

Vom Ort zum Raum

Exegetische und systematische Überlegungen zur Geschichte von Jesus und der Syrophönizierin (Mk 7,24–31)

von *Rainer Schwindt*

Vor dem Hintergrund des aktuellen Bedürfnisses nach einer Vergewisserung personaler und gesellschaftlicher Identität bemüht sich vorliegender Beitrag, die Anschlussfähigkeit biblischer Exegese an den modernen Identitätsdiskurs aufzuweisen. Einfache textsemantische Beobachtungen zur markinischen Erzählung der Begegnung Jesu mit der Syrophönizierin in Mk 7,24–31 werden mit sozialwissenschaftlichen Ansätzen einer theoretisch-systematisierenden Raumtheorie konfrontiert.

Die alte Frage nach „Identität“ hat heute zweifellos Hochkonjunktur.¹ In einer Zeit wachsender Verunsicherung, die den Menschen in neue, ungewohnte gesellschaftliche, politische, ökonomische und religiöse Spannungsfelder stellt, wird diese Frage unausweichlich. Die Suche nach Leitbildern und einer „Leitkultur“ nimmt in politischen Debatten zwar mitunter skurrile Züge an, dennoch bleibt die Artikulation von „Identität“ eine notwendige, ja existentielle Aufgabe. Im Vordergrund des wissenschaftlichen Diskurses steht nicht mehr die traditionell vorgegebene Biographie, sondern eine sich im ständigen Übergang befindliche Identität. Nicht mehr das Wachstum in die Tiefe, sondern die kommunikative Flexibilität wird als Ausweis von Identität entdeckt. Hier drängt sich freilich die Frage auf, was mit denjenigen ist, die sich aus welchem Grund auch immer an diesen komplexen Kommunikationsprozessen, die das moderne Leben zunehmend bestimmen, nicht beteiligen wollen oder nicht beteiligen können. Die Entschränkung traditioneller Lebensformen und Verhaltensweisen führt den Einzelnen in die Ambivalenz von Freiheit und Zwang, sofern es nun an ihm liegt, seine Identität selbst definieren zu müssen.² Besonders aus religiösen Kontexten ist dies hinlänglich bekannt. Wenn der Infragestellung inhaltlicher oder ritueller Aspekte durch andere Gruppen, Kulte oder Fremdgötterverehrung nicht offen kommunikativ begegnet wird, zeigt sich im Religiösen immer wieder die Tendenz zu einer starren Fixierung und Konservierung vorgegebener Strukturen. Wenn dadurch der religiöse Dialog grundsätzlich verweigert wird, führt diese Art von Identitätsbildung notwendig zu Isolierung und Weltverneinung. Doch so leicht eine Verständigung und kommunikative Praxis eingefordert werden kann, so schwer ist sie sowohl praktisch wie theoretisch zu verwirklichen.

¹ Vgl. nur jüngst A. Deeg; S. Heuser; A. Manzeschke, Identität – Zur Einleitung, in: Dies. (Hg.), Identität. Biblische und theologische Erkundungen, Göttingen 2007, 9–22.

² Vgl. U. Beck; U.E. Ziegler, Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München 1997.

Dennoch wird man im Ganzen konstatieren dürfen, dass die Einsicht in den prozessualen Charakter von „Identität“ weit weniger Not als Segen bringt. Gerade die biblische Überlieferung hält dafür viele Beispiele bereit und ist damit als Beiträgerin im gegenwärtigen Identitätsdiskurs angefragt. Die Schriften des Alten und Neuen Bundes bilden einen einzigen großen Lebensstrom, der das menschliche Ringen um Identität in allen nur möglichen Brechungen bezeugt. Die moderne Vorstellung und Rede von Identität, gleich ob in philosophischem, psychologischem oder soziologischem Kontext, kann auf die biblischen Anschauungen jedoch nicht ohne weiteres übertragen werden. Aus der Sicht der Exegese, die als philologisch-historische Wissenschaft streng am überlieferten Text arbeitet, ist es sinnvoll, sich dem unbiblischen Begriff der „Identität“ von Kategorien her anzunähern, die der Text selbst bereithält. Dass dies hermeneutisch produktiv sein kann und bemerkenswerte semantische Verbindungen auf intertextueller Ebene aufdeckt, sei beispielhaft an der markinischen Erzählung der Begegnung Jesu mit der Syrophönizierin in Mk 7,24–31 aufgezeigt.

Schon eine erste oberflächliche Lektüre dieser kurzen Perikope weist auf die Häufigkeit von *Ortsangaben und Verben der Bewegung* hin. Nach meiner These bilden diese nicht nur den erzähltechnischen Rahmen, sondern sind auch *konstitutiv für die Bestimmung der in der Erzählung vorkommenden Einzel- und Gruppenidentitäten*. Die Einzelgrößen sind Jesus, die syrophönizische Frau, ihre Tochter und der Dämon; als Gruppen begegnen im Bildwort Jesu die Kinder und die Hündlein. Im Folgenden gilt es zu untersuchen, inwieweit diese Personen und Gruppen durch Orts- und Bewegungstermini bestimmt sind:

1) Jesus:

Es ist sinnvoll, sich zuerst die Wanderbewegung Jesu im Ganzen und die Topographie des Evangeliums zu vergegenwärtigen.³ Eine genauere Durchsicht der Ortsangaben zeigt nämlich, dass der Evangelist wiederholt ungenaue geographische oder topographische Angaben einbringt, die die Forschung meist auf eine schlechte Ortskenntnis Palästinas und des heidnischen Umlandes hat schließen lassen. So scheint Markus Samaria gar nicht zu kennen, wenn er in 10,1 in einer unserem Perikopenbeginn 7,24 fast wörtlich entsprechenden Wandernotiz von einem Wechsel Jesu von Galiläa „in die Gebiete Judäas und jenseits des Jordan“ erzählt. Markus hat scheinbar nicht Samaria, sondern den Jordan als Grenze zwischen Galiläa und Judäa vor Augen.⁴ Auch die zwei Abstecher Jesu ins heidnische Land in 4,35–5,20 und 7,24–8,10 sind nur schwer mit den Realien zu vereinbaren. Gerasa liegt nicht am See Genesaret (5,1.13)⁵ und dieser auch nicht „mitten im Gebiet der

³ Vgl. L. Schenke, Das Markusevangelium. Literarische Eigenart – Text und Kommentierung, Stuttgart 2005, 8–11.

