

2. Die Frage von Rein und Unrein (7,1–23)

Wir haben gesehen, daß Markus sich im ersten und zweiten Abschnitt bemüht, eine Balance zwischen Wundern und Lehre herzustellen. Wir haben festgestellt, daß dies im dritten Abschnitt, 6,6b–8,26, nicht gelungen ist, insofern hier die Wunder klar dominieren. So haben wir hier nur *ein* – allerdings sehr umfangreiches – Streitgespräch in Kapitel 7, dem wir uns nunmehr zuwenden wollen.

¹ Und die Pharisäer und etliche von Jerusalem gekommene Schriftgelehrte fanden sich bei ihm ein, ² da sie einige seiner Jünger mit gemeinen, d.h. mit ungewaschenen Händen hatten essen sehen. ³ Denn die Pharisäer und alle Juden essen nicht, ohne sich die Hände zu waschen, indem sie die Überlieferung der Ältesten beobachten; ⁴ und wenn sie vom Marktplatz heim kommen, essen sie nicht, ohne sich abzuspülen, und vieles andere haben sie angenommen zu halten, Abspülung von Bechern, Krügen und Kupfergeschirr.

⁵ Und die Pharisäer und Schriftgelehrten fragten ihn: „Warum wandeln deine Jünger nicht nach der Überlieferung der Ältesten, sondern essen mit gemeinen Händen?“ ⁶ Er aber sprach zu ihnen: „Mit Recht hat Jesaja von euch Heuchlern geweissagt: »Dies Volk ehrt mich mit seinen Lippen, ihr Herz aber ist weit weg von mir; ⁷ nichtig verehren sie mich mit ihrem Lehren von Menschengeboten«. ⁸ Ihr laßt Gottes Gebot außer Acht und haltet die Überlieferung der Menschen.“

⁹ Und er sprach zu ihnen: „Ist es recht, daß ihr das Gebot Gottes außer Kraft setzt, um eure Überlieferung festzuhalten?“ ¹⁰ Denn Moses hat gesagt: »Ehre deinen Vater und deine Mutter, und wer Vater und Mutter schmätzt, soll des Todes sterben.« ¹¹ Ihr aber, wenn jemand zu Vater oder Mutter gesagt hat: Korban¹ d.h. Opfer sei das, was dir von mir zu gut kommen könnte, ¹² so erlaubt ihr ihm nicht mehr, für Vater oder Mutter etwas zu tun, ¹³ so daß ihr das Wort

¹ Im griechischen Text steht hier *κορβᾶν*, was natürlich kein griechisches, sondern ein hebräisches Wort ist. Zu den Einzelheiten vgl. den Artikel *κορβᾶν* bei *Bauer/Aland*, Sp. 902–903. Demzufolge liegt das hebräische Wort *קרבן* zugrunde, vgl. Lev 2. Im Neuen Testament begegnet *κορβᾶν* nur an dieser einen Stelle, es handelt sich mithin um ein Hapaxlegomenon.

Von diesem hebräischen Wort leitet sich auch das griechische *κορβανᾶς* her, das im Neuen Testament ebenfalls Hapaxlegomenon ist; es begegnet nur in Mt 27,6 *εἰς τὸν κορβανὸν βάλλειν*, „in den Tempelschatz werfen“.

Dieses Wort *κορβανᾶς* ist noch heute im Griechischen gebräuchlich, vgl. den vor wenigen Tagen erschienenen Roman von Πέτρος Μάρκαρης: *Περαίωση. Τριλογία της Κρίσεως*, Band II, Athen 2011, S. 13: *Ο δημόσιος κορβανᾶς θα πληρώσει την κηδεία*.

Im Altgriechischen hingegen fehlen die Belege außerhalb des jüdischen und des christlichen Bereichs.

Gottes durch eure Überlieferung ungültig macht – und dergleichen tut ihr viel.“

¹⁴ Und weiter rief er das Volk herbei und sprach: „Hört mir alle zu und vernehmt! ¹⁵ Nichts, was von außerhalb in den Menschen hineinkommt, kann ihn verunreinigen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was ihn verunreinigt.“

¹⁷ Und als er vor dem Volke sich in ein Haus begeben hatte, fragten ihn die Jünger um den Spruch. ¹⁸ Und er sagte zu ihnen: „So wenig Verständnis habt auch ihr? Seht ihr nicht ein, daß alles, was von außen in den Menschen hineinkommt, ihn deshalb nicht verunreinigen kann, ¹⁹ weil es nicht in das Herz, sondern in den Bauch hineinkommt und zum Darm hinausgeht, der alle Speisen ausscheidet?“

²⁰ Er sprach aber: „Was aus dem Menschen herauskommt, das verunreinigt den Menschen. ²¹ Denn von innen aus dem Herzen der Menschen kommen die bösen Gedanken heraus, Hurerei, Diebstahl, Mord, ²² Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Arglist, Schamlosigkeit, Abgunst, Lästerung, Hochmut, Unvernunft. ²³ Alles dies kommt von innen heraus und verunreinigt den Menschen.“

„Es ist heute weithin anerkannt, daß Mk 7,1–23, das Streitgespräch über Rein und Unrein, keine ursprüngliche Einheit ist. Daß hier eine sekundäre Komposition vorliegt, zeigt schon eine einfache Überlegung: Wie können die Jünger ein Streitgespräch provozieren (V. 2), indem sie einer Maxime Jesu entsprechend handeln, die sie doch erst später (V. 15) kennenlernen und dann noch nicht einmal verstehen?“²

Die Unterteilung des ersten Stücks, v. 1–13, ist nach wie vor umstritten. Ohne Zweifel aber beginnt mit v. 14 ein neuer Abschnitt: „denn in V. 1–13 geht es um das Händewaschen, in V. 14ff. aber um Speisegebote (V. 18!).“³

Zentral ist der v. 15, wo es heißt: „Nichts, was von außerhalb in den Menschen hineinkommt, kann ihn verunreinigen, sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was ihn verunreinigt.“ Was damit nun aber gesagt werden soll, ist in der neueren exegetischen Debatte einigermaßen umstritten. v. 15

„Wenn Jesus erklärt, nichts von außen in den Menschen Eingehendes könne ihn verunreinigen, so sieht das wie eine Stellungnahme gegen die alttestamentlichen Speisegebote aus, die ja in der Tat behaupten, der Ge-

² Helmut Merkel: Markus 7,15 – das Jesuswort über die innere Verunreinigung, ZRGG 20 (1968), S. 340–363; Zitat S. 340f.

