. Anm. 22), 85.

„theologischen Wundergeschichte“²⁷ auszugehen, so dürften die inhaltlichen Spannungen entwicklungsgeschichtlich zu interpretieren sein: Eine gute Annahme ist,²⁸ dass eine ursprüngliche Geschichte über einen Fernheilungsexorzismus²⁹ am Beginn um die Charakterisierung der bittenden Stellvertreterin als Nichtjüdin (V.26a, s.u.) und die Krankheitsschilderung ihrer Tochter als Besitznahme von „einem unreinen Geist“ (V.25b)³⁰ so verändert wurde, damit in einem Kurzgespräch zwischen Wundertäter und Bittstellerin (V.27f)³¹ die aus jüdischer Sicht zur Unreinheitsthematik gehörende Frage des Umganges von Juden mit Nichtjuden diskutiert werden kann: Denn aufgrund levitischer Reinheits-Thora meiden Juden den Umgang mit götzenverehrenden Nichtjuden (vgl. Ex 23,32f; Dtn 6,14f). Da in der sozio-kulturellen Metaphernwelt „Brot“ sowohl für „lebenswichtige Nahrung“ (vgl. Q 11,3) als auch für das umfassende „Lebensheil“ stehen konnte (vgl. Joh 6,48.51.58), lag ein inhaltlicher Zusammenhang bereit, das Heilungsgeschehen seelisch-körperlicher Gesundheit mit der Versorgungsthematik zu verbinden.

Wie auch immer aber die Formierung der apophthegmatischen Wundergeschichte³² in diachroner Hinsicht erklärt werden kann, dem Evangelisten Markus lag eine auf literarische Weise entstandene³³ und „mit Bedacht konzipierte Einheit“³⁴ vor. Das vormarkinische Streitgespräch anlässlich eines provozierenden Anlasses besitzt dabei zwei inhaltlich aufeinander bezogene Schwerpunkte:

1. Da ist zunächst die sorgfältige Charakterisierung der Bittstellerin zu nennen:³⁵ Die Bezeichnung als „Griechin“³⁶ kennzeichnet die Frau zu-

27 Vgl. im Mk z.B. noch 2,1-12; 3,1-5; 9,14-29.

28 Mit KERTELGE, Wunder (s. Anm. 22), 152; SCHENKE, Wundererzählungen (s. Anm. 15), 260; PESCH, MkEv (s. Anm. 15), 385; KATO, Völkermission (s. Anm. 22), 85.

29 Zur Form von Mk 7,25.26b.29bf* vgl. Q 7,3-9. – Das Problem dieser diachronen Vermutung ist, dass sowohl die exorzistische Wundererzählung als auch der mittige streitgesprächsartige Dialog (Mk 7,27f*) formanalytisch Fragment bleiben (so KLAUCK, Allegorie [s. Anm. 22], 275), vgl. dieselbe Problematik bei Mk 2,1-12.

30 Vgl. das Unreinheitsthema in mk Wundergeschichten noch Mk 1,23.26; 5,2.8.13.

31 Der Kurzdialog Mk 7,27f expliziert das zum Wundergeschichteninventar gehörende Erschwernismotiv sowie das Motiv der Vertrauensäußerung des Stellvertreters, dazu THEIBEN, Wundergeschichten (s. Anm. 21), 62-65.120f.252.

32 So KOCH, Bedeutung (s. Anm. 22), 85.87, im Anschluss an BULTMANN, GST (s. Anm. 24), 38.

33 Vgl. KOCH, Bedeutung (s. Anm. 22), 85-87.

34 KLAUCK, Allegorie (s. Anm. 22), 275.

35 Sie erfolgt stilgemäß zweiteilig, vgl. Apg 4,36c; 18,2a; Josephus, Vit. 427; c. Ap. 1,179f; Philo, Abr. 251. Darum ist die Annahme eines redaktionellen Zusatzes unbegründet, gegen SCHENKE, Wundergeschichten (s. Anm. 15), 255f; KLAUCK, Allegorie (s. Anm. 22), 273, u.a.m.

36 Mit „Griechin“ ist aus jüd. Optik eine Angehörige der Völker gemeint. Der Begriff steht stellvertretend für „Nichtjüdin/Nichtjude“ (nicht: Heidin/e!), dazu H. WINDISCH, Art. „Ἑλληνικαί“, ThWNT II (1935), 501-514, besonders: 504-514.

nächst hinsichtlich ihrer kulturellen Identität,³⁷ um sodann mit der Aussage „der Herkunft nach eine Syrophönizierin“, ihre landsmannschaftliche Zugehörigkeit festzulegen. Damit legt die theologische Erzählung Wert darauf, dass Mutter – und folglich auch ihre heilungsbedürftige Tochter – als gebürtige Nichtjüdinnen wahrgenommen werden, die aus der nördlich von Palästina liegenden Levante stammen. Und ohne dass die Erzählung einen entsprechenden Hinweis gibt, soll vom Rezipienten der Wundertäter antithetisch der Geburt und Herkunft nach dem Judentum zuordnet werden.³⁸

2. Der zweite Höhepunkt des theologischen Apophthegmas liegt in der Erläuterung des für jüdische Sozialisation ungewöhnlichen Umstandes, dass ein jüdischer Wunderheiler seine ihm vom Gott Israels für die Gesundung des Gottesvolkes geschenkte Heilungskraft (vgl. Ps 103,3) zugunsten des Wohlergehens einer religionsfremden Person einsetzt. Auf diese Problemstellung geht der sprachlich farbig formulierte Dialog³⁹ zwischen Wundertäter und Bittstellerin ein. Mk 7,27f sind als Einheit zu betrachten,⁴⁰ weil der Gedanke der Versorgung aller Hausgenossen bemüht wird. Der Aufbau des Gesprächs ist folgender:

1. Jesus

1.1 Imperativische Versorgungsregel (V.27a)

Mit „*Lass zuerst die Kinder satt werden!*“ wird in Befehlsform eine Regel vorgetragen, die die vorrangige Versorgung bestimmter Haushaltsglieder festlegt.

37 Dass Mutter (und Tochter) aufgrund der Bezeichnung als „Griechinnen“ in sozialer Hinsicht als Oberschichtangehörige gelten sollen, ist sprachlich nicht fundamntiert (gegen THEIßEN, Lokalkolorit [s. Anm. 4], 73-75). Auch die Annahme von S.H. RINGE, *A Gentile Woman's Story*, in: L.M. RUSSEL (Ed.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1985, 65-72: 70, dass die Frau eine ledige Mutter oder gar eine Witwe sei, weil sie selbst und nicht etwa der Vater beim Wundertäter um das Wohl des Kindes bittet (vgl. Mk 5,22f parr.; 9,17 parr.), darf als eine historisierende Fehlinterpretation des feststehenden Motivinventars von Heilungsgeschichten gewertet werden. Schließlich ist nicht zu erkennen, dass die beiden Frauen entsprechend Gen 3,6 in der Figur der (den Mann) zur Sünde verführenden Frau erscheinen, gegen FELDMEIER, *Syrophönizierin* (s. Anm. 15), 221.

38 Erst auf der mk Textebene wird die jüdische Abkunft des Wundertäters Jesus auf das palästinische Judentum hin präzisiert, vgl. Mk 1,9 (Geburtsort Nazaret); 6,3.

39 Vgl. den Wechsel der Begriffe, so wird „Kind“ Griechisch einmal mit τέκνον (Mk 7,27c), dann aber mit παιδίον (V.28fin.) bezeichnet.

40 Anders in der Folge von JÜLICHER, Gleichnisreden (s. Anm. 6) II 256: BULTMANN, GST (s. Anm. 24), 38; KLAUCK, Allegorie (s. Anm. 22), 273; GNILKA, MkEv (s. Anm. 22), 290; MÜLLER, Rezeption (s. Anm. 14), 80, u.a.m. – Häufig wird πρότων für sekundär gehalten, weil es angeblich nur den vorläufigen Vorrang der Kinder vor den Hündlein konzediere (vgl. SCHENKE, Wundererzählungen [s. Anm. 15], 256) und so die ablehnende Antwort von Mk 7,27b abmildere (vgl. KLAUCK, Allegorie [s. Anm. 22], 273). Dieser Einwand ist nicht schlüssig, wie die sozialgeschichtliche Analyse (s.u.) zeigen wird.

1.2 Ethische Begründung (V.27b)

Diese Position wird in ethischer Hinsicht mit den Worten „*Denn es ist nicht recht, den Kindern ihr Brot wegzunehmen und es den Hunden zum Fraß vorzuwerfen.*“ fundiert.