⁴ Anders aber F.G. Lang, „Über Sidon mitten ins Gebiet der Dekapolis“, Geographie und Theologie in Markus 7,31, in: ZDPV 94 (1978) 145–160, 144f., Anm. 4, der καί explikativ fasst: „Jesus reist nach Judäa, und zwar jenseits des Jordan“. Das widerspricht aber dem markinischen Stil.

⁵ Mit der Erklärung von 5,1 hat auch Lang, Sidon (Anm. 4), 146, Anm. 4, erhebliche Schwierigkeiten. T. Schmeller, Jesus im Umland Galiläas. Zu den markinischen Berichten vom Aufenthalt Jesu in den Gebieten von Tyros, Caesarea Philippi und der Dekapolis, in: BZ 38 (1994) 44–66, 45f., hält es für am wahrscheinlichsten, dass der Evangelist hier Gerasa als einen bekannten Ort der Dekapolis nennt und das „Land der Gerasener“ so

Dekapolis“, wie der Evangelist im Anschluss an die Begegnung Jesu mit der Syrophönizierin notiert (7,31). Seine Schilderung von Jesu Wanderung will offenkundig nicht als exakte Reisebeschreibung verstanden werden, sondern erscheint eher als summarisch-geographische Absteckung von Jesu Wirkungsgebiet, wie sich besonders an den Stellen zeigt, wo Markus die von ihm rezipierten Erzähleinheiten durch eigene Angaben verknüpft.⁶

Auf seiner Wanderung kommt Jesus auch in das Gebiet von Tyrus (7,24). Es fällt auf, dass der Ortswechsel sehr bewegungsreich geschildert wird. So begnügt sich Markus nicht mit der adverbialen Ausgangsbestimmung ἐκεῖθεν, „von dort“, sondern fügt das Partizipium ἀναστὰς, „sich erhebend“, an, und auch den Ortswechsel εἰς τὰ ὅρια Τύρου, „in die Grenzen von Tyrus“, ergänzt er durch ein Partizipium der Bewegung, das das Ziel näher präzisiert, εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν. Dass das Moment der Bewegung derart herausgestellt wird, deutet auf einen Ortswechsel von Gewicht hin, eine Überschreitung von Grenzen, die Jesus einen neuen Ort gibt, was ihn in seinem Verhalten womöglich beeinflusst. Dass es in der Tat um „Grenzen“ geht, die Jesus überschreitet, deutet die Zielbestimmung τὰ ὅρια Τύρου explizit an. Der Ausdruck τὰ ὅρια findet weder im ThWNT noch im EWNT eigene Beachtung und wird meist undifferenziert mit „Gegend“ übersetzt. Im Markusevangelium findet sich dieser Plural fünfmal.⁷ In 5,17 bitten die Bewohner von Gerasa Jesus, ἀπελθεῖν ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν, „von ihren Grenzen fortzugehen“, da sie seine Macht über die unreinen Geister, die in ihrem Lebensraum wesen, erschrocken hat. Weitere drei Belege rahmen die Geschichte mit der Syrophönizierin ein. Sie beschreiben den Eintritt bzw. den Austritt Jesu aus den Grenzen von Tyros und der Dekapolis (7,24.31). Ein fünftes Mal begegnet der Ausdruck in der bereits erwähnten Wandernotiz 10,1, die sich sprachlich eng an 7,24 anlehnt. Alle Verse nehmen auf Wanderbewegungen Jesu Bezug, die ihn zwischen jüdischem und heidnischem Terrain wechseln lassen.

In 7,24 bestimmt Markus „die Grenzen“ genauer als „Grenzen von Tyrus“. Jesus begibt sich danach nicht einfach in eine Stadt, sondern in ein ländliches Stadtterritorium, in einen *pagus vicinalis*,⁸ der in der Antike jeden Stadtstaat umgab.⁹ Auch Josephus unterscheidet ausdrücklich zwischen Tyrus und „dem tyrischen Gebiet“ (Τυρίων χώρα, Bell 2.588). Ebenso weiß er von Dörfern, die zu Tyrus gehören (Bell 2,459; 4,105). Wenn Jo-

die Dekapolis insgesamt bezeichnet. Eine solche Benennung der Dekapolis kann aber sonst nirgends belegt werden. Zu einer weiteren Erklärungsvariante vgl. C. Brextenbach, Text World and Historical World, in: E.M. Meyers (Hg.), Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures (Duke Judaic Studies Series 1), Winona Lake 1999, 75–85, 79.

⁶ Ähnlich J. Schröter, Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus (2002), in: Ders., Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons (WUNT 204), Tübingen 2007, 105–146, 141.

⁷ Vgl. S.A. Strube, „Wegen dieses Wortes ...“ Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24–30 (Theologische Frauenforschung in Europa 3), Münster u.a. 2000, 46f.

⁸ Inschriftlich bezeugt für das Stadtterritorium der Nachbarstadt Ptolemais: M. Avi-Yonah, Newly Discovered Latin and Greek Inscriptions (QDAP 12), London 1948, 86f., Nr. 3.