³ Helmut Merkel, a. a. O., S. 341.

nuß gewisser Fleischarten ziehen kultische Unreinheit nach sich. Einen solchen Konflikt Jesu mit der Tora wollen freilich viele Gelehrte nicht zugeben.⁴ Dies ist eine Position, die bis in unsere Tage hinein nicht nur in bezug auf unser hier vorliegendes Problem, sondern in ganz grundlegender Weise vertreten wird. Ich erinnere Sie in diesem Zusammenhang an die Bonhoeffer-Vorlesung von Frank Crüsemann in der vorvergangenen Woche.⁵ Crüsemann sprach durchweg von der »biblischen« Überlieferung, obgleich er in 98% der Fälle das Alte Testament meinte. So sprach er auch über das Sabbatgebot, welches er als »biblische« Weisung in unsern Tagen für empfehlenswert hält. Aus der Sicht Jesu kann man dagegen nur nachdrücklich protestieren: Jesus hat das Sabbatgebot für obsolet erklärt – vgl. Mk 2,27 –, und kein Christ kann sich daher ohne weiteres auf dieses Gebot berufen. Ähnlich steht es mit den Reinheitsgeboten des Alten Testaments, die Jesus in Mk 7,15 grundsätzlich und prinzipiell in Frage stellt.

„Eine zweite Gruppe von Exegeten verneint zwar die Möglichkeit eines direkten Torabruches Jesu, sieht aber doch in Mk 7,15 einen Grundsatz ausgesprochen, der implizit eine Abschaffung der levitischen Gesetze beabsichtige.“⁶

„Eine dritte Gruppe von Exegeten schließlich erkennt zwar an, daß Mk 7,15 nach seinem klaren Wortlaut ein offener Angriff auf die mosaischen Speisegesetze bzw. auf die Gesamtheit der levitischen Reinheitsgesetze ist, spricht aber gerade wegen dieser Radikalität das Wort – mindestens in der vorliegenden Form – dem historischen Jesus ab.“⁷

Schließlich gibt es aber nun doch auch Stimmen, „die Mk 7,15 als echtes Kampfwort Jesu gegen die Tora anerkennen.“⁸ „Klar und ohne Umschweife legt J. Weiss unser Wort aus: »Es gibt überhaupt keine Verunreinigung durch Speisen. Er (sc. Jesus) hätte auch sagen können (und vielleicht war das auch der ursprüngliche Sinn:) ›Nichts, was von außen an den Menschen herankommt, kann ihn verunreinigen.« Das ist ein im Judentum Palästinas unerhört kühnes und grundstürzendes Wort. Denn nicht nur die Lehren der Schriftgelehrten, sondern das ganze mosaische Gesetz mit seinen vielen Reinigungs- und Opfervorschriften beruht auf dem Gedanken, daß man

⁴ Helmut Merkel, a.a.O., S. 341. Beispiele für eine solche Position führt Merkel im folgenden auf. Das exzerpiere ich hier nicht.

⁵ Diese Passage geht auf die erste Auflage dieser Vorlesung in Greifswald im Jahr 1997 zurück; da die hier skizzierte Situation sich in den verflossenen 15 Jahren nicht geändert hat, habe ich sie stehen gelassen . . .

⁶ Helmut Merkel, a.a.O., S. 344. Belege bietet Merkel auf den folgenden Seiten 344–345 bis hin zu dem Klostermannschen Kommentar zur Stelle.

⁷ Helmut Merkel, a.a.O., S. 345. Einschlägige Positionen werden S. 345–347 aufgeführt.

⁸ Helmut Merkel, a.a.O., S. 347.

sich durch Berührung und Befleckung und durch Speisengenuß ›unrein‹ machen und vom Verkehr mit Gott und von der Gemeinde ausschließen könne. Zieht man die Folgerung aus dem Worte Jesu, so wird all diesen Geboten und einem großen Teil der jüdischen Frömmigkeitsübungen der Boden entzogen. Seine Tragweite ist ebenso groß wie die des Sabbatwortes ... «⁹

Mit Merkel und seinen von ihm in seinem Aufsatz zitierten Vorläufern halte ich Mk 7,15 „für ein torakritisches Kampfwort des irdischen Jesus.“¹⁰ Dann bleiben zwei Fragen zu erörtern: „1. Wie umfassend ist Mk 7,15 gemeint – richtet sich Jesus nur gegen die alttestamentlichen Speisegebote oder gegen alle Reinheitsgesetze? 2. Das Kampfwort Mk 7,15 liegt uns, wie R. Bultmann betont hat, »nur in der von der Gemeinde oder gar von den Evangelisten redigierten Form vor.« Läßt sich ... eine ursprünglichere Form desselben erschließen?“¹¹

Wenn wir das Logion v. 15 des näheren betrachten, so fällt auf, daß es aus zwei Teilen besteht: „V. 15a stellt apodiktisch die Verbindlichkeit alttestamentlicher Reinheitsvorschriften in Frage, V. 15b dagegen behauptet, es gebe Regungen des Menschen, die seine innere Reinheit gefährden.“¹² Die Ausleger konzentrieren sich in der Regel auf den zweiten Teil, der eine Art neuer Gesetzgebung darstellt. „Über der neuen Gesetzgebung in 15b kommt die Torakritik in 15a gar nicht recht zum Tragen. Es ist jedoch aus der Situation im Leben Jesu heraus unvorstellbar, daß Jesus nur so nebenbei einige Kapitel der Tora annulliert haben könnte! Das Nacheinander von 15a und 15b bedeutet also eine nicht unerhebliche Akzentverlagerung.“¹³