2. Syrophönizische Frau

2.1 Höfliche Anrede (V.28a)

Die Replik der Syrophönizierin beginnt mit dem höflichen Gruß „*Herr!*“, der Jesus als Autorität akzeptiert.

2.2 Hinweis auf Versorgungspraxis (V.28b)

Der abschließende Hinweis „*Und doch ernähren sich die unter dem Tisch befindlichen Hunde von den von Mädchen und Jungen [fallen gelassenen] Brotkrümeln!*“ geht auf die Praxis der Versorgung von Hausgliedern ein.

Der Einwand aus der Praxis ist für den Wundertäter so schlagend,⁴¹ dass er seinen eigenen Standpunkt als relativiert (an-) erkennt und sich als argumentativ Bezwungener zur (einmaligen) Wunderhilfe an einer Religionsfremden bereitfindet (Mk 7,29f).

2. Antike Haushaltstheorie und Haushaltswirklichkeit

Mit der Sprachlichkeit von *Tisch*, *gemeinschaftlichem Essen* und *Brot* als Nahrungsmittel führt das „dialogisierte Bildwort“⁴² sozialgeschichtlich den Lebensbereich des antiken Haushaltes vor Augen. Vorausgesetzt ist eine alltägliche Hausszene: Die Speisen sind zur (frühabendlichen Haupt-) Mahlzeit hergerichtet. In einem bescheidenen Haushalt nehmen seine (arbeitsfreien) Mitglieder auf dem Boden sitzend an einem niedrigen Tisch Platz, während in einem vermögenden in einem Speisezimmer getafelt wird: Man liegt auf Speisesofas⁴³ oder sitzt auf Stühlen, umgeben von einem oder mehreren Tischen.

Hauptbestandteil jeder Mahlzeit ist Brot.⁴⁴ Mk 7,27f (par.) legen nahe, dass es als fest gebackenes, rundliches Fladenbrot gereicht wird.⁴⁵

41 Im Griechischen wird Mk 7,28a durch den Gebrauch der griech. Präsensform, die im Deutschen mit dem Präteritum wiederzugeben ist, die Wichtigkeit der Entgegnung der Frau hervorgehoben.

42 KLAUCK, Allegorie (s. Anm. 22), 273.

43 Vgl. Mk 2,15.

44 In der Antike ist Getreide das wichtigste Grundnahrungsmittel, vgl. Gen 3,12; Q 11,3, dazu U. FELLMETH, Essen und Trinken im antiken Palästina, in: U. MELL (Hg.), Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel, Frankfurt a.M. u.a. 2006, 71-89, 73f.

45 In der Regel aus Weizenmehl hergestellt (vgl. Q 13,21). Nur in ärmeren Haushalten wurde das mit Hefe angesetzte Fladenbrot aus Gerstenmehl hergestellt (vgl. Joh 6,9,13; Josephus, Bell. 5,427).

Das mit der Hand in Stücke gebrochene bzw. zerrissene Brot wird mit einer Zukost aus Gemüse, Käse, Milch, Früchten und/oder (Salz-) Fisch (selten Fleisch) separat dazu oder auch mit ihnen gemischt verzehrt.⁴⁶

Auch Hunde werden von dem Geruch der aufgetischten Speisen angezogen.⁴⁷ Mit dem Deminutiv⁴⁸ ist nicht der herrenlose Straßenhund,⁴⁹ der sich streunend von Unrat, Blut, Aas und Tierkadavern ernährt,⁵⁰ sondern der zum Haushalt gehörende gezähmte Haus- und Stubenhund gemeint.⁵¹

-
- 46 Vgl. A.C. ANDREWS / TH. KLAUSER, Art. Ernährung, RAC 6 (1966), 219-239: 222.226.230; A. LUMPE, Art. Essen, RAC 6 (1966), 612-635: 613.623; M. SIGISMUND, Ernährung / Lebensmittel, in: K. ERLEMANN u.a. (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 2, Neukirchen-Vluyn 2005, 31-33: 31f; FELLMETH, Essen (s. Anm. 44), 74-77; DERS., Brot und Politik. Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom, Stuttgart/Weimar 2001, 27-32.
- 47 Vgl. Homer, Od. 17,309. Die Sitte, Haushunde zum Mahl mitzunehmen, war so eingeführt, dass Hunden, die nicht an einem Gastmahl teilnehmen konnten, von ihrem Halter die Leckerbissen mitgebracht wurden, so Od. 10,216f.
- 48 Das in der Bibel nur Mk 7,27f par. Mt 15,28f gebrauchte griech. Wort für Hund (κυνάριον) ist ein Deminutiv (von κύων, wie κυνίδιον, s. F. BLAS / A. DEBRUNNER, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, hg. v. F. REHKOPF, Göttingen 192001, § 111.3; H.G. LIDDELL / R. SCOTT [Comp.], A Greek-English Lexicon, Oxford 1996, s.v.) und in der Gräzität eher selten anzutreffen (so A.L. CONNOLLY, 66. κυνάριον, in: G.H.R. HORSLEY [Ed.], New Documents Illustrating Early Christianity Vol. 4, North Ryde 1987, 157-159: 158). Es kann einen kleinwüchsigen oder jungen Hund bezeichnen, der sich u.U. aggressiv verhält. Eine deutsche Übersetzung mit „Hündlein“ ist in einer modernen, hundfreundlichen Gesellschaft nicht angeraten, weil sie zu verniedlichenden Assoziationen führen würde.
- 49 Vgl. Mt 7,6; Lk 16,21, dazu auch H. VON LIPS, Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen, ZNW 79 (1988), 165-186: 171.
- 50 Vgl. Ex 22,30; 1Kön 21,19.23f; 2Kön 9,36; Ps 68,24; Ps-Phokylides 147f. – Der Mk 7,27f gewählte Ausdruck für „Hund“ lässt also eine pejorative Interpretation nicht zu, wie sie besonders in atl.-jüd. Literatur für den (Paria-)Hund anzutreffen ist (dazu P. MAIBERGER, Art. Hund, NBL II [1995] 203f: 204; G.J. BOTTERWECK, Art. כלב, ThWAT IV [1984] 156-166: 163; griech. und röm. Belege bei CHR. HÜNERMANN, Art. Hund, DNP 5 [1998], 755-758: 756f): Dieser wird verachtet (vgl. 1Sam 24,15; 2Kön 8,13; Spr 26,11; Koh 9,4), ist wegen seines Krankheit übertragenen Bisses (d.i. die Tollwut, vgl. Columella, agr. 7,12,10.14) gefürchtet (vgl. Ps 22,17) und gilt als unrein (vgl. Ex 22,30). Unter Streitenden kann darum „Köter“ als Schimpfwort gebraucht werden (LXX: κύων: 2Sam 3,8; 16,9), sodass in urchristlicher Polemik die Tiermetapher das Gefährliche an Vertretern von Irrlehre markiert (vgl. Mt 7,6; Phil 3,2; 2Petr 2,22; Apk 22,15; Did 9,5; IgnEph 7,1). Zu beachten ist, dass erst in der allegorischen Fassung Mt 15,26f durch den Zusatz V. 24 indirekt (!) Nichtjuden mit dem Deminutiv „Hund“ bezeichnet werden. Damit bereitet sich in israelchristlicher Sprache vor, was erst in nachntl. Zeit (gegen JÜLICHER, Gleichnisreden [s. Anm. 6] II 256: äthHen 89,42a.47; 90,4 sind „Hunde“ Deckname für ein Israel feindlich gesinntes Volk, wahrscheinlich die Philister) üblich wird, und zwar in rabb. Literatur, insofern ein Nichtjude abwertend als „(Paria-)Hund“ bezeichnet werden kann (Belege bei [H. STRACK] / P. BILLERBECK, Das Evangelium nach Matthäus [Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd. I], München 1926 [Nachdr. München 1982], 725f).
- 51 Mit W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. K. U. B. ALAND, Berlin/New York

Das Halten von Haushunden war zu hell.-röm. Zeit in allen Bevölkerungsschichten verbreitet. Sie wurden als Nutztiere geschätzt,⁵² da sie für die Bewachung des Anwesens⁵³ und für die Abfallbeseitigung in Haus und Hof sorgten:⁵⁴ So stellen Hunde Käfern und Mäusen⁵⁵ nach und ernähren sich von Küchenabfällen.⁵⁶

Als an die Lebensweise des Menschen eng angepasstes und zu Gehorsam erzogenes Tier⁵⁷ wurden Haushunde ikonografisch als beliebte Tischgenossen abgebildet.⁵⁸ Als Gefährte des Menschen⁵⁹ tragen sie Namen⁶⁰ und werden im Haushalt vorwiegend von Kindern als tägliche Spielgefährten geschätzt,⁶¹ denen sie nicht zuletzt als Streichel- und Kuschteltiere⁶² willkommen sind.