⁹ Vgl. zum Folgenden G. Theissen, Lokal- und Sozialkolorit in der Geschichte von der syrophönikischen Frau (Mk 7,24–30), in: ZNW 75 (1984) 202–225, der das Lokal- und Sozialkolorit des tyrisch-galiläischen Grenzgebiets eingehend nachzeichnet.

sephus weiter von einem gewissen Johannes von Gischalas, einem der Anführer im jüdischen Aufstand, berichtet, dass dieser seine Anhänger unter anderem „aus dem Gebiet von Tyros und den dortigen Dörfern“ (ἐκ τῆς Τυρίων χώρας καὶ τῶν ἐν αὐτῇ κωμῶν) rekrutiert habe, dann weist dies auf Dörfer mit jüdischer Bevölkerung hin. Dies macht schlagartig deutlich, warum Jesus trotz seiner Vorbehalte gegenüber der heidnischen Kultur, wie er sie gegenüber der Syrophönizierin offenkundig äußert (7,27), die Dörfer des heidnischen Tyrus besuchte.

Jesu deutliche Reserve gegenüber dem Heidentum dürfte man kaum gerecht werden, wenn man sie als Vorurteil anprangerte. Die Abgrenzung von den Nichtjuden, wie sie auch im Diasporajudentum betont wird,¹⁰ steht für einen tiefen religiösen Ernst, dem es um die Heiligung Israels und Gottes zu tun ist.¹¹ Dafür nahm man sogar den Vorwurf des Menschenhasses von heidnischer Seite in Kauf.¹² Dass Jesus an dieser Grenzziehung durchaus festhält und die Teilhabe am Heil des Gottesreiches auf Israel beschränkt, scheint dem Evangelisten nicht mehr bewusst. Für ihn, den Tradenten dieser Stippvisite, ist Jesu Besuch der tyrischen Dörfer ein Vorzeichen der Heidenmission, von deren Notwendigkeit er überzeugt ist (Mk 13,10).

Die einzige weitere Erwähnung der Stadt neben 7,24.31 ist die Stelle 3,8, wonach viele Menschen auch aus der Gegend um Tyrus Jesus nachfolgen, da sie von seinen Taten gehört hatten. Von daher wird verständlich, dass es Jesus hier wie dort nicht gelingt, sich zurückzuziehen und verborgen zu bleiben. Als vermeintliche Rückzugsstelle dient Jesus wie schon in 3,20 ein Haus. Welche weiteren Absichten Jesus damit verbindet, lässt die Erzählung offen. Der Sinn des Besuches liegt aus Sicht des Erzählers einzig in der Begegnung mit der Hellenin. Trotz der Offenheit des Hauses, die den Besuch ja erst ermöglicht, stellt es einen halbwegs geschützten, eben umgrenzten Raum dar, in dem ein intensiverer persönlicher Kontakt möglich wird.¹³ Das Heilungsgesuch der Frau fordert eine Antwort, der nicht ausgewichen werden kann. Auch bildet der häusliche Raum die Voraussetzung für das Bildwort vom Tisch und Essen, das den kurzen Dialog zwischen Jesus und der Frau bestimmen wird. Weitere Orts- oder Bewegungsangaben zu Jesus finden sich innerhalb der häuslichen Episode nicht. Erst die abschließende Wandernotiz 7,31 setzt Jesus wieder in Bewegung. Auch diese ist mehr als eine unscheinbare Formel. Wenn der Evangelist nämlich schildert, dass Jesus die Grenzen von Tyrus verlasse, aber durch Sidon an das galiläische Meer, mitten in die Grenzen der Dekapolis, komme,

¹⁰ Vgl. nur den Aristasbrief, der in Verbindung mit den Reinheitsgeboten von den „undurchdringlichen Wällen und ehernen Mauern“ spricht, mit denen der Gesetzgeber Mose die Israeliten umgeben habe, damit sie sich mit keinem anderen Volk vermischten (Arist 139).

¹¹ Instruktiv dazu mit Quellenbelegen 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, 218–222.

¹² So hält etwa der hellenistische Geschichtsschreiber Hekataios von Abdera den Juden vor, einen ἀπάνθρωπος τις καὶ μισόζευος βίος zu führen (Text in: M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, Vol. I: From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1976, 26).

¹³ Für den Begriff des „Hauses“, der im Evangelium 31-mal begegnet, kann Markus ohne signifikante Bedeutungsdifferenz sowohl οἰκία als auch οἶκος schreiben (hier in V. 24.30). Vgl. T. Reiprich, Das Mariageheimnis. Maria von Nazareth und die Bedeutung familiärer Beziehungen im Markusevangelium (FRLANT 223), Göttingen 2008, 199–203.

schaft er eine bleibende räumliche Offenheit Jesu für weitere Begegnungen im heidnischen Land. Die heidnische Frau hat in Jesu Geschichte bleibende Spuren hinterlassen.

2) Die Syrophönizierin:

Bereits die einleitende adverbiale Wortverbindung ἄλλ' εὐθύς, „aber sofort“, deutet auf eine beginnende Dynamik hin, die das Herbeikommen der Heidin als eine zu Jesus hin drängende Bewegung zeichnet. Als die Frau von Jesu Anwesenheit im jüdischen Dorf vernommen hat, kommt sie sogleich herbei und fällt ihm zu Füßen. In dem Syntagma ἐλθοῦσα προσέπεσεν kommt dem Zu-Boden-Fallen gegenüber dem partizipial konstruierten Herbeikommen das größere semantische Gewicht zu. Anders als die blutflüssige Frau, die auf ihre Heilung hin „kommt und niederfällt“ (ἦλθεν καὶ προσέπεσεν 5,33), ist das Niederfallen der Syrophönizierin als ein fast stürmischer Gestus gezeichnet, der ihren unbedingten Willen nach einer Begegnung mit Jesus ausdrückt. Das Niederfallen der Frau zu Jesu Füßen ist nicht zunächst ein religiöser Akt, sondern verzweifelter Ausdruck einer Mutter, die von Jesus, dem heilungsmächtigen Exorzisten, die Befreiung ihrer Tochter von dem Dämon erbittet. Dass die Frau nicht wie der Aussätzige in 1,40 auf die Knie fällt (γουνπετέω), sondern vor Jesu Füße, verstärkt den Demutsgestus noch, was auf große Hingabe und Vertrauen schließen lässt.