Helmut Merkel hat in seinem zitierten Aufsatz den Nachweis geführt, daß die beiden Teile des v. 15 kein organisches Ganzes bilden. (Wer sich für die Argumente im einzelnen interessiert, kann sie in diesem Aufsatz S. 353ff. in Ruhe nachlesen.) Er isoliert v. 15a und reduziert ihn auf die folgende Form – die er für die ursprüngliche hält: „Das ... οὐδέν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν [*ouden estin exōthen tou anthrōpou ho dynatai koinōsai auton*] ist ein apodiktisches Kampfwort gegen alle Gebote, die eine religiös zu bewertende physische Unreinheit voraussetzen, nicht nur gegen Speisegesetze: »Es gibt *nichts* außerhalb des Menschen, das ihn

⁹ Helmut Merkel, a. a. O., S. 349. Das Zitat stammt aus J. Weiß: Die Schriften des Neuen Testaments I, Göttingen 1917, S. 136.

¹⁰ Helmut Merkel, a. a. O., S. 351.

¹¹ Helmut Merkel, a. a. O., S. 352. Das Zitat von Rudolf Bultmann stammt aus *ders.*: Ist die Apokalypstik die Mutter der christlichen Theologie?, in: *ders.*: Exegetica, Tübingen 1967, S. 478.

¹² Helmut Merkel, a. a. O., S. 352.

¹³ Helmut Merkel, a. a. O., S. 353.

verunreinigen könnte.« „Diese auf jede Begründung oder Stütze durch eine formale Autorität verzichtende absolutistische Redeweise ist für den irdischen Jesus charakteristisch. Aber auch sachlich erweist sich das Wort 15a als unableitbar; denn weder das Judentum noch das frühe Christentum kannten eine so generelle Freiheit von den Reinheitsgesetzen.“¹⁴

Den Grundbestand von v. 15a kann man daher mit Helmut Merkel auf den historischen Jesus zurückführen. Die Kritik an den Reinheitsgesetzen aus dem Alten Testament ordnet sich sehr gut ein in die Kritik am Sabbatgebot – wir haben das in Kapitel 2 und 3 gesehen – und die Kritik am Fastengebot, die wir ebenfalls im Kapitel 2 kennengelernt haben. Hinzu kommt sodann die Kritik am Ehescheidungsgebot, auf das wir in Kapitel 10 noch stoßen werden.¹⁵

3. Wunder im »Ausland« (7,24–37)

Wir kommen damit zum dritten Unterabschnitt des dritten Abschnitts, welchen ich mit „Wunder im »Ausland«“ überschreibe. Die Bezeichnung rührt von v. 24 her, wo von einer Reise in das Territorium von Tyros¹⁶ berichtet wird. Hier spielt die Geschichte von der Syrophönikerin (v. 24–30). Die darauffolgende Perikope dagegen (v. 31–37) spielt in der Δεκάπολις (*Dekapolis*), die wir schon in Kapitel 5 kennengelernt haben. Sind beide Gebiete auch geographisch getrennt, so sind sie beide aus jüdischer Sicht doch gleichermaßen »Ausland«, heidnisch eben. Daher die Überschrift. Wir wenden uns zunächst der Geschichte von der Syrophönikerin zu.

a) Die Syrophönikerin (7,24–30)

24 Und von da brach er auf und ging in das Territorium von Tyros. Und er trat in ein Haus ein und wollte, daß niemand etwas erführe, konnte aber nicht verborgen bleiben. 25 Sondern eine Frau, deren Tochter einen unreinen Geist hatte, hörte von ihm und kam alsbald und warf sich ihm zu Füßen. 26 Die Frau war aber eine Heidin, Syrophönikerin von Herkunft. Und sie bat ihn, er möchte den Dämon aus ihrer Tochter austreiben. 27 Und er sagte zu ihr: „Laß erst die Kinder satt werden, denn es gehört sich nicht, den Kindern das Brot zu

¹⁴ Helmut Merkel, a.a.O., S. 354.

¹⁵ Sekundär ist dagegen der zweite Teil des Logions, v. 15b, vgl. dazu die Argumentation bei Helmut Merkel, a.a.O., S. 355–359: „Damit erweist sich Mk 7,15b als Ausdruck eines verbreiteten, der Umwelt wie der frühen Gemeinde am Herzen liegenden Gedankens, also als ableitbar. Es ist keineswegs ein »neuer Heiligkeitsbegriff«, ein »neues Gesetz«, was hier zum Ausdruck kommt! Nach unserem oben genannten Kriterium können wir in Mk 7,15b kein authentisches Jesuswort sehen“ (S. 358).

¹⁶ Zur Lage von Tyros an der Küste nördlich von Galiläa vgl. unsere Karte oben Seite 27.

nehmen und es den Hündchen hinzuwerfen.“²⁸ Sie aber antwortete ihm: „Aber doch, Herr, essen auch die Hündchen unter dem Tisch von den Brosamen der Kindlein.“²⁹ Und er sprach zu ihr: „Um dieses Wortes willen – geh hin, der Dämon ist aus deiner Tochter ausgefahren.“³⁰ Und sie ging nach Hause und fand das Kind auf dem Bett liegen und den Dämon ausgefahren.