Das antike Mahl ist dabei von zwei sich widersprechenden Verhaltensweisen gezeichnet:

1. Im Unterschied zu den wenigen im Luxus schwelgenden Oberschichthaushalten, die ihre Schoßhündchen mit Speisen zu überfüttern liebten,⁶³ ist es für sonstige Mahlteilnehmer unüblich, ihre unter dem Tisch ständig nach Fressen geifernden Hunde (vgl. Jes 56,11)⁶⁴ mit Brot,

⁶¹1988, s.v.: „Stuben- und Schoßhund“, gegen JÜLICHER, Gleichnisreden (s. Anm. 6) II 256f; KLAUCK, Allegorie (s. Anm. 22), 275f, u.a.m.

52 Vgl. Ps-Phokylides 202; Columella 7,12,3ff über den Hofhund im Unterschied zum streunenden Hund.

53 Vgl. Jes 56,10; JosAs 11,1; TestHi 9,3; Columella 7,12,1.3ff.

54 Vgl. BQ 80^{ab}, R. Jischmael, T 3 (BILL. I 722).

55 Die Hauskatze wird in der röm. Antike erst im 4. Jh. n.Chr. im Zusammenhang von Mäuseplagen genannt.

56 Es sei denn, man gibt den Haushunden besonderes (Kraft-)Futter, vgl. Columella 7,12,10.

57 Vgl. 1Sam 17,43; Columella 7,12,6.

58 Beispiele bei J. BORCHHARDT, Die Bauskulptur des Heroons von Limyra. Das Grabmal des lykischen Königs Perikles (Istanbuler Forschungen 32), Berlin 1976, 132 mit Taf. 55,2; E. SIMON, Die griechischen Vasen, München ²1981, Abb. XI; O. KEEL, Gott weiblich. Eine verborgene Seite des biblischen Gottes, Fribourg ²2008, 95, Abb. 114 (zum Grabkult vgl. H.-J. LOTH, Art. Hund, RAC 16 [1994], 773-828: 801). Auch werden Haushunde zu Füßen ihres Besitzers dargestellt (Beisp. aus Ägypten bei N. de G. DAVIES, The Rock Tombs of El Amarna vol. 4 [ASE 16], Oxford 1906, Table 25) und nicht selten werden sie auf Geräten des täglichen Gebrauchs abgebildet (ägypt. Belege bei H.G. FISCHER, Art. Hunde, LÄ III [1980], 77-81: 79).

59 Als anhängliche Begleiter werden sie auf gefährlichen Reisen eingesetzt, vgl. Tob 6,1; 11,4; röm. Belege bei S. IHM, Art. Haustiere, DNP 12,2 (2003), 989-991: 990.

60 Die Namen spiegeln ihre körperlichen oder psychischen Eigenschaften oder auch das innige Verhältnis zu ihrem Halter wider, vgl. AZ 54^b, R. Gamaliel II., T 2 (BILL. I 725), griech. Belege bei LOTH, Art. Hund (s. Anm. 58), 787; HÜNERMANN, Art. Hund (s. Anm. 50), 757.

61 Vgl. Plinius, Ep. IV 2,3f, griech. Belege bei G. VAN HOORN, Choes and Anthesteria, Leiden 1951, 47 mit Abb. 320ff.

62 Vgl. Seneca, Trostschrift an Marcia 12,2.

63 Vgl. Petronius 64,6; Carmina Latina Epigraphica 1176,7ff; Martial 1,109. Zur übertriebenen Zuneigung zu Haustieren s. Martial 7,87.

64 Vgl. auch Varro, rust. 2,9; Apostolius, Centuria 16,83.

(rohem) Fleisch oder anderen Speisen zu füttern: Handelt es sich doch um Lebensmittel, die für die menschliche Ernährung wichtig und mit viel Arbeit und Mühe hergestellt wurden.⁶⁵

Diese Einstellung zum sorgsamem Umgang mit wertvoller Nahrung spiegelt sich in einem Grundsatz der antiken Ökonomik wider, einer Wissenslehre über die richtige Führung eines gegliederten Hauswesens.⁶⁶ In der Frage der Versorgung lautet Aristoteles' Empfehlung an den Hausherrn folgendermaßen (gen an 2,6 = 744b):

„Denn wie ein guter Haushalter pflegt die Natur nichts fortzuwerfen, woraus sich noch etwas Brauchbares machen lässt. Und im Hauswesen ist die beste Nahrung für die Freien bestimmt, die geringere, die davon abfällt, für die Dienerschaft, während man den Abfall den Haustieren überlässt. So wie dies also für das Wachstum die äußere Vernunft anordnet, genau so tut es in den werdenden Geschöpfen selber die Natur ...“.

Das Prinzip einer rationalen Haushaltsführung legt darauf Wert, dass die in einem Haushalt erwirtschafteten Lebensmittel nicht verschwendet werden. Zu beachten ist, dass Haustiere zu den auf Versorgung Anspruch habenden Hausgliedern zählen. Jedoch haben u.a. Hunde einen so niedrigen Status, dass ihre Ernährung stets nachrangig und zudem nur mit Speiseabfällen zu erfolgen hat. Mk 7,27b (par.) drückt diesen Versorgungsgrundsatz antiker Ökonomik (οὐ ... ἐστὶν καλόν) in positiver und negativer Weise aus: Das wertvolle Lebensmittel Brot dient im Hauswesen vorrangig (πρῶτος) der Ernährung des ersten Standes. Und: es ist untersagt, Brot an Hunde zu verfüttern.

Bei der Befolgung dieser haushaltsethischen Regel ist es am Tisch Gang und Gebe, die für den menschlichen Verzehr sich als ungenießbar erweisenden Speiseanteile wie Knochen, Schalen, Fischgräten etc. auf den Boden fallen zu lassen.⁶⁷ An diesen Tischabfällen können sich noch während des Mahles⁶⁸ – und erst recht nach ihm! – Haushunde gütlich tun. Diese Tischsitte war so geläufig, dass sie zu einer stehenden Redefigur führte: „Selbst einem Hund gibst du zu fressen.“⁶⁹

2. Auf der anderen Seite – und das ist für die Mahlpraxis genauso kennzeichnend – kann es von der bei Tisch versammelten Haus-

65 Vgl. JosAs 10,13; Ber 50^b Bar. (BILL. IV/2 637).

66 Zur antiken Oikonomia-Literatur, die sich diskursiv um die Haushaltsthemen Bewahrung und Erwerb wie Wirtschaft etc. bemüht, vgl. K. LEHMEIER, OIKOS und OIKONOMIA. Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus (MThSt 92), Marburg 2006.

67 Vgl. Apuleius, Met. 7,14.

68 Vgl. Martial 3,82,19, auch Johannes Chrysostomos 17,2 (= PG 49,173f).

69 Quintilian, inst. 8,3,22, vgl. Pes 118^a, R. Eleazar b. Azarja, T 2 (BILL. I 724). S. die Abbildung am Ende dieses Beitrages aus: Simon, Vasen (s. Anm. 58), Abb. XI. Mit freundlicher Genehmigung des Verlages Hirmer.

gemeinschaft in keiner Weise verhindert werden, dass Hunde sich von unabsichtlich (!) herunterfallenden Speisen ernähren. Diese Unge­schicklichkeit wird bei allen Mahlteilnehmern vorkommen, die bei ihrer Sättigung keine Sorgfalt an den Tag legen. Mk 7,28 zufolge kommt diese Fahrlässigkeit besonders bei (kleinen) Kindern vor, die bei der Nahrungsaufnahme (noch) überfordert sind. Wird in der hellenistisch-römischen Esskultur mit den Fingern von den auf Tablettis oder in Schüsseln bereitstehenden bzw. gereichten Speisen genommen,⁷⁰ so gibt es genügend Speiseteile, die auf dem Weg zum Mund aus lauter Unachtsamkeit zu Boden fallen. Diese Kleinteile, darunter auch Brotkrümel, werden von den Haushunden genauso gierig vom Boden aufgefressen wie die ihnen absichtlich hingeworfenen Speiseabfälle.