Zunächst wird die Herbeieilende nur als γυνή, „Frau“, vorgestellt. Eine nähere Charakterisierung erhält sie in 7,26 nicht über ihren Namen, sondern durch ihre Herkunft, die in zweifacher Weise erfolgt: Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει. Diese doppelte Kennzeichnung nach der ethnisch-kulturellen und der lokalen Herkunft begegnet in der jüdischen Geschichtsschreibung häufiger und ist Ausdruck der damaligen ethnisch-kulturellen Vielfalt.¹⁴ Die Bezeichnung als Hellenin deutet auf eine über griechische Sprachkenntnisse hinausgehende Beheimatung im griechisch-hellenistischen Kulturkreis. Dies wiederum lässt eine Zugehörigkeit der Frau zu dem wohlhabenderen Teil der Bevölkerung vermuten, da die Hellenisierung meist bei den oberen Schichten begann.¹⁵ Mit der ethnisch-kulturellen Zugehörigkeit zum Griechentum ist wahrscheinlich neben einer höheren, im Gymnasium erlangten Bildung auch der rechtliche Status der freien Bürgerin in einer hellenistischen Stadtrepublik verbunden. Nach Hermann Bengtson war dieser staatsrechtlich privilegierte Oberschichtenstatus unabhängig von der völkischen Herkunft oder Abstammung.¹⁶ Da in der Erzählung nichts darauf deutet, dass die Frau Proselytin sein könnte, ist sie durch Ἑλληνίς auch als Nichtjüdin gekennzeichnet. Zu der jüdischen Landbevölkerung steht sie also offensichtlich in größerer kultureller und religiöser Distanz.

Daran ändert auch ihre Abstammung als Syrophönizierin nichts. Συροφοινίκισσα beschreibt die Frau als Einheimische in der Gegend von Tyrus, das in neutestamentlicher Zeit zur römischen Provinz Syrien gehörte. Die Stadt Tyros war für ihren Reichtum und

¹⁴ Weitere Beispiele sind Apg 4,36; 18,2; *Josephus*, Vit 427; Ap 1,179; *Philo*, Abr 251.

¹⁵ Vgl. *Theissen*, Lokal- und Sozialkolorit (Anm. 9), 211–213.

¹⁶ *H. Bengtson*, Syrien in der hellenistischen Zeit, in: P. Grimal (Hg.), *Der Hellenismus und der Aufstieg Roms. Die Mittelmeerwelt im Altertum II* (Fischer Weltgeschichte 6), Frankfurt 1965, 244–254, 252.

Handel über das ganze Mittelmeer weithin bekannt.¹⁷ Für die galiläische Bevölkerung des Umlandes bedeutete dies aber keine Teilhabe an wirtschaftlicher Blüte, sondern eine Nahrungsmittelknappheit, die den ökonomischen und sozialen Abstand zwischen Stadt- und Landbevölkerung vertiefte. Das Judentum in den Dörfern von Tyros dürfte davon besonders betroffen gewesen sein. Die Begegnung zwischen der Hellenin und Jesus, der sich gegenüber der vornehmen hellenistischen Stadtbevölkerung als Vertreter der jüdischen Landbevölkerung betrachtet haben dürfte, erhält auch von daher eine große Brisanz. Das Niederfallen der Frau vor Jesus erscheint vor diesem Hintergrund als eine Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse, die bisherige Identitäten in Frage stellt.

Der unbedingte Wille der Frau, sich ganz auf Jesus und seine exorzistische Vollmacht einzulassen, findet bei Jesus Gehör. Seine Antwort, die sich allein motorischer Verben bedient (ὑπάγε, ἐξελήλυθεν), ist jedoch mehr Aufforderung als Feststellung. Ihres „Wortes wegen“ wird die Frau von Jesus aufgefordert fortzugehen, da der Dämon aus ihrer Tochter herausgefahren sei. Ihr Vertrauen vollendet sich darin, dass sie der Aufforderung sogleich entspricht. Sie redet nicht, sondern sie geht. Mit derselben Konsequenz, mit der sie zu Jesus kam und ihn bedrängte, verlässt sie ihn nun. In ihrem Haus findet sie, wie von Jesus verheißen, ihr geheiltes Kind. Auch der Weg der Frau hinaus aus dem Haus der Begegnung stellt mehr als eine äußerliche Wegnotiz dar. Ihr Rückweg ist eine Heimkehr in Altes, das aber etwas Neues geworden ist. Auch im Haus der Syrophönizierin haben sich Grenzen verschoben und Identitäten neu gebildet.