Dieser Perikope hat Gerd Theißen einen bahnbrechenden Aufsatz gewidmet, aus dem ich Ihnen im folgenden einiges referiere.¹⁷ Theißen beginnt seine Überlegungen mit folgender Feststellung: „In Mk 7,24–30 weist Jesus eine ausländische Frau, die ihn um Hilfe für ihre kranke Tochter bittet, mit den Worten zurück: »Laß zuerst die Kinder satt werden. Denn es ist nicht gut, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hunden hinzuwerfen« (Mk 7,27). Die Antwort Jesu ist moralisch anstößig. Es ist, als ob ein Arzt sich weigert, ein ausländisches Kind zu behandeln. Die Antwort Jesu ist zudem ein exegetisches Problem: Die Brotmetaphorik paßt nicht zur Bitte der Frau. Jesus wird nicht um Speise gebeten, sondern um Hilfe als Arzt und Exorzist.“¹⁸

Theißen wendet sich zunächst der Auslegungsgeschichte zu und stellt fest: „Die neutestamentliche Exegese ist verschiedene Wege gegangen, um das anstößige Wort Jesu verständlich zu machen. Drei Auslegungstypen lassen sich unterscheiden: eine biographische, eine paradigmatische und eine heilsgeschichtliche.“¹⁹

Die *biographische* Deutung versucht, das anstößige Wort Jesu abzumildern, indem sie eine Situation im Leben Jesu erdenkt, welcher es angemessen sein könnte. Diese Deutung wird heute zu Recht nicht mehr aufrecht erhalten. „Die *paradigmatische* Auslegung sieht in dem Verhalten der syrophönikischen Frau ein Beispiel für den angefochtenen und erprobten Glauben, der auch gegen den Augenschein an seinem Zutrauen an Jesus festhält.“²⁰ Die *heilsgeschichtliche* Deutung schließlich finden wir etwa in dem uns sattem bekannten Gnilkaschen Kommentar. Zusammenfassend hält Theißen fest: „Wir finden durchgehend den Versuch, die Ablehnung der bittenden Frau durch Jesus so zu interpretieren, daß sie ihre Anstöß-

¹⁷ Gerd Theißen: Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte der syrophönikischen Frau (Mk 7,24–30), ZNW 75 (1984), S. 202–225. Jetzt in: *ders.*: Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Freiburg/Göttingen ²1992, S. 63–85 (danach hier zitiert).

¹⁸ Gerd Theißen, a.a.O., S. 63.

¹⁹ Gerd Theißen, a.a.O., S. 64.

²⁰ Gerd Theißen, a.a.O., S. 65 (Hervorhebung von mir). Vertreter dieser Richtung sind Luther, Ernst Haenchen und Jürgen Roloff.

ßigkeit verliert, sei es, daß man sie biographisch auf eine (unbeweisbare) Augenblicksstimmung Jesu zurückführt, sei es, daß man sie symbolisch auf die Prüfung des Glaubens deutet, sei es, daß man in ihr eine heilsgeschichtliche Symbolik – die Öffnung der Kirche für die Heiden – ausgesprochen sieht. All diese Versuche können nicht überzeugen. Es bleibt das Ärgernis: Wie kann man die Bitte um die Heilung eines Kindes damit ablehnen, daß Kinder den Hunden vorzuziehen seien? Wie kann man sich in dem Widerspruch verfangen, den Kindern innerhalb des Bildwortes einen hohen Wert beizulegen, in der Realität aber einem leidenden Kind die Hilfe zu verweigern? Hier setzt die Lokalkoloritforschung ein.²¹

Dieser Ansatz ermöglicht ein neues Verständnis dieser Wundergeschichte auf dem Hintergrund der konkreten historischen Situation: „Die Ablehnung der Frau durch Jesus bringt eine Bitterkeit zum Ausdruck, die sich im Verhältnis von Juden und Heiden in den Grenzgebieten von Tyros und Galiläa angestaut hatte. Den ersten Erzählern und Hörern dürften die Verhältnisse in diesem Gebiet vertraut gewesen sein, so daß sie aufgrund dieser Vertrautheit die schroffe Abweisung der hilfeschuchenden Frau durch Jesus als »lebensecht« empfunden haben.“²²

Zu diesem Zweck untersucht Theißen zunächst die ethnischen Verhältnisse in der Region. Wir befinden uns im Territorium der Stadt Tyros, wie in v. 24 ausdrücklich festgestellt wird: τὰ ὄρια Τύρου (*[ta hōria Tyrou]* – das Territorium von Tyros). Das Territorium von Tyros bildet die nördliche Begrenzung von Galiläa, wie Josephus feststellt: „Die Nordgrenze Galiläas ... bilden Tyros und das dazugehörige Gebiet“ (τὰ προσάρκτια δ' αὐτῆς Τύρω τε καὶ τῇ Τυρίων χώρα περατοῦται [*ta prosarktia d' autēs Tyrō te kai tē Tyriōn chōra peratoutai*]).²³

Bemerkenswert ist nun, daß Jesus nicht die Stadt Tyros selbst betritt, „sondern ... nur das ländliche Stadtterritorium – so wie nach Mk 3,8 auch

²¹ Gerd Theißen, a. a. O., S. 67.

²² Gerd Theißen, a. a. O., S. 68.

²³ Josephus: Bell III 38. Der ganze Abschnitt 35–43 lautet: „Galiläa zerfällt in zwei Teile, das sogenannte obere und untere Galiläa, es wird eingeschlossen von Phönikien und Syrien und hat nach Westen zu als Grenze die Stadt und den Bezirk Ptolemais sowie den Karmel, das Gebirge, das einst zu Galiläa gehörte, jetzt aber tyrisch ist. ... Im Süden erstreckt sich das Gebiet von Samaria und Skythopolis bis zum Flußlauf des Jordan; nach Osten wird Galiläa durch die Bezirke von Hippos, Gadera und der Gaulanitis begrenzt, dort beginnt auch das Königreich Agrippas. Die Nordgrenze Galiläas dagegen bilden Tyros und das dazugehörige Gebiet. Das sogenannte Untergaliläa (ἡ κάτω Γαλιλαία) erstreckt sich der Länge nach von Tiberias bis Chabulon, das dem Küstengebiet von Ptolemais benachbart ist, in seiner Breite reicht es von dem in der großen Ebene gelegenen Dorf Exaloth bis Bersabe, wo auch Obergaliläa (ἡ ἄνω Γαλιλαία) seinen Anfang nimmt und sich bis zum Dorf Baka erstreckt, das an das tyrische Gebiet angrenzt (αὐτῆ δὲ τὴν Τυρίων γῆν ὁρίζει). In seiner Längsausdehnung reicht es von Thella, einem Dorf, das in der Nähe des Jordan liegt, bis Meroth.“