Summa: Ein genauer Beobachter der antiken Mahlpraxis wird einen widersprüchlichen Umgang des Hauswesens mit kostbaren Lebensmitteln feststellen müssen. Bei der täglichen Mahlzeit wird fahrlässig der Grundsatz antiker Ökonomiktheorie missachtet: Nämlich, dass Haustiere nur mit ungenießbarem Abfall, nicht aber mit den für die menschliche Ernährung vorgesehenen Speisen – auch wenn es sich nur um winzige Brocken Brot handelt! – versorgt werden dürfen. Und da die Hunde nicht vom Gemeinschaftsmahl etwa durch Anleindung ausgesperrt werden, gerät der Widerspruch zur allseits akzeptierten Normalität.⁷¹

3. Die erwählungstheologische Metaphorik unabsichtlicher Haustierversorgung

Von der täglich bei Tisch stattfindenden Versorgung von Hunden wurde in antiker Literatur im übertragenen Sinn negativ⁷² und positiv Gebrauch gemacht. Interessanterweise ist bei Philostratos (Vit. Apol. 1,19, ca. 3. Jh. n. Chr.) ein formal Mk 7,27f ähnelndes Gespräch zwischen Damis von Ninive, einem großen Verehrer von Apollonios von Tyana,

70 Vgl. Ovid, *Ars amatoria* III, 755ff. Als Essbesteck dienten lediglich Messer und Messerchen und verschiedene Arten von Löffeln, vgl. FELLMETH, Brot (s. Anm. 46), 17f mit Abb. 1.

71 Vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden (s. Anm. 6), II 256.

72 Als Zeichen tiefster Erniedrigung der Feinde erzählt davon Ri 1,7, wenn der von den Israeliten besiegte König Adoni-Zedek sich rühmt, siebzig an Händen und Füßen verstümmelte Könige hätten das unter seinen Tisch Gefallene für sich zum Essen (mit dem Mund) aufsammeln müssen. Und für den jüd. Morallehrer Ps-Phokylides ist das Bild einer sich von Tischabfällen anderer, d.i. vermögender Leute ernährende Person ein abzulehnender, weil schmarotzender Lebensentwurf, da er sich nicht durch den von eigener Arbeit erworbenen Lohn seine Autarkie bewahrt (156f).

und einem namentlich unbekanntem Schwätzer überliefert. Letzterer kritisiert Damis' Schriftstellerei, nämlich Tagebücher mit dem bezeichnenden Titel „Brosamen“ anzulegen, in denen schlichtweg alles aufgezeichnet wird, was der große Meister Apollonios von sich gibt, und zwar auch das von ihm nur beiläufig Gesagte:

„Es sei ja ganz recht, alle Lehren und Meinungen dieses Mannes aufzuschreiben, aber daß er auch solche Kleinigkeiten zusammenlese, stelle ihn den Hunden gleich, die die Abfälle vom Tisch vertilgen.“

Der mit dem abwertenden Vergleich vom ‚Brot der Hunde‘ als subalterne Existenz gescholtene Damis weiß sich zu wehren und kontert:

„Ja, wenn es sich um Mahlzeiten der Götter handelt und es Götter sind, die da schmausen, gibt es zweifellos auch Diener, denen viel daran liegt, dass nichts, was an Ambrosia übrigbleibt, verloren geht.“

Möchte der Autor dieses literarischen Dialogs, Flavius Philostratos, mit der von ihm verwendeten Metapher über die Nahrung der Hunde erreichen, dass literarische Fragmente die ehemals mündlich vorgetragene göttliche Weisheit des Apollonios vollgültig repräsentieren, so ist die haushaltsökonomische Metaphorik Mk 7,27f von Israels Erwählungstheologie geprägt. Dafür sprechen drei Hinweise:

1. Beobachtung: Hinsichtlich von Theorie und Praxis der Haushaltsversorgung ist auffällig, dass Mk 7,27f nur Vertreter zweier Gruppierungen genannt werden: Freie und Haustiere. Angehörige des Sklavenstandes fehlen. Diese Reduktion lässt sich zunächst aus dem Erzählzusammenhang erklären: Aus den fehlenden Angaben darf doch angenommen werden, dass die beiden phönizischen Frauen dem Stand der Freien angehören. Und da der Wundertäter um Hilfe an einem kranken Mädchen angegangen wird, werden im Bildwort anstelle von Erwachsenen Kinder, also junge Menschen im Alter von vier bis zwölf Jahren,⁷³ erwähnt. Über das narrative Arrangement hinaus aber spielt die Kindeserwähnung an die im Frühjudentum weit verbreitete metaphorische Bezeichnung der Israeliten als Söhne und Töchter JHWHs an.⁷⁴ Von R. Aqiba (T 1) ist dabei ein erwählungstheologisch begründetes jüdisches Selbstverständnis überliefert (Av 3,14, vgl. Jdt 9,4): „Geliebt sind die Israeliten, denn sie sind Kinder Gottes genannt.“

2. Beobachtung: Ist Brot das Hauptnahrungsmittel der antiken Bevölkerung, so kann es aufgrund seiner ernährungsphysiologischen Qualität für den Lebensunterhalt im Allgemeinen stehen.⁷⁵ Im Falle des provo-

73 Nach 2Makk 7,27 werden Kinder drei Jahre lang gestillt und nach Gen 17,25 tritt mit dem 13. Jahr die körperliche Reife ein.

74 Vgl. Hos 2,1; Weish 9,7; 18,13.

75 Vgl. Q 11,3; Mk 6,8 par.; 2Kor 9,10; 2Thess 3,12.

kanten Apophthegmas bezieht sich „Brot“ auf die Gesundung des Mädchens und meint obendrein ihre uneingeschränkte Teilnahme am Leben. Damit greift die Brotmetapher die in jüdisch-christlicher Tradition symbolisierte Teilnahme am futurisch-eschatologischen (Lk 14,15): „Selig, wer am Brot in der Gottesherrschaft teilhaben wird!“ wie präsentisch-eschatologischen Heil (Joh 6,35, vgl. 48.51): „Ich bin das Brot des Lebens ...!“ auf.

3. Beobachtung: Ist „Herr!“ gegenüber einer männlichen Autorität als wertschätzende Anrede bekannt,⁷⁶ so liegt in urchristlicher Sprache mit κύριος ein christologischer Titel über Jesus als den durch Gottes Schöpfermacht zu neuem Leben Erweckten vor.⁷⁷ Das Gemeindebekenntnis zu Jesus als dem einzigen „Herrn aller“⁷⁸ besitzt dabei die Pointe, dass seine Homologie ohne erwählungstheologischen Unterschied Juden wie Nichtjuden rettet. So heißt es Röm 10,12:

„Da gibt es keinen Unterschied zwischen Juden und Griechen; ein und derselbe ist ja der Herr von allen, reich für alle, die ihn anrufen.“

Diese drei Beobachtungen zur metaphorischen Sprachtradition zusammen lassen ausschließen, dass es sich bei Mk 7,27f um eine Allegorie⁷⁹ oder um eine Halballegorie⁸⁰ handelt.⁸¹ Gemessen am Kriterium der Wirklichkeitsnähe zählt die Bildlichkeit zu der von Adolf Jülicher in die moderne Gleichnisauslegung eingeführte Kategorie eines *Gleichnisses im eigentlichen Sinn*⁸²: Sind doch dem antiken Rezipienten die Rationalität hauswirtschaftlicher Versorgung und die dazu in Widerspruch stehende Mahlpraxis bekannt. Angesichts der Zuspitzung der Versorgungsmaxime auf Kinder als Teil der freien Hausgenossenschaft, des Verweischarakters von Brot auf erfülltes Leben und der christlichen Bekenntnisrede von Jesus als dem göttlichen Herrn aller Menschen

76 Vgl. Mt 25,11; Joh 12,21; 20,15.

77 Vgl. Mk 11,3 par.; als Anrede Q 7,6; Mt 8,2; Lk 5,8.12 u.ö. Vgl. auch die religiöse Bedeutung der Proskynese Mk 7,25fin., die Ausdruck totaler Unterwerfung unter einen Herrn ist, dazu H. GREEVEN, Art. προσκυνέω κτλ., ThWNT VI (1959), 759-767, bes. 764ff.

78 Vgl. Röm 10,9; 1Kor 12,3.

79 So KLAUCK, Allegorie (s. Anm. 22), 276f; PESCH, MkEv (s. Anm. 15), 388, u.a.m.

80 So JÜLICHER, Gleichnisreden (s. Anm. 6), II 256.

81 Bereits die verschiedenen griech. Begriffe für „Kind“ und die Bezeichnung „Haus-hund“, die im Gegensatz zum „(Paria-)Hund“ nicht als konventionalisierte Metapher bekannt war, stehen gegen eine allegorische Verschlüsselung. Das Beispiel bei Philostrat erläutert zudem, dass antike Rhetorik die Metaphorik in unterschiedlichen Kontexten einsetzt. Zudem ist an dem Paralleltext Mt 15,21-28 zu studieren, wie erst durch den Zusatz V.24 eine hintergründige Allegorie entstanden ist, dazu U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus II (EKK I/2), Neukirchen-Vluyn u.a. 1999, 436f.