3) Die Tochter:

Anders als Jesus und die Syrophönizierin tritt die Tochter der Frau nicht als handelnde Person in Erscheinung.¹⁸ Mit ihrer Krankheit bildet sie indes den Anlass für das Bittgesuch und die Begegnung ihrer Mutter mit Jesus. Dass von ihr keine Bewegung ausgesagt ist, entspricht ihrer Krankheit, die sie als von einem Dämon besessen vorstellt. Sie ist nicht mehr selbstbestimmt, nicht mehr Herrin im Haus ihres Leibes, sondern im Besitz eines bösen Geistes, der sich ihrer Person bemächtigt und sich ihr als Fremdentität einverleibt hat. Geblieben ist ihr allein das Tochter- und Kindsein, was mit drei verschiedenen Begriffen beschrieben wird: θυγάτριον (7,25), θυγάτηρ (7,26.29) und παιδίον (7,30). Besondere Beachtung verdient die Erwähnung des Bettes, auf dem die Frau ihr Töchterchen findet. Auch diese unscheinbare Ortsangabe ist aufschlussreich für die Lebensverhältnisse von Mutter und Kind.¹⁹ Markus verwendet nämlich nicht das Wort κράβατος, was soviel wie Matratze oder Strohsack heißt, sondern den gehobeneren Ausdruck κλίνη, der auf ein festes Bett schließen lässt, unter das man einen Leuchter stellen konnte (vgl.

¹⁷ Eine besondere, die wirtschaftliche Situation der Stadt prägende Eigenart bestand in ihrer geringen landwirtschaftlichen Nutzfläche, bedingt durch die Insellage. Den deutlichsten Beleg für die daraus entstehende Abhängigkeit der Stadt von der Landwirtschaft des galiläischen Hinterlandes liefert die Notiz in Apg 12,20, die einen Streit zwischen Herodes Agrippa I. und den Bewohnern von Tyros und Sidon erwähnt, der auf dieser Abhängigkeit der Städte von den Agrarerzeugnissen Galiläas beruhte. – Auch Münzfunde weisen auf eine enge ökonomische Verflechtung von Galiläa, genauer Obergaliläa, und Tyros hin. S. R.S. Hanson, Tyrian Influence in the Upper Galilee (Meiron Excavation Project Nr. 2), Cambridge (Massachusetts) 1980, 53.

¹⁸ Vgl. Strube, Wegen dieses Wortes (Anm. 7), 53f.

¹⁹ Vgl. Theissen, Lokal- und Sozialkolorit (Anm. 9), 212f.

4.21). Zusammen mit der Zugehörigkeit zur griechisch-hellenistischen Kultur ist dies ein zusätzliches Indiz für die respektablen wirtschaftlichen Verhältnisse der syrophönizischen Frau. Während der Krankheit der Tochter ist jedoch nicht sie Bewohnerin und Besitzerin des Hauses, sondern der unreine Geist.

4) Der Dämon:

Der Passivität des kranken Mädchens steht die eigenständige Macht des Dämons gegenüber. Das Kind scheint fast nur eine Ortsangabe zu seiner Lokalisierung zu sein.²⁰ Eingeführt wird der Dämon als πνεῦμα ἀκάθαρτον; danach wird er nur noch δαιμόνιον genannt (7.26.29.30). Im Evangelium begegnen beide Ausdrücke noch an weiteren Stellen nebeneinander, so in der Beelzebul-Perikope 3.22–30 und in Jesu Aussendungsrede an die Zwölf 6,7–13. Die Verbindung mit dem Verb ἐκβάλλειν, das den Hinauswurf des Geistes durch den Exorzisten beschreibt, ist im Markusevangelium aber ausschließlich der Bezeichnung δαιμόνιον vorbehalten, so dass der Ausdruck δαιμόνιον ἐκβάλλειν quasi einen *terminus technicus* darstellt. Mit diesem schildert Markus auch die Bitte der Syrophönizierin um Befreiung ihrer Tochter von dem Dämon (7.26). Das tatsächliche Ausgefahreensein wird hingegen zweimal mit einer Form von ἐξέρχομαι geschildert. In 7.29 konstatiert Jesus den Abgang des Quälgeistes, in 7.30 der Erzähler. Während das ἐκβάλλειν den Exorzisten als Subjekt der Handlung in den Blick rückt, nimmt ἐξέρχειν die Perspektive des Dämons als Handelnder ein. Die Perfektformen beschreiben jedoch nicht den Austreibungsvorgang selbst, sondern den neuen Zustand nach dem Abgang des Dämons. Zwischen dem vergangenen Treiben des Dämons und dem nun zu erwartenden Aufleben des Mädchens, das nun wieder zu sich selbst finden kann, liegt ein Bild der Ruhe, symbolisiert durch die Beschreibung des auf dem Bett liegenden Mädchens. Nach der dramatischen Begegnung mit Jesus hat sich die Anspannung, die über dem Haus und der Familie der Syrophönizierin lag, gelöst.

Die Einwohnung eines Dämons im Körper eines kranken Menschen ist nach antik-volkstümlicher Vorstellung konstitutiv für das Phänomen der Besessenheit. Die Q-Überlieferung 11,24–26 führt dies sehr plastisch vor Augen, wenn sie die Orte und Wege der unreinen Geister beschreibt. Danach wandern sie durch die Wüste und sind ständig auf der Suche nach einem menschlichen Haus, das sie besetzen und in ihrem Sinne gebrauchen können.²¹ Nach damaligem Verständnis geschieht die „Hausbesetzung“ in der Regel nicht ohne eine Offenheit oder ein Zutun der Betroffenen. Nur der, welcher die fremden Mächte zulässt, wird Besessener. Kulturgeschichtlich erscheint die Besessenheit als Verderben bringende Offenheit gegenüber fremdem Denken und Leben. Nicht von ungefähr galt die lebensfeindliche Wüste als der genuine Rückzugsort der Dämonen. In

²⁰ Vgl. *Strube*, Wegen dieses Wortes (Anm. 7), 55–58.