die zu ihm strömende Menge nicht aus Tyros selbst stammt, sondern aus der Umgebung (περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα [*peri Tyron kai Sidōna*]).²⁴ Die Besonderheit des Territoriums der Stadt Tyros besteht nun darin, daß es in ihm eine zahlreiche jüdische Bevölkerung gab. Dies kann man aus einer anderen Stelle bei Flavius Josephus entnehmen, wo er die Ressourcen seines Gegenspielers Johannes von Gischala schildert: Dieser sei zunächst ein Einzelgänger gewesen, habe sich aber nach und nach eine schlagkräftige Truppe angeworben: „So brachte er schließlich eine Bande von 400 Speißgesellen zusammen, meist Flüchtlinge aus dem Gebiet von Tyros und den dortigen Dörfern“ (οἱ τὸ πλεόν ἐκ τῆς Τυρίων χώρας καὶ τῶν ἐν αὐτῇ κωμῶν φυγάδες ἦσαν [*hoi to pleon ek tes Tyriōn chōras kai tōn en autē kōmōn phygades ēsan*]).²⁵ Diese jüdischen Dörfer aus dem Territorium von Tyros sind auch für weit spätere Zeiten belegt, wie rabbinische und auch literarische Zeugnisse zeigen.²⁶

Wir haben also im tyrischen Territorium mit drei verschiedenen kulturellen Welten zu rechnen: „Auf der einen Seite gab es seit jeher den Gegensatz zwischen phönikischer und jüdischer Kultur. Über diesen Gegensatz schob sich die hellenistische Kultur, die zweifellos in weit größerem Maße die Städte erfaßt hatte als das Hinterland, zu dem man auch die jüdisch besiedelten Teile Palästinas zählen kann.“²⁷ Und gerade dieser griechische Faktor ist für unsere Erzählung von Bedeutung, wird die zu Jesus kommende Frau in v. 26 doch ausdrücklich als Griechin bezeichnet: Ἑλληνὶς Συροφονίκισσα τῷ γένει (*Hellenis Syrophoinikissa tō genei*). Diese zweigliedrige Charakterisierung der Frau stammt bereits aus der Tradition, wie Theißen plausibel vermutet (gegen andere Ausleger). „Die Syrophönikerin ist also eine hellenisierte Phönikerin, die auf dem ländlichen Stadtterritorium von Tyros auf einen galiläischen Propheten stößt. Hier begegnen sich zwei verschiedene »soziale Welten«. . . . [Die Syrophönikerin ist] eine fremde Erscheinung im ländlichen Hinterland ihrer Stadt, dort, wo noch viele Juden wohnten.“²⁸ Theißen zufolge ist die Charakterisierung der Frau als Griechin (Ἑλληνίς

²⁴ Gerd Theißen, a.a.O., S. 69. „Diese Beschränkung auf das Land ist um so erstaunlicher, als zur Zeit, in der die synoptische Tradition geformt und die Evangelien niedergeschrieben wurden, schon eine christliche Gemeinde in Tyros existierte (vgl. Act 21,3–6), und es nahe gelegen hätte, entweder Jesus mit der Stadt in Verbindung zu bringen oder die Bewohner der Stadt mit Jesus. Die Beschränkung Jesu auf das Landgebiet dürfte den tatsächlichen vorörtlichen Gegebenheiten entsprechen.“ (ebd.)

²⁵ Josephus: Bell II 588. An dieser Stelle verwendet Josephus sogar den *terminus technicus* für Territorium: χώρα.

²⁶ Vgl. Gerd Theißen, a.a.O., S. 70, wo auch ein literarischer Beleg für eine Synagoge in Akziv im südsyrischen Gebiet geboten wird.

²⁷ Gerd Theißen, a.a.O., S. 71.

²⁸ Gerd Theißen, a.a.O., S. 73.

[*Hellēnīs*]) ein Hinweis darauf, daß sie der sozialen Oberschicht zuzurechnen ist. Vermutlich besaß sie als Ἑλληνίς (*Hellēnīs*) auch das Bürgerrecht ihrer Stadt Tyros, war also nicht nur im finanziellen und sozialen Sinne etwas Besonderes, sondern auch in rechtlicher Hinsicht.

Hinzu kommt dann noch eine weitere Konfliktlinie, die zwischen der reichen städtischen Bevölkerung und der armen Landbevölkerung, die doch für die Lebensmittelversorgung der Stadt unersetzlich war. „In dieser Situation gewinnt das Jesuswort in Mk 7,27 seine Aussagekraft: »Laß zuerst die Kinder satt werden! Denn es ist nicht gut, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hunden hinzuwerfen.« Dieses zunächst so anstößige Wort mußte folgende Assoziationen wecken: »Laßt zuerst die armen Leute im jüdischen Hinterland satt werden. Denn es ist nicht gut, das Brot der armen Leute zu nehmen und es den reichen Heiden in den Städten hinzuwerfen.«²⁹

Zusammenfassend ergibt sich aus Theißens Lokalkoloritstudie: „Das Besondere der Geschichte Mk 7, 24ff ist . . . : Hier sind die Gewichte von vornherein anders verteilt. Eine Vertreterin der tonangebenden hellenisierten Schicht kommt hilfeschend und bettelnd zu einem Wanderprediger und Exorzisten aus dem jüdischen Hinterland. Sie erfleht Hilfe von dem Angehörigen einer Bevölkerung, die sonst immer den kürzeren zog. Schroff wird sie auf das normale Abhängigkeitsverhältnis hingewiesen. Wäre es nicht gerecht, wenigstens die eigenen Gaben nicht den Fremden zukommen zu lassen! Hinter dem zynischen Wort Jesu steht in realen Verhältnissen begründete Bitternis.“³⁰

b) In der Dekapolis (7,31–37)

31 Und aus dem Gebiet von Tyros wieder kam er über Sidon an den See von Galiläa inmitten des Gebiets der Dekapolis.³¹ 32 Und sie brachten ihm einen, der nicht hören und kaum reden konnte, und baten ihn, ihm die Hand aufzulegen. 33 Und er nahm ihn abseits von der Menge, und legte ihm den Finger ins Ohr und berührte ihm mit Speichel die Zunge, 34 und seufzend blickte er zum Himmel auf, und sprach: „Ephatha, d.i. tu dich auf.“ 35 Da öffnete sich sein

²⁹ Gerd Theißen, a.a.O., S. 79.