82 Vgl. JÜLICHER, Gleichnisreden (s. Anm. 6), I 69-92.

handelt es sich in Anlehnung an Wolfgang Harnisch gesprochen um eine „kühne“ Metaphorik⁸³.

Ihr argumentatives Ziel ist es gerade nicht, den für die Ordnung des antiken Hauswesens konstitutiven Unterschied zwischen Freigeborenen (und Sklaven) und Haustieren einzuebnen.⁸⁴ Vielmehr unterscheidet die Haushaltsmetaphorik zwischen einem mit *Absicht* gewünschten und einem *unabsichtlich* zustande kommenden Handlungsergebnis. Während in der Jesusrede die haushaltsökonomische Maxime präsentiert wird, Lebensmittel nur freien Hausgliedern zur Verfügung zu stellen und Haustiere nur mit Essensabfällen zu versorgen, macht die Gegenrede der Frau darauf aufmerksam, dass dieser Grundsatz in der Praxis durch ein unabsichtliches Tun durchbrochen wird: Bei Tisch können sich Haushunde auch an ihnen verbotenen Nahrungsmitteln sattfressen.

4. Die Theologie von Gottesverehrern außerhalb Israels

Gehört es zu Israels essentiellen Glaubensüberzeugungen, dass Gottes Verheißung von Volksmehrung und Herrschaft ausschließlich den Nachkommen Abrahams gilt (vgl. Gen 17), so ist überraschenderweise in Israels ureigenen Heiligen Schriften davon zu lesen, dass es anerkannte JHWH-Verehrer außerhalb des einen Erwählungsvolkes gibt.⁸⁵ Neben dem sog. Tempelweihgebet Salomos (vgl. 1Kön 8,41-43) ist dabei auf zwei mit Mk 7,25-30* gattungsmäßig verwandte Wundererzählungen zu verweisen:

1. In 2Kön 5,1-19 wird erzählt, dass Naaman, ein Heerführer des Königs von Aram, durch den israelitischen Wundertäter Elischa von seinem Aussatz geheilt wurde. Nach dem heilenden Bad im Jordan bekennt er (V.15c): „Wahrhaftig, nun weiß ich, dass es auf der ganzen

83 Vgl. W. HARNISCH, Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, Göttingen 2001, 125ff.

84 Etwa in dem Sinne, dass die ‚hausständische Differenz‘ von Kindern und Haushunden in ein geordnetes Miteinander verwandelt werde, so FELDMEIER, Syrophönizierin (s. Anm. 15), 213.

85 Vgl. dazu V. HAARMANN, JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen (ATHANT 91), Zürich 2008. – Im Lichte dieser Arbeit ist die Behauptung, die nichtisraelitischen Seeleute im Jon (1,14) seien durch ihre Umkehr zu „Proselyten“ geworden (U. MELL, Theologie östlich von Osten. Zum geschichtlichen Ort des Jona-Buches, in: K.-M. BULL / E. REINMUTH (Hg.), Erinnerung und Bekenntnis, FS H.-F. Weiß (Rostocker Theologische Studien 16), Münster 2004, 67-91: 77 [wieder abgedruckt in: DERS., Biblische Anschläge. Ausgewählte Aufsätze (ABG 30), Leipzig 2009, 11-40]) zu korrigieren.

Welt keinen Gott gibt außer in Israel!“ und geht mit diesem Glauben geheilt ins JHWH-fremde Syrien zurück, nicht ohne jedoch vorher kilowise Erde aus Samaria für seinen privaten JHWH-Kult in Damaskus zu akquirieren (vgl. V.17-19).

2. Und im Jonabuch ist 1,14-16 zu lesen, dass die wundervolle Rettung vor maritimem Tod aus nichtisraelitischen Seemännern JHWH-Verehrer macht, die in der Furcht des Schöpfers JHWH⁸⁶ dem Gott Israels Gelübde und – wie auch immer dies auf einem hölzernen Boot auf hoher See bewerkstelligt werden kann – diverse Schlachtopfer darbringen.

Mit diesen alttestamentlichen Texten, dass es gewürdigte JHWH-Verehrer außerhalb Israels gibt, die weder in das Gottesvolk integriert⁸⁷ noch zu Proselyten werden müssen⁸⁸, liegt für Israelchristen genügend Schriftgrund bereit, um die Außergewöhnlichkeit nichtjüdischer Heilspartizipation als thoragemäß und damit göttlich gewollt zu legitimieren.

In Anknüpfung an diese jüdische Option lässt die ‚theologische Wundergeschichte‘ Mk 7,25-30* einer Nichtjüdin Heil widerfahren, ohne auf ihren religiösen Statuswandel einzugehen: Weder muss sie einen Nachweis ihres rechten Glaubens vorlegen⁸⁹ noch kultische Verehrung an den Gott Israels⁹⁰ üben. Es reicht für den Erzähler aus, dass ihre dämonisch verzerrte Lebensexistenz ein unüberhörbarer Appell um Hilfe ist, damit ihr die Gesundheit wirkende Schöpferkraft des Gottes Israels vermittelt werde. Und, gemessen an Israels Identität als erwähltes Volk der Verheißung, bleibt sie auch nach ihrer Gesundung, was sie als Kranke schon war: eine Völkerfremde.

Der Kontakt zum hilfsbereiten Judentum in Gestalt des jüdischen Wundertäters Jesus ist in der Erzählung auf ein Minimum reduziert: Nicht die Betroffene, das kranke Mädchen, sondern ihre Mutter kommuniziert in der Öffentlichkeit mit dem jüdischen Wundermann. Auch muss der Wundermacher aufgrund seiner überragenden Heilungskraft, die selbst über große Distanzen wirken kann, nicht in eigener Person das irgendwo in Phönizien liegende Haus aufsuchen, um mit seinem Exorzismus Erfolg zu haben. Auf diese erzählerische Weise wird im Ansatz jede Möglichkeit einer thorawidrigen Verunreinigung, die bei

86 Vgl. zu Jon 1,14 Ps 115,3; 135,6.

87 So Rut.

88 Vgl. Mt 23,15.

89 Vgl. anders JosAs.

90 Vgl. anders Jon 1,16.

der Begegnung von Juden und Nichtjuden entstehen könnte, unterbunden.

Das thoraobservante Israelchristentum, dessen Handschrift bei der vormarkinischen Tradition unschwer zu erkennen ist, will aber mehr. Es gibt der Reihe von Exempeln fremder Gottesverehrer nämlich eine schlüssige Theorie. Genauer gesagt gibt es der Außergewöhnlichkeit israelabseitigen Heils mit dem dialogisierten Bildwort Mk 7,27f* eine handfeste theologische Begründung:

Ausgangspunkt ist die allgemeine Erfahrung, dass menschliches Handeln *absichtliche* und *unabsichtliche* Resultate erzielen kann. Ethische Theoriebildung fasst die Empirie in den Grundsatz der Einheit menschlichen Handelns, das sich aus *rational gewolltem* und *fahrlässig zustande* kommenden Handeln zusammensetzt. Theologisch übertragen auf Gottes Handeln entsteht ein *fürsorgliches Gottesbild*: Als allmächtiger Hausvater seiner Schöpfung lässt Gott in seiner weisen Ökonomik des Menschenhauses auch nachrangig gesetzten Hausgliedern durch ein unbeabsichtigtes Handeln Segensglück zukommen. Dieses unabsichtliche Heilshandeln geschieht ebenso wie sein absichtliches (vgl. Dtn 7,7f) aus lauter unverdienter Liebe. Schließlich ergibt sich verheißungstheologisch ein Paradox, insofern abseits der Hauptlinie der Erwählung des Gottesvolkes Israel eine Nebenlinie entsteht, die sich als ein *absichtlich-unabsichtliches* göttliches Erwählungshandeln an Israelfremden bezeichnen lässt.