²¹ Vgl. *D. Trunk*, Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionsgeschichtliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium (HBS 3). Freiburg u.a. 1994, 94–98; *M. Ebner*, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196). Stuttgart 2004, 126f.

politischem Kontext sind es fremde Völker, die dämonisiert wurden.²² So stellt sich der Dämon des Geraseners nicht zufällig mit dem Namen „Legion“ vor (5,9), womit er sich mit der römischen Besatzungsmacht identifiziert. Ein solcher Besessener musste notwendig aus der Siedlungsgemeinschaft ausgestoßen werden.

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, ob auch dem Exorzismus an dem syrophönizischen Mädchen eine ethnisch-kulturelle Bedeutung zukommt. Die Dämonenaustreibung wird zwar nicht näher geschildert, aber schon der Umstand der Fernheilung spricht Bände. Der Mut der Frau, den jüdischen Wunderheiler trotz ihres Wissens um die sozio-kulturellen und religiösen Unterschiede aufzusuchen, steht für den Versuch einer Grenzüberwindung, welche von Jesus zunächst beargwöhnt, dann aber durch die Fernheilung zeichenhaft vollzogen wird. Auffällig ist auch, dass Jesus unmittelbar vor der Begegnung mit der Syrophönizierin in ein Streitgespräch mit jüdischen Autoritäten über den Sinn der Reinheitsgebote der Tora verwickelt wird (7,1–23). Die von Jesus geforderte Erfüllung des Gotteswillens im Hinweis auf die Güte und das Erbarmen Gottes steht über einer äußerlichen Gesetzesobservanz, die allein keine innerliche Reinheit befördern kann. Für den Evangelisten ist das Tor zum Heidentum damit zweifellos aufgetan. Umso irritierender scheint die erste Entgegnung Jesu auf die Heilungsbitte der heidnischen Frau. In diesem Bildwort begegnen nun die zwei Gruppenidentitäten: die Kinder und die Hündlein.

5) Die Kinder:

Die Kinder sind Teil eines Bildwortes, mit dem Jesus die Bitte der Frau abzuweisen scheint. In der Welt des entworfenen Bildes werden sie nicht direkt lokalisiert, sondern nur mittelbar über den Kontrast zum Platz der Hunde, die „unter dem Tisch“ (ὕποκάτω τῆς τραπέζης) angesiedelt werden. In der Logik des Bildes, das die Frau in ihrer Entgegnung sogar fortspinnt, kommt den Kindern damit der Platz an oder über dem Tisch zu und weiter das Privileg, mit den Speisen des Tisches auch zuerst gesättigt zu werden. Die Rede vom „Hinwerfen“ (βάλλειν) des Brotes verstärkt diese Rangordnung zwischen oben und unten zusätzlich, so dass die dem Bild zugrundeliegende Mahlszene zwischen beiden Gruppen eine scharfe Grenze zieht. Das πρῶτον bricht die Trennung zwar insofern auf, als den Hunden die Teilhabe an dem Brot nicht grundsätzlich verweigert wird, doch scheint eine Nachordnung impliziert, die wohl kaum nur zeitlich gemeint ist, was der Frage nach der konkreten Identität der Kinder eine nicht zu leugnende Brisanz verleiht.

Während eine breite Auslegungstradition die Kinder mit den „Juden“ bzw. Israel identifiziert,²³ äußern sich vor allem feministische Exegetinnen wesentlich zurückhaltender bzw. lehnen diese Gleichsetzung ganz ab.²⁴ Dazu sehen sie jedoch von

²² Beispiele geben G. Theissen, Gottes Herrschaft – Ende der Dämonenangst, in: R. Degenhardt (Hg.), Geheilt durch Vertrauen. Bibelarbeiten zu Markus 9,14–29, München 1992, 62–79, 70f.; P.W. Hollenbach, Help for Interpreting Jesus' Exorcisms, in: SBL.SP 32 (1993) 119–128, 123f.

²³ So zuletzt P. Dschulnigg, Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart 2007, 210 (immerhin in einem Mk-Kommentar, der sich ausdrücklich als Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog versteht).

²⁴ So z.B. I. Dannemann, Aus dem Rahmen fallen. Frauen im Markusevangelium. Eine feministische Revision, Berlin 1996, 105; Strube, Wegen dieses Wortes (Anm. 7), 59f.

einer Analyse des näheren Kontextes ab und verweisen stattdessen auf das allgemeine Vorkommen des Begriffes τὸ τέκνον bei Markus und in den übrigen neutestamentlichen Schriften. Ein Durchgang durch die in Frage kommenden Stellen zeigt freilich, dass gerade im Markusevangelium τέκνον durchaus metaphorisch verwendet und insbesondere die Zugehörigkeit zu einer Familie oder Gemeinschaft benennen kann (vgl. 10,24.29.30; 12,19). Die Möglichkeit zu einer Gleichsetzung von τέκνα mit Israel ist immerhin in der Rede von den „Kindern Abrahams“ in Mt 3,9; Lk 3,8 und Joh 8,39 gegeben (vgl. Röm 9,7f.). Dass nun auch im Bildwort Jesu an die Syrophönizierin mit den τέκνα die Kinder Israels gemeint sind, ergibt sich aus dem unmittelbaren Erzählzusammenhang und dem aus verschiedenen biblischen und außerbiblischen Zeugnissen erschließbaren Lokalkolorit, das durch ein Nebeneinander von Heiden und Juden geprägt ist.