³⁰ Gerd Theißen, a.a.O., S. 83.

³¹ Die Route ist schwer vermittelbar, vgl. zu den genannten Städten und Regionen unsere Karte oben Seite 27. Wenn man von Tyros nach Galiläa zurückkehren will, nimmt man nicht ohne Not einen Umweg über das genau in der falschen Richtung gelegene Sidon auf sich. Wenn man sodann von Sidon nach Galiläa reist, kann man nur mit recht großem Aufwand (d.h. auf einem erheblichen Umweg) durch die Dekapolis dorthin gelangen . . .

Gehör und das Band seiner Zunge löste sich, und er redete ordentlich.
³⁶ Und er gebot ihnen, keinem etwas zu sagen; je mehr er aber verbot, umsomehr verkündeten sie es. ³⁷ Und sie waren aufs höchste erregt und sagten: „Gut hat er es alles gemacht, die Tauben macht er hören und die Stummen reden.“

Nach wie vor befinden wir uns im Ausland, aber diesmal in der Δεκάπολις (*Dekapolis*). Merkwürdig ist freilich die Reiseroute, die v. 31 angibt: Aus dem Territorium von Tyros begibt sich Jesus „durch Sidon“ (διὰ Σιδῶνος [*diā Sidōnos*]) zum galiläischen Meer (εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας [*eis tēn thalassan tēs Galilaias*]) mitten hinein in das Gebiet der Dekapolis (ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως [*anā meson tōn horiōn Dekapoleōs*]). Das ist ungefähr so, wie wenn einer aus Schwerin nach Berlin will und begibt sich „durch Rostock“ „zum Müritzsee“ „mitten hinein in das Gebiet von Berlin“.³² Gnllka versucht sich auf folgende Weise zu helfen: „Diese höchst merkwürdige Zickzacklinie ist als Ausdruck der Unkenntnis der geographischen Verhältnisse gewertet und die Dekapolis im Verständnis des Evangelisten als Teilgebiet Galiläas angesehen worden. Nun ist nicht von Galiläa, sondern von dessen Meer die Rede, und der Evangelist gibt zu verstehen, daß er um die Lage der Dekapolis an diesem Meer weiß. Die gehäuften Angaben werden einfach die heidnischen Gebiete um Galiläa nennen und damit die Offenheit des Evangeliums für das heidnische Land andeuten wollen.“³³ Matthäus erleichtert die Schwierigkeit schon in der Perikope von der Syrophönikerin, indem er diese statt in τὰ ὄρια Τύρου (*ta hōria Tyrou*) vielmehr in τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος (*ta merē Tyrou kai Sidōnos*) situiert (Mt 15,21). Dadurch wird jedoch die dortige Angabe des Markus – die ziemlich präzise ist – gleichzeitig verunklart, denn dieses τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος (*ta merē Tyrou kai Sidōnos*) ist außerordentlich unpräzise. Auf ganz andere Weise will sich Wellhausen helfen:

„Jesus befindet sich nur im *Gebiet* von Tyrus. Und selbst von der *Stadt* Tyrus führt der Weg nach dem galiläischen See unmöglich über Sidon. Will man von Tyrus über Sidon dorthin, so muß man, in Sidon angelangt, wieder zurück nach Tyrus. Außerdem wird sonst nie eine Übergangsstation angegeben, wir werden stets von einem Ort unmittelbar an den anderen versetzt. Ich vermute, daß בְּצִידָן hier nicht mit διὰ Σιδῶνος [*diā Sidōnos*],

³² Das Beispiel entstammt der ursprünglichen Situation in Greifswald; für bayerische Verhältnisse ist es ersichtlich nicht zweckmäßig ...

³³ Joachim Gnllka I 296f.

sondern mit εἰς Βησσαιδαν [*eis Bēssaidan*] hätte wiedergegeben werden müssen: von Tyrus kam er nach Betsaida am See von Galiläa. Die Form Βησσαιδαν [*Bēssaidan*] (entsprechend der Form Γησαμανει [*Gēsamanei*]) findet sich 6,45 im Cantabr.[igiensis] und ist, weil inkorrekt und mehr phonetisch, bei M[ar]c[us] wohl die ursprünglichere; das Ny am Schluß bezeichnet nicht den Akkusativ, es findet sich in Mt 11,21 und Joa 1,45 (Sinaiticus) auch beim Nominativ. Unsere Geschichte ist eine Variante der Geschichte in 8,22–26, und diese spielt tatsächlich in Betsaida.“³⁴

Die ingeniose Konjektur Wellhausens hat – aus heutiger Sicht – eine entscheidende Schwäche, rechnet sie doch mit einer aramäischen Vorlage unseres Markustextes, in der בְּצִידָן gestanden habe, das dann auf dem Weg ins Griechische falsch aufgefaßt worden sei. Gemeint war eigentlich εἰς Βησσαιδαν [*eis Bēssaidan*], aber übersetzt wurde fälschlich διὰ Σιδῶνος [*diā Sidōnos*]. Heute rechnet man aber nicht mehr mit einer Vorlage für v. 31, die Markus benutzt habe, nicht mit einer griechischen und erst recht nicht mit einer aramäischen. Der v. 31 ist einem weitgehenden Konsens zufolge markinische Redaktion. Markus aber sprach nicht aramäisch . . .