5. Vergleich mit israelchristlichen Missionskonzepten

Basis einer theologiegeschichtlichen Verortung des israelfixierten Heilskonzeptes von Mk 7,25-30* im Urchristentum ist die Gegebenheit, dass es in urchristlicher Theologie verschiedene Missionskonzepte gab, die (noch) nicht von einem universalen Evangelium für alle Völker einschließlich Israel sprachen. Insbesondere ist auf zwei israelbezogene Entwürfe aufmerksam zu machen:

1. Im Jahre ca. 48/9 n.Chr. wurde in Jerusalem auf dem sog. „Apostelkonvent“ zwischen Vertretern der christlichen Gemeinde von Antiochia und der Jerusalemer Muttergemeinde im Angesicht des christusgläubigen, nichtjüdisch geborenen Titus aus dem syrischen Antiochia⁹¹ eine bilaterale Vereinbarung geschlossen. Sie hielt u.a. fest, dass in christlicher Verkündigung ein sog. „Evangelium der Unbeschnittenheit“ exi-

91 Vgl. Gal 2,1.

tiert, das nichtjüdisch geborenen Menschen Heil ermöglicht und dabei von Moses rituellen Thoranormen befreit: Darum muss sich der gläubige Titus keiner Beschneidung unterziehen (vgl. Gal 2,3). Dieses Evangelium für Nichtjuden steht gleichberechtigt neben dem sog. „Evangelium für die Beschnittenheit“ (V.7). Die Existenz des „neuen“ Evangeliums wurde dabei in Jerusalem mit dem Hinweis gerechtfertigt, dass in ihm dieselbe Gnadentheologie präsent wird, die auch die petrinische (Erst-)Verkündigung an Israel auszeichnet (vgl. V.8). Jedoch legt das für nichtjüdisch Geborene Evangelium jedem Völkerchristen bzw. jeder völkerchristlichen (Einzel-)Gemeinde einen finanziellen Beitrag zur Linderung der Not Jerusalemer Christen auf (vgl. V.10). Theologischer Sinn der Verbindung von ‚geschenkter Gnade‘ und zu ‚leistender Ökonomie‘ ist es, jedem durch die Verkündigung des „Evangeliums der Unbeschnittenheit“ geretteten Nichtjuden das Israelzentrierte seines Heilsstandes zu verdeutlichen und zugleich die Einheit der jungen Christenheit zu wahren, in der Evangeliumsverkündigung bemerkenswerterweise auf zweierlei Wegen geschieht. Ein Vergleich von Mk 7,25-30* mit dem auf dem Jerusalemer Treffen vereinbarten Kompromiss zeigt wenig Übereinstimmung. Das einzig Gemeinsame dürfte darin bestehen, dass das Heil für Israel wie die Völker konzeptionell als Einheit gedacht wird: Evangeliums-begriff hier, Handlungstheorie dort.

2. Deutlich mehr theologische wie auch erzählerische Nähe besteht zu einer für die Schrift „Q“ rekonstruierbaren ‚theologischen Wundergeschichte‘, die die ‚Glaubensüberzeugung‘ eines römischen Zenturios über die Wundermacht Jesu in den Mittelpunkt stellt (Lk 7,1-10 par.):⁹² Wie der imperiale Erfolg des Römischen Reiches auf dem militärischen Prinzip von Befehl und unbedingtem Gehorsam beruht, so ist es nach dem Zenturio auch mit der unbedingten Stärke des Wundertäters Jesus über alle schöpferfeindlichen Mächte bestellt (vgl. V.8). Das anerkennende Jesus-Wort: „Nicht einmal in Israel habe ich einen solch großen Glauben gefunden!“ (Q 7,10b) stellt dabei heraus, dass auch einige Nichtisraeliten zum Gott Israels gehorsames Vertrauen aufbauen können.⁹³ Und bestätigt die Realität dieses seltenen Glaubens durch die wunderbare Gesundung des sterbenskranken (römischen) Burschen (V.10).⁹⁴

92 Dazu U. WEGNER, Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5-10.13 par Lk 7,1-10). Ein Beitrag zur Q-Forschung (WUNT II 14), Tübingen 1985, mit einer Q-Textrekonstruktion 270f.

93 Vgl. Röm 2,14f.

94 Aufgrund der wunderhaften Bestätigung der Aussage über den nichtjüdischen Glauben des röm. Zenturio kennt „Q“ die vereinzelt Heilsbeteiligung von Nichtju-

Analog zu dieser ‚theologischen Wundergeschichte‘ und gleichzeitig sie fortführend legt Mk 7,25-30* mit dem dialogisierten Bildwort V.27f den Schwerpunkt auf die Zueignung des Heils an Nichtjuden. Ausgehend von der für Israel in Geltung stehenden Verheißung entwickelt die vormarkinische Tradition eine inklusive Heilsvorstellung, zu der einige wenige Angehörige der Völker gehören. Damit bedenkt sie den Fall, dass im außerpalästinischen Kontext, nämlich in der Diasporasynagoge, durch christliche Verkündigung Israels Heil unabsichtlich auch den aus jüdischer Sicht zu den Völkern gehörenden Menschen vermittelt wird:

Im öffentlichen Gottesdienst der Synagoge treffen sich nämlich Sabbat für Sabbat Juden und Nichtjuden zum gemeinsamen Gebet an den wahren und lebendigen, den einen Gott. Um das synagotal im Glauben an JHWH sich konstituierende Israel hat sich dabei eine Glaubensschar von „Gottesfürchtigen“ eingefunden, die Israels Monotheismus wie seine Ethik der Nächstenliebe von ganzem Herzen bejaht, sich aber nicht dazu bereift finden kann, die mosaischen Gesetze in ritueller Hinsicht umfassend zu befolgen und zur mosaischen Religionsgemeinde zu konvertieren. Nach jüdischer Thora zählt diese Gruppe von Gottesgläubigen trotz ihrer positiv-religiösen Einstellung zu Israel zur Masse der rettungsbedürftigen Völker.⁹⁵

Von den Diasporagemeinden im syrischen Damaskus⁹⁶ wie Antiochia⁹⁷ ist nun bekannt, dass die zu ihnen geflohenen Israelchristen aus dem Kreis um den ehemaligen Diasporajuden Stephanus⁹⁸ von ihrem christlichen Auferstehungsglauben erzählen und mit dem endzeitlichen Sammlungskonzept von ganz Israel sowohl jüdisch-heterodoxen Samaritanern⁹⁹ als auch rituell deviantem Judentum¹⁰⁰ das Israel verheißene Heil (vgl. 1Thess 1,9f) anbieten. Ihre Evangeliumsverkündigung trifft im öffentlichen Raum der Diasporasynagoge auch auf nichtjüdisch geborene Gottesfürchtige, von denen einzelne zu dem das Rettungsheil

den durch urchristliche Mission, mit D. LÜHRMANN, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 87, gegen WEGNER, Hauptmann (s. Anm. 92), 334.

95 Zu den „Gottesfürchtigen“ vgl. jetzt B. WANDER, Gottesfürchtige und Proselyten, in: K. ERLEMANN u.a. (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur 3, Neukirchen-Vluyn 2005, 50-52 (Lit.).

96 Vgl. Gal 1,23; 2Kor 11,32f.

97 Vgl. Gal 2,3 und Apg 11,20.

98 Apg 11,19, dazu HENGEL, Hellenisten (s. Anm. 2).

99 Vgl. Apg 8,5-7.14-17; Joh 4,5ff.

100 Vgl. Apg 8,26-40, dazu A. LINDEMANN, Der „äthiopische Eunuch“ und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8-11, in: C. BREYTENBACH / J. SCHRÖTER (Hg.), Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung, FS E. Plümacher (AGJU 57), Leiden/Boston 2004, 109-133.

verheißenden christlichen Auferstehungsevangelium finden (vgl. Apg 11,20f).

Literatursoziologisch betrachtet, entstammt die ‚theologische Wundergeschichte‘ Mk 7,25-30* einem sich in Hausgemeinden organisierenden Israelchristentum. Sie reflektiert die in Synagogen der röm. Provinz Syrien vereinzelt vorkommende Erfahrung, dass nichtjüdisch geborene „Gottesfürchtige“ zum Glauben an das Auferstehungsevangelium finden. Der diese Sonderfälle nachträglich legitimierende vormarkinische Wundertext datiert theologiegeschichtlich in das vierte Jahrzehnt des 1. Jh. n.Chr., als unter Israelchristen die Heilsweitergabe an Angehörige der Völker umstritten war (vgl. Mk 7,27b mit Gal 2,4.). Noch fehlt eine breite Erfahrung mit völkerchristlicher Mission¹⁰¹ und noch ist kein Paulus da, der als rhetorisch begabter Theologe die in der syrischen Diaspora stattfindende thorafreie Völkermission palästinischen Israelchristen als geistgewirkt vorstellen kann (vgl. Gal 2,2). Die ‚theologische Wundergeschichte‘ gehört damit wie Q 7,1-10 zu den ersten tastenden Versuchen, die Praxis der vereinzelt Heilsbeteiligung von Nichtjuden an Israels Schalom zu rechtfertigen, ohne dabei den Grundsatz zu beschädigen, dass das göttliche Heil in erster Linie Israel meint. Im Gegensatz zur Jerusalemer Vereinbarung (vgl. Gal 2,3.10)¹⁰² eignet sich die in Mk 7,27f* zutage tretende inklusive Heilsvorstellung aufgrund ihrer Beschränkung auf den Einzelfall jedoch nicht zur Begründung einer aktiven Völkermission.¹⁰³

6. Zur urchristlichen Wirkungsgeschichte von Mk 7,27f

Auffälligerweise ist im Neuen Testament eine Israel und die Völker umfassende Darlegung des Evangeliums unter Verwendung von *πρώτος* (= „vorrangig“) sowohl Apg 13,46 (vgl. 3,26) als auch Röm 1,16 (vgl. 2,9f) bezeugt. Mit Bezug auf Ferdinand Hahn¹⁰⁴ hat Ludger Schenke darum davon gesprochen, dass Mk 7,27 das „hellenistisch-juden-

101 Vgl. Apg 13f.

102 Vgl. Gal 2,9fin., gemeint sind nicht die Aufteilung der Missionsgebiete, sondern die Verständigung über die unterschiedlichen Zielgruppen der beiden Evangelien.