Wenn Jesus der Frau, die als Heidin und der hellenistischen Kultur zugehörig vorgestellt wird, schroff ablehnend begegnet, dann doch wegen ihrer ethnisch-kulturellen und religiösen Identität, die sie von dem ländlich-jüdischen Milieu abhebt, dem Jesus auf seinen Wanderungen vornehmlich zugewandt ist. Da das Bildwort Jesu die Frau und die von ihr repräsentierte Gruppe eindeutig den Kindern kontrastiert, können diese nur für die Kinder Israels stehen. Freilich sind es nicht irgendwelche Kinder Israels, sondern durchaus konkret die armen jüdischen Landbewohner im tyrischen Umland. Mit dem Sättigungsmotiv dürfte Jesus nämlich auf die drückende wirtschaftliche Lage der jüdischen Dörfer anspielen, die durch ihr Abhängigkeitsverhältnis von der begüterten hellenistischen Oberschicht bedingt war.²⁵ Die Hinweise auf die wahrscheinlich respektablen Lebensverhältnisse der Frau unterstützen das in der Erzählung vorausgesetzte ökonomische Gefälle und Jesu Profil als Sozialkritiker.

Diese Implikation einer sozialen Intention des Jesuswortes bietet nicht nur der Exegese eine wichtige Interpretationshilfe, sondern ermöglicht auch der Frau, das Wort Jesu positiv zu wenden, indem sie schlicht beide Gruppen, die Hündlein wie die Kinder in ihrer Entgegnung als gleichermaßen schutzbedürftig hinstellt.²⁶ Die Hündlein sind von den Brotkrumen der Kinder abhängig und die Kinder ebenso, was die Frau durch den Wortwechsel von τέκνα zu παιδιά sublim zum Ausdruck bringt. Da nämlich mit dem Begriff παιδιά immer die Kindschaft im Gegensatz zum Erwachsensein betont wird, bringt die Syrophönizierin mit diesem unscheinbaren Begriffswechsel den Gedanken der Schutzbedürftigkeit ein und lenkt damit den Blick über die Juden hinaus auf alle der Hilfe bedürftigen Menschen, insbesondere auf ihre Tochter.²⁷ Die Antwort der Frau stellt damit die entscheidende Peripetie der Geschichte dar, welche bisherige Grenzen verschiebt und überkommene Identitätskonstruktionen in Frage stellt.

²⁵ Vgl. *Theissen*, Lokal- und Sozialkolorit (Anm. 9), 216f.

²⁶ Ähnlich *S. Schreiber*, Cavete Canes! Zur wachsenden Ausgrenzungswalenz einer neutestamentlichen Metapher, in: *BZ* 45 (2001) 170–192, 177 u.a.

²⁷ Vgl. *A. Berlis*, Die Syrophönizierin und Jesus. Die Geschichte einer Annäherung (Mk 7,24–30), in: *IKZ* 85 (1995) 16–28, 24f.; *Strube*, Wegen dieses Wortes (Anm. 7), 61.

6) Die Hündlein:

Die Diminutivform κυνάριον begegnet im NT sonst nur noch in der Mt-Parallele 15,26f., das ihr zugrunde liegende κύων dagegen an fünf weiteren Stellen. Dabei sind, alttestamentlicher Tradition folgend,²⁸ negative Konnotationen bestimmend. So stehen Hunde in einer Reihe mit Schweinen und werden mit der Sphäre des Heiligen kontrastiert (Mt 7,6; 2Petr 2,22). Sie sind ein Sinnbild für Bosheit und Unreinheit (Phil 3,2; Offb 22,15). Dass die Hündlein von der Frau unter dem Tisch angesiedelt werden (7,28), erinnert an eine ähnliche Szene in der lukanischen Erzählung vom armen Lazarus, der seinen Hunger gerne mit dem gestillt hätte, was vom Tisch des Reichen herunterfiel. Stattdessen kamen die Hunde, um an seinen Geschwüren zu lecken (Lk 16,21). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob die Bezeichnung „Hündlein“ nicht eine bewusste Verniedlichung der Tiere als Haus- und Schoßhunde darstellt, die sie von den Straßenhunden bei Lukas deutlich abhöbe. Auch hier dürfte Ähnliches wie für die Semantik des Begriffs παιδία gelten. Das auf Kontrast hin angelegte Bildwort kann in Richtung der Heidin kaum anderes als die genannten Assoziationen heidnischer Unreinheit hervorrufen. Und doch sind auch die Heiden, wie die Diminutivform impliziert, des Schutzes und der Unterstützung bedürftig. Das von der Syrophönizierin bejahte Vorrecht der Juden auf die Wundertaten des jüdischen Reich-Gottes-Verkünders grenzt die Heiden nicht aus, sondern stellt sie unter ihren Schutz. Die von Jesus abgesteckte Grenzscheide zwischen den Heiden und dem auserwählten Gottesvolk wird so als Aufgabe entdeckt, diese zu übersteigen, ohne sie aufzulösen.

Auswertung:

Nach der Exegese dieser biblischen Begegnungsgeschichte und einer Identitätsanalyse anhand der eingezeichneten Orts- und Bewegungsangaben gewinnt man den Eindruck, dass gerade dieser Text, der prima facie fremd und rätselhaft erscheint, nicht weniger als einen Beitrag zu dem modernen Identitätsdiskurs liefern kann. Mit einfachsten erzählerischen Mitteln schafft der Evangelist eine inhaltliche Komplexität, die aus dem Wechselspiel von Grenzbestimmung und -überwindung erwächst. Dieses sublimale Programm wechselnder Ortsbestimmung ist freilich nicht allein das Ergebnis markinischer Theologenarbeit, sondern bereits in der dicht an Gestalt und Wirken des historischen Jesus von Nazareth heranreichenden vormarkinischen Jesusüberlieferung angelegt, die ihrerseits in zeitgeschichtlichen Verhältnissen gründet, die nach Ausweis literarischer und realkundlicher Quellen auf eine alles andere als stabile und „grenzsichere“ palästinische Gesellschaft schließen lassen. Das heftige Aufeinandertreffen zwischen Jesus und der Heidin spiegelt durchaus real die sozio-kulturellen und religiösen Grenzscheiden, die zwischen dem jüdischen Wanderprediger und der syrophönizisch-hellenistischen Heidin gesteckt waren. Es ist jedoch zu beachten, dass diese Differenzen zwischen jüdischer und hellenistischer Kultur von einer