Schmithals schlägt dem Faß den Boden aus: „Der im Aufriß des Evangeliums mit Recht viel umrätselte Vers 31 ordnet die Geschichte in den Rahmen der G[rund]S[chrift] sinnvoll ein. Nach seinem Aufenthalt in Betsaida [wie kommt er denn darauf?] und der Gegend von Tyrus durchwandert Jesus zunächst das weiter nördlich gelegene, wesentlich heidnische Gebiet bis nach Sidon (die Küstenstraße von Tyrus nach Sidon ist ca. 35 km lang) und wendet sich dann *wieder* an den See Gennesaret zurück, und zwar direkt in das südöstlich gelegene Gebiet der »Zehn Städte«, das er bereits einmal berührt hatte (5,1–20) und in dem sein Name daraufhin bekannt wurde . . . ; 32 findet dadurch zwanglos seine Erklärung.“³⁵

Nach meiner Einschätzung kann man unserm Vers vor allem dies entnehmen, daß der für ihn verantwortliche Redaktor Markus für die Geographie Palästinas nicht gerade ein Experte ist.

v. 32 In v. 32 wird die Krankheit beschrieben durch die Adjektive κωφός (*kōphos*) und μογιλάλος (*mogilalos*).³⁶ Unsere Heilungsgeschichte „ist von

³⁴ Julius Wellhausen, S. 57–58 = S. 377–378; das im Zitat kursiv Gesetzte ist im Original gesperrt gedruckt.

³⁵ Walter Schmithals I 357.

³⁶ κωφός begegnet im Markusevangelium an dieser Stelle erstmalig (vgl. noch v. 37 und 9,25); Lukas hat drei, Matthäus acht Belege.

μογιλάλος kommt nur an dieser Stelle vor (Hapaxlegomenon im Neuen Testament).

einem besonders ausgeprägten Interesse an Heiltechniken gekennzeichnet. Jesus weist hier Züge eines volkstümlichen Arztes auf, indem er sich pharmakologisch-manipulativer Praktiken mit magischem Einschlag bedient. Bei dem Kranken handelt es sich um einen Taubstummen (κωφὸς καὶ μογιλάλος [*kōphos kai mogilalos*]), wobei δεσμὸς τῆς γλώσσης [*desmos tēs glōssēs*] Mk 7,35 als Bindung der Zunge durch einen Krankheitsdämon aufzufassen sein dürfte.³⁷

Bezeichnend ist, daß die Krankenheilung nicht in der Öffentlichkeit erfolgt, sondern der Kranke zunächst beiseitegenommen wird, wie es in v. 33 heißt: καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν (*kai apolabomenos auton apo tou ochlou kat' idian*). „Der Taubstumme wird beiseitegenommen, um die Geheimhaltung der Wunderpraktiken zu gewährleisten, bevor Jesus ihm zunächst die Finger in die Ohren steckt. Das nachfolgende πτύσας [*ptysas*] ist mehrdeutig. Es könnte sich dabei um ein dämonenbannendes Ausspucken handeln, das Plin, Hist Nat 28,36, zufolge bei jedem Heilverfahren als unterstützende Begleitmaßnahme üblich war.“³⁸

v. 33

Die beiden in der Anmerkung 38 zitierten Stellen aus der Naturkunde des Plinius machen deutlich: Bei dem Ausspucken handelt es sich um eine gemeinantike magische Praxis, die dazu dient, ein anderweitiges Heilver-

³⁷ Bernd Kollmann: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum, FRLANT 170, Göttingen 1996, S. 231.

³⁸ Bernd Kollmann, a.a.O., S. 231f. Es gibt zwei relevante Stellen zu unserem Thema bei Plinius. Die erste Stelle befaßt sich mit Heilkräutern (Buch XXVI). In § 92f. heißt es: „Drüsenbeulen heilen das Heilkraut mit Honig, der Wegerich mit Salz, das Fingerkraut, die Wurzel der Klette, angewandt wie bei den Skrofeln, ebenso das *damaónion*, das *verbascum* mit seiner Wurzel zerstoßen, mit Wein besprengt, in ein Blatt gewickelt und so in Asche erwärmt, daß man es warm auflegen kann. Erfahrene Leute haben bestätigt, es sei sehr wichtig, ob eine nackte Jungfrau [*virgo nuda*], nüchtern dem Nüchternen [*ieiuna ieiuno*], (den Umschlag) auflegt und (den Kranken) mit dem Handrücken berührend sagt: »Apollo versagt, daß das Übel weiter um sich greifen kann, dem eine nackte Jungfrau dieses auslöscht«; und dies soll sie mit umgewendeter Hand dreimal sagen und beide Personen sollen ebenso oft ausspucken [*atque ita retrorsa manu ter dicat totiensque despunt ambo*]“ (C. Plinius Secundus d.Ä.: Naturkunde, lat.-dt., Bücher XXVI/XXVII. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Pflanzenbereich, hg. u. übers. v. Roderich König und Gerhard Winkler, Tusc, Darmstadt 1983, S. 69.71).

Die andere Stelle findet sich sodann in dem Buch XXVIII des Plinius; sie steht im Zusammenhang der Diskussion von Heilmitteln aus dem Tierreich. Auch hier geht es um das Ausspucken (in ganz unterschiedlichen Situationen): „Wir haben ausgeführt [7,15], daß aber vor allem der Speichel eines nüchternen Menschen zum Schutz gegen Schlangen diene, aber das Leben soll noch andere Wirkungen seiner Anwendung in Erinnerung rufen. Wir spucken vor Epileptikern aus, das heißt, wir wollen die Ansteckung zurückwerfen. Auf ähnliche Weise stoßen wir auch Bezauberungen zurück und die Begegnung (mit jemandem, der) auf der rechten Seite lahm ist. Wir bitten die Götter um Nachsicht wegen einer allzu vermessenen Erwartung, indem wir in den eigenen Busen spucken, und aus dem gleichen Beweggrund ist es Sitte, bei der Anwendung jedes Heilmittels unter dreimaliger Lobpreisung auszuspucken und so seine Wirkung zu unterstützen [*et iam eadem ratione terna despuere precatione in omne medicina mos est atque ita effectus adiuvare*]“ (§ 35–36 des Buches XXVIII; C. Plinius Secundus d.Ä.: Naturkunde, lat.-dt., Buch XXVIII. Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Tierreich, hg. u. übers. v. Roderich König und Gerhard Winkler, Tusc, Darmstadt 1988, S. 33.35).

fahren zu unterstützen. Dies wäre die eine Möglichkeit für das Verständnis des πτύσας (*ptysas*) in unserm v. 33.