103 In Hinsicht der Interpretation der *vormarkinischen Wundergeschichte* Mk 7,25-30* ist der oben zitierten Auffassung des Jubilars also nicht zuzustimmen.

104 F. HAHN, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen-Vluyn 1965, 63f.

christliche Missionsprogramm“ repräsentiere.¹⁰⁵ Die Frage stellt sich, ob Paulus und die Verfasser/-innen des Markusevangeliums wie des lukanischen Doppelwerkes auf dem missionstheologischen Grundsatz der ‚theologischen Wundergeschichte‘ Mk 7,25-30* fußen. Ein Textvergleich erbringt dabei Folgendes:

1. Apg 13,46 ist erzählerischer Bestandteil des Berichtes über die von Barnabas und Paulus vom syrischen Antiochien aus geführte Missionsreise nach Zypern und Pisidien (= Apg 13f). Im pisidischen Antiochia kommt es zur Ablehnung des christlichen Rettungsevangeliums durch die ansässigen Juden, worauf Paulus und Barnabas folgende öffentliche Erklärung abgeben:

„Euch (sc. den Juden) musste zuerst (πρῶτος) das Wort Gottes verkündigt werden. Weil ihr es aber abweist und euch selbst des ewigen Lebens nicht wert erachtet, siehe, wenden wir uns an die Völker.“

Mit Mk 7,27f hat dieser geschichtliche Grundsatz christlicher Mission kaum eine Gemeinsamkeit. Er spiegelt die (relativ späte) Auffassung des lukanischen Doppelwerkes um 80/90 n.Chr. wider: Es lässt am Schluss seines Opus magnum in Apg 28,28 die völkerchristliche Geschichtstheorie vernehmen,¹⁰⁶ dass nach einer gewissen Zeit vorrangig geübter Israelmission aufgrund von offenkundiger Ablehnung das christliche Rettungsevangelium sich (primär) den Völkern zuwendet.¹⁰⁷ Diese Abkehr von einer auf Israel fixierten christlichen Mission dokumentiert die Apostelgeschichte mit vielen Beispielen¹⁰⁸ und erklärt sie durch erzählerische Aufzählung zum Teil der vergangenen (!) urchristlichen Geschichte. Demgegenüber vertritt Mk 7,27f* die Überzeugung, dass vereinzelte Mitglieder der Völker gleichzeitig mit Israel, jedoch immer nachrangig, am Heil partizipieren können. Ein zeitliches Nacheinander von Israel- und Völkermission – wie von der Apostelgeschichte behauptet – liegt außerhalb des Gesichtskreises.

105 SCHENKE, Wundererzählungen (s. Anm. 15), 259. Während L. Schenke mit F. Hahn annimmt, dass Mk 7,27 ein späterer Einschub sei, ist der Vers nach der oben angestellten Analyse konstitutiver Bestandteil der vormarkinischen Tradition.

106 Dazu R. VON BENDEMANN, „Trefflich hat der heilige Geist durch Jesaja, den Propheten, gesprochen ...“ (Apg 28,25) – Zur Bedeutung von Jesaja 6,9f für die Geschichtskonzeption des lukanischen Doppelwerkes, in: N.C. BAUMGART / G. RINGSHAUSEN (Hg.), Das Echo des Propheten Jesaja. Beiträge zu seiner vielfältigen Rezeption (LThB), Münster 2004, 45-73.

107 Vgl. analog die israelchristliche Missionstheologie des Mt, nämlich erzählerisch in der Jesus-Biographie Mt 10,5f.23 (auch 15,24) mit 28,18-20 zu verbinden.

108 Zur 1k Beweisführung gehört auch das Arrangement, dass sich die christliche Verkündigung zuerst den Juden, bei Ablehnung aber den Nichtjuden zuwandte, vgl. Apg 13,14ff, bes. 46; 16,11ff, bes. 31f; 18,1ff, bes. 7f.

2. Mehr Gemeinsamkeiten stellen sich im Vergleich mit Röm 1,16 ein, ein Text, der programmatisch das Corpus des Römerbriefes¹⁰⁹ eröffnet:

„Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht. Denn es ist eine Gotteskraft zum Heil für jeden glaubenden (Menschen), vorrangig (πρῶτον)¹¹⁰ für den Juden, dann aber auch für den Griechen.“

Gemeinsam mit Mk 7,27f* wird in diesem um ca. 56 n.Chr. entstandenen paulinischen Text die Gleichzeitigkeit des durch das Evangelium ausgelösten Heilsgeschehens an Israel und den Völkern behauptet, um zugleich – in dialektischer Ergänzung – den bleibenden heilsgeschichtlichen Vorrang von Israel zum Ausdruck zu bringen. Mit dem Text von Mk 7,25-30* ist zudem die Bezeichnung der nichtjüdischen Völker als „Griechen“¹¹¹ und der Aspekt der göttlichen (Wunder-) Kraft¹¹² gemein. Während aber die vormarkinische Tradition nur von Einzelfällen ausgeht, kommt Paulus in prinzipieller Weise auf die christliche Mission zu sprechen.

Ist Röm 1,16 von paulinischem Sprachgebrauch geprägt,¹¹³ so zeigt doch der wiederholte Gebrauch der Formulierung Ἰουδαῖος τε πρῶτον καὶ Ἕλληνας in 2,9ff, dass Paulus geprägte Formelsprache verwendet. Ist für sie jüdische Herkunft aufgrund der Völkerperspektive ausgeschlossen,¹¹⁴ so dürfte es sich um urchristlich entwickelte Terminologie handeln:

Da im Kontext der Diasporasynagoge durch andauernde christliche Verkündigungsmission aus Einzelfällen Gruppen von heilsbegabten Gottesfürchtigen entstehen, ja, sich im weiteren Verlauf der von Antiochia ausgehenden Mission auch Gemeinden nur aus Völkerchristen etablieren (vgl. Apg 11,19f), wurde eine grundsätzliche Sprachregelung in einem von Israelchristen dominierten Urchristentum notwendig: Dass das in christlicher Mission vermittelte Evangeliumsheil für Israel wie für alle (gottesfürchtige) Völker offen stehe, dass es aber immer den heilsgeschichtlichen Vorrang Israels respektiert.

Paulus, der ehemals in das Missionswerk der antiochenischen Gemeinde eintrat¹¹⁵ und über die Zeit zum sprachgewaltigen Vertreter der in dieser Gemeinde geübten Völkerbeteiligung ohne Thoraunterstel-

109 Röm 1,16-15,13.

110 Zum Sprachgebrauch vgl. 2Kor 8,5.

111 Vgl. Mk 7,26a.

112 Vgl. Mk 7,29f. Zum Verständnis von δύναμις Θεοῦ auch als göttliche Wunderkraft vgl. Apg 8,10.

113 Τὸ εὐαγγέλιον s. 1Kor 4,15; 9,23; 15,1; Gal 2,6.14; Phil 1,7; 2,22; 1Thess 2,4; δύναμις Θεοῦ s. 1Kor 1,18.24; 2,5; 2Kor 6,7; 13,4; εἰς σωτηρίαν s. Röm 10,1; 10,10; 2Kor 7,10; Phil 1,19; παντὶ τῷ πιστεύοντι s. Röm 10,4.

114 Die Wendung Ἰουδαῖος τε καὶ Ἕλληνας findet sich nur urchristlich, vgl. Apg 14,1; 18,4; 19,10.17; 20,21; Röm 3,9; 10,12; 1Kor 1,24.

115 Vgl. Apg 11,25.

lung heranreifte,¹¹⁶ könnte sehr gut mit der in der syrischen Kirche entwickelten Einzelfalllegitimation von Mk 7,25-30* in Berührung gekommen sein. Im Römerbrief könnte Paulus eine Anleihe bei ihrer Missionstheologie machen¹¹⁷ und räumt mit der antiochenischen Formel „für den Juden zuerst als auch für den Griechen“ (Röm 1,16; 2,9) um „der Kontinuität des Heilsplanes willen dem Judentum eine Prävalenz“¹¹⁸ ein, ohne dabei den christlichen Grundsatz der soteriologischen Gleichberechtigung von Israel und den Völkern zu vernachlässigen. Im Fortgang seiner im Römerbrief im Diatribe-Stil präsentierten Theologie vertritt er dabei die Überzeugung, dass der im Evangelium offenbar werdende Glaube an Christus Juden und Griechen vor der zürnenden Gerechtigkeit Gottes rettet. Markiert Gottes Zorn u.a. jegliches Vorrechtsdenken Israels als Sünde (3,9, vgl. 3,22f; 10,12), so bleibt doch andererseits Gottes Verheißung für Israels Heil in Kraft (vgl. 3,1; 9,4-6). Der Widerspruch, so Paulus prophetisch in 11,25-36, wird sich erst in einem zukünftigen endgeschichtlichen Finale auflösen: Dann wird die derzeit von Völkerangehörigen im Glauben gefundene Gerechtigkeit, die Israel gehört, von einer Konversion ganz Israels zu eben diesem Glauben und seiner Gerechtigkeit bestätigt.

7. Der missionstheologische Erzählkontext im Markusevangelium

Die eigenständig und ehemals ohne Zeit- und Ortsbestimmung überlieferte ‚theologische Wundergeschichte‘ Mk 7,25-30* wurde bei ihrer Aufnahme in das um 70 n.Chr. geschriebene Markusevangelium in die vom Erzähler thematisch arrangierte Episode Mk 6,30-8,21 eingegliedert.

Mit dem zumeist wunderhaften Kontext (vgl. Mk 6,30ff; 7,31-8,10) ist die ‚theologische Wundererzählung‘ durch die Stichworte „Brot“ (vgl. 7,2.5; 8,5f.14.16f.19) und „Essen“ (vgl. 6,31.36f.42.44; 7,2-5; 8,1f.8) verbunden. Im neuen narrativen Zusammenhang erscheint die Hauptperson als der in Palästina gebürtige Wundertäter „Jesus“ (s. Mk 6,30) und der Ort, von dem der Wundertäter zur Reise aufbricht, wird von V. 53 her als nordpalästinische „Landschaft Gennesaret“ verständlich.

116 Vgl. Gal 2,2.

117 Vgl. HAHN, Mission (s. Anm. 104), 64: „Die bei Paulus so geläufige Wendung *πρωτον* Ἰουδαίος ... ist von ihm nicht erst geschaffen, sondern bereits übernommen worden“.

118 E. KÄSEMANN, An die Römer (HNT 8a), Tübingen 1980, 21.

Der „konservative Redaktor“¹¹⁹ belässt aber die inhaltliche Komposition der ‚theologischen Wundergeschichte‘ unkommentiert, um aber „die Gegend von Tyrus“ als allseits bekannte nichtjüdische Region zu einer Station auf dem Reiseweg Jesu zu machen (Mk 7,24a). Und da das Bekenntnis zu Jesus als (göttlichem) „Herrn“ erst aufgrund der glaubenden Zustimmung zu seiner Auferstehung von den Toten entstehen kann,¹²⁰ gibt er der Geschichte, die er vor der Auferstehungserzählung 16,1-8 in der zur Vergangenheit zählenden Lebenszeit Jesu (s. 15,39) spielen lässt, das sog. Messiasgeheimnistmotiv (7,24b) bei: Erst im göttlichen Licht der Auferstehung kann und soll das christliche Kyriosbekenntnis zu Jesus den lesenden und hörenden Rezipienten des Markusevangeliums retten.

In der markinischen Erzählung über die öffentliche Wirksamkeit Jesu behandelt der fiktive Abschnitt der „Nordreise“ den Übergang des Evangeliums von Israel zu den Völkern, und zwar als eine Verstehensaufgabe für die nachfolgenden Jüngerschaft:¹²¹ Sie soll mit dem Überschuss göttlicher Gnade umgehen lernen (vgl. Mk 6,52) und bei der entstehenden Kirche aus Israel- und Völkerchristen auf ihre Einheit achtgeben (vgl. 8,14-21).

Das Erinnerungszeichen (Mk 8,19) der zwölf Körbe (6,42f), die nach erfolgter wunderhafter Speisung der 5.000 (6,30-44) eingesammelt werden, bedeutet das Heil für ganz Israel, das sich nach traditioneller Überzeugung aus zwölf Stämmen zusammensetzt (vgl. Q 22,30; Apg 26,7). Diese göttliche Seligkeit, und das erläutert die sich anschließende Seewandelgeschichte (Mk 6,45-51), besitzt zudem einen großartigen Überfluss (V.52). Sie zielt auf das Heil für alle Völker, wie es die zweite Speisungswundergeschichte für die 4.000 (8,1-9) mit den sieben Körben (V.8)¹²² als Denkzeichen für die Jüngerschaft (8,20) festhält. Da aber die mosaische Reinheits-Thora den Übergang des göttlichen Segens zu den von ihr als unrein klassifizierten Nichtjuden hindert, kann erst nach einer Erzählung ihrer Überwindung durch die Konzeption einer ethischen Herzensreinheit das Heil zu der nichtjüdischen Menschheit gelangen (vgl. 7,1-23, bes. V.21-23, analog Apg 10). Die erste gerettete Nichtjüdin ist das per Fernheilung von einem unreinen Dämon befreite Mädchen, die für die markinische Narratio zur „Mutter der Heidenmission“¹²³ avanciert, während die sofort anschließend erzählte Thera-

119 Vgl. PESCH, MkEv (s. Anm. 15) 2, auch 15ff.48ff; GNILKA, MkEv (s. Anm. 22), 25.

120 Vgl. Mk 12,36; 13,20.35.

121 Dazu G. RAU, Das Markusevangelium. Komposition und Intention der ersten Darstellung christlicher Mission, ANRW II 25.3 (1985), 2036-2257, bes. 2116ff.

122 Zur Zahl „sieben“ als altorientalische Anzeige für eine universale Gesamtheit vgl. S. KREUZER, Art. Zahl, NBL 3 (2001), Sp. 1155-1169, bes. 1164f.

123 RAU, Markusevangelium (s. Anm. 121), 2126.

pie eines Taubstummen in der nichtjüdischen Dekapolis (Mk 7,31-37) diesen geschlechterparitätisch zum ‚Vater der Völkermission‘ erklärt.

Wie die in Mk 8,17-21 für das Jüngerverstehen namhaft gemachte Zahlensymbolik der „zwölf“ und „sieben“ Körbe der vorher erzählten Speisungswundergeschichten anzeigt, geht es dem Markusevangelium in der Episode 6,30-8,21 um ein Israel und die Völker umfassendes Evangeliumsheil. In der Reiseerzählung erscheint Jesus, der auch einige nicht zum jüdischen Stammland zählende Gebiete wie Phönizien¹²⁴ und die Dekapolis¹²⁵ besucht, aufgrund zweier dort stattfindender exemplarischer Wundertaten an Nichtjuden als Stifter einer universalen Religion. Während die erste ‚theologische Wundererzählung‘ die Völkermission mit Argumenten begründet (7,24-30)¹²⁶, will die zweite schrifttheologisch überzeugen (V.31-37 in Verbindung mit Jes 35,5f^{LXX})¹²⁷. Denn das Markusevangelium ist zu seiner (Publikations-) Zeit fest davon überzeugt, dass sich durch kirchliche Evangeliumsverkündigung die christliche Religion über die ganze Ökumene ausbreiten wird (vgl. Mk 13,10).

124 Vgl. Mk 7,24a und 31b.

125 Vgl. Mk 7,31c.

126 In Hinsicht der Interpretation von Mk 7,24-30 im *markinischen Kontext* ist der oben zitierten Einschätzung Ulrich B. Müllers mithin zuzustimmen.

127 Zu Mk 7,31-37 vgl. R. VON BENDEMANN, *Auditus et Testamentum - Die Heilung des Tauben/Stummen in der Dekapolis (Mk 7,31-37)*, in: W. HÄRLE u.a. (Hg.), *Systematisch Praktisch*, FS R. Preul (MThSt 80), Marburg 2005, 55-69.



Aus: E. Simon, Vasen, Abb. XI (s. Anm. 58).
Mittelkorinthischer Kolonettenkrater.
Gastmahl: Herakles bei Eurytos und seinen Söhnen;
vor ihnen die Königstochter Jole (600/590 v.Chr.).