Nun kommt als zweite Möglichkeit aber auch die Heilwirkung des Speichels selbst in Betracht: „Da Speichel in der Antike ein beliebtes Heilmittel darstellte, dürfte πτύσας [*ptysas*] allerdings eher eine therapeutische Speichelerwendung als ein apotropäisches Ausspeien implizieren. Jesus bespuckt seine Hand und bestreicht die Zunge des Taubstummten mit Speichel.“³⁹

Daß an unserer Stelle an diese therapeutische Verwendungsweise des Speichels gedacht ist, wird umso wahrscheinlicher, wenn man die vergleichbare Heilungsgeschichte aus Mk 8,22–26 heranzieht, auf die wir am Ende dieser Sitzung noch zu sprechen kommen werden. Dort wird ein Blinder in Bethsaida durch Speichel geheilt.

v. 34 In v. 34 fällt das semitische Wort εφφαθα (*epphatha*) auf. Es handelt sich dabei um eine sogenannte ῥῆσις βαρβαρικῆ (*rēsis barbarikē*), ein von Lukian geprägter Ausdruck, der in unsern Fachjargon übergegangen ist.⁴⁰ „Fremdsprachige Zauberworte sind fester Bestandteil des antiken Wunderrituals Mk 7,34 wird das fremdsprachige Heilungswort verbatim mitgeteilt, während sich hellenistische Wundererzählungen auf die bloße Feststellung beschränken, daß sich der Wundertäter der ῥῆσις βαρβαρικῆ [*rēsis barbarikē*] bedient hat Speziell hebräische Zauberworte sind . . . überliefert, wo sie analog zu Mk 7,34 in ihrer griechischen Bedeutung mitgeteilt werden. Auch Alexander von Abonuteichos bediente sich hebräischer oder phönizischer Wörter, um seine Anhänger zu beeindrucken (Luc, Alex 13).“⁴¹

³⁹ Bernd Kollmann, a.a.O., S. 232. Man kann dafür zur Illustration sogleich die Fortsetzung der in Anm. 38 zuletzt zitierten Plinius-Stelle anführen, wo es heißt: „Dies bewährt sich oft an einem lahmen Vierfüßler, indem sogleich nach einem solchen Hilfsmittel der Gang des Tieres gebessert wird. . . . Wir dürfen wohl glauben, daß auch Flechten und Ausschläge durch ständiges Bestreichen mit nüchternem Speichel bekämpft werden; ebenso tiefende Augen durch ein ähnliches Einreiben am Morgen, Krebsgeschwüre durch Kneten mit Osterluzei, Schmerzen im Nacken, indem man nüchternen Speichel mit der rechten Hand an die rechte, mit der linken Hand an die linke Kniekehle bringt . . .“ (§ 36–37, a.a.O., S. 35).

Weitere Belege finden sich bei Bernd Kollmann, a.a.O., S. 232 mit Anm. 46 und 47.

⁴⁰ Lukian sagt Philops 9: „You are reasoning from false premises, Deinomachus, . . . and, as the saying goes, driving out one nail with another; for it is not clear that precisely what you are speaking of takes place by the aid of any such power. If, then, you do not first convince me by logical proof that it takes place in this way naturally, because the fever or the inflammation is a afraid of a holy name or a foreign phrase (ἢ ὄνομα θεσπέσιον ἢ ῥῆσιν βαρβαρικῆν [*ē onoma thespesion ē rēsin barbarikēn*]) and so takes flight from the swelling, your stories still remain old wives' fables“ (Lucian in Eight Volumes with an English Translation by A.M. Harmon, LCL, Bd. 3, London/Cambridge 1921, Nachdr. 1969, S. 335).

⁴¹ Bernd Kollmann, a.a.O., S. 233, mit Belegen in den Anm. Interessant ist v.a. auch der Hinweis auf Kelsos, der „bei christlichen Presbytern Bücher gesehen haben [will], in denen nichtgriechische

In v. 35 wird die Heilung dann konstatiert: Der Mann hört wieder und kann richtig sprechen. Bemerkenswert ist die Formulierung „und das Band seiner Zunge löste sich“ in diesem Zusammenhang. v. 35

„Wohl die meisten Ausleger haben *das Band der Zunge* leicht- hin einen »bildlichen« Ausdruck genannt, ohne die technische Eigenart und damit die Pointe des »Bildes« zu erkennen. Es ist aber eine durch das gesamte Altertum gehende Vorstellung, daß ein Mensch durch dämonische Einflüsse *gebunden* oder *gefesselt* werden kann. In griechischen, syrischen, hebräischen, mandäischen und indischen Zaubersprüchen finden wir diese Vorstellung.“⁴²

Im folgenden bietet Deissmann reiche Belege, die ich hier nicht exzerpieren kann. Er kommt zu dem Schluß:

„Das *Band der Zunge* bei Markus dürfte hiernach wohl ebenfalls ein technischer Ausdruck sein. Der Evangelist will nicht einfach erzählen, daß ein Stummer redend gemacht worden ist, sondern auch, daß eine dämonische Fessel gelöst, daß eines der Werke des Satan zerstückt worden ist. Einer jener echt volkstümlichen Züge, die den Einzug des Christentums in das Volkstum der antiken Welt erleichtert haben!“⁴³

Der stilgemäße Abschluß unserer Wundererzählung, der Chorschluß, findet sich dann erst in v. 37. Davor hat Markus in v. 36 wieder einmal ein vergebliches Schweigegebot (vgl. 1,22) eingeschoben. v. 36–37

Dämonennamen und »Gaukeleien«, wohl nomina magica, aufgeführt waren (Orig, Cels VI, 40 βιβλία βάρβαρα, δαιμόνων ὀνόματα ἔχοντα καὶ τερατείας).“ (ebd.)

⁴² Adolf Deissmann: Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 41923, S. 258.

⁴³ Adolf Deissmann, a. a. O., S. 261.