²⁸ Dass „Hund“ im AT als Schimpfwort und Inbegriff für Verachtenswertes galt, belegen 1Sam 17,43; Jes 56,10f.; 2Kön 8,13; Spr 26,11 u.ö. Weiteres Material (auch aus dem paganen Raum) bietet *Schreiber*, *Canes* (Anm. 26), 170–174.

politischen Krisensituation überlagert wurde, unter der auch nichtjüdische Bevölkerungsgruppen, etwa phönizische, ituräische und eben syrophönizische, zu leiden hatten.²⁹ Die durch häufige Herrschaftswchsel entstehende politische Instabilität führte unter der nichtjüdischen Bevölkerung zu Unruhen und Aufständen.³⁰

Die Menschenscharen aus den Gebieten jenseits des Jordans, von Tyrus und Sidon, die Jesus nach Mk 3,7–8 neugierig nachfolgen, repräsentieren jene heidnischen Gruppen, die selber auf der Verliererseite der Hellenisierung stehen und in dem wort- und wundermächtigen Mann aus Nazareth eine Rettergestalt suchen. Der Eintritt der Syrophönizierin in das jüdische Haus, in dem sich Jesus aufhält, ist nur ein besonders eindringliches Beispiel für diese Suchbewegung, von der auch Menschen mit einem vielleicht etwas höheren gesellschaftlichen Status erfasst wurden, zumal wenn sie sich in einer solchen Notlage wie die Mutter des kranken Kindes befanden. Die Hellenin steht stellvertretend für jene Hilfsbedürftigkeit, die unabhängig von religiösen und sozio-kulturellen Setzungen alle Menschen als Adressaten der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu ausweist. Indem sie Jesu Rede von den Kindern des Volkes Israel auf das Kindsein aller Menschen hin öffnet, verschafft sie sich nicht nur Gehör, sondern sprengt sie Grenzen und befördert die Bildung neuer Konstellationen zwischen Juden und Heiden. Die Fernheilung des Töchterchens ist die erste Einlösung des neu zu schaffenden Raumes, den Jesus nun gezielt durch seinen weiteren Weg durch heidnische Gebiete absteckt.

Die von dem Evangelisten im Traditionsgut vorgefundene und durch die Einfügung von Wegnotizen weiter entfaltete Raum- und Bewegungsmetaphorik sei nun abschließend in den modernen sozialwissenschaftlichen Diskurs einer theoretisch-systematisierenden Raumtheorie eingeordnet. Dies mag als Beispiel für die Diskursfähigkeit biblischer Texte im Kontext gegenwärtiger Identitätsdebatten dienen. Soziologische Raumtheorien wecken insofern Interesse, als sie bei der räumlichen Beschreibung einer Gesellschaft den prozessualen Handlungsaspekt einer raumkonstitutiven Praxis gegenüber dem statischen Ordnungsaspekt eines strukturalen Raumverständnisses betonen.³¹ Der hier einzuordnende französische Jesuit Michel de Certeau macht diese grundsätzliche Unterscheidung einer statischen und prozessualen Raumperspektive in seiner Schrift „Pratiques d'espace“ an den bipolaren Begriffen *espace* („Raum“) und *lieu* („Ort“) fest. Den *lieu* versteht er als eine „Ordnung (egal, welcher Art), nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden“, als „eine momentane Konstellation von festen Punkten“³². Der *espace* dagegen ist „ein Geflecht von beweglichen Elementen“, das durch die zeitliche Variation von Richtungsvektoren

²⁹ Besonders betont von *Schmeller*, *Jesus* (Anm. 5), 63–66.

³⁰ Einen Aufstand der Ituräer gegen die römische Besatzungsmacht bezeugt die Inschrift des römischen Offiziers Q. Aemilius Secundus: *iussu Quirini censum egi Apamenae civitatis milium homin(um) civium CXVII. Idem missu Quirini adversus Ituraeos in Libano monte castellum eorum cepi* (zit. nach *Schmeller*, *Jesus* [Anm. 5], 63, Anm. 126).

³¹ Vgl. die viel beachtete Studie von *M. Löw*, *Raumsoziologie* (stw 1506). Frankfurt 2001, bes. 130–151; daneben *M. Schroer*, *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums* (stw 1761), Frankfurt 2006.

³² *M. de Certeau*, *Kunst des Handelns*, aus dem Französischen von R. Voullié, Berlin 1988, Teilabdruck in *J. Dünne*; S. Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (stw 1800), Frankfurt 2006, 343–353, hier 345.

entsteht. Ausdrücklich bezieht sich Certeau hierbei auf den Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty und dessen Unterscheidung zwischen einem geometrischen und einem anthropologischen Raum.³³ Nur so ergibt sich die Möglichkeit, den den Menschen existentiell angehenden Mehrwert seiner Raumerfahrung, die über eine geometrische Eindeutigkeit hinausgeht, begrifflich zu fassen. Der Raum wird als ein Ort begriffen, in dem der Mensch handelt bzw. mit dem er etwas macht. Jemand, der auf einer Straße geht, verwandelt den geometrischen Ort in einen Beziehungs- und Handlungsraum. Umgekehrt reduziert ein totes oder lebloses Objekt einen Raum auf das Gesetz eines Ortes. Nach der These von Certeau wird das menschliche Erleben, wie es sich im Alltag, aber auch in Erzählungen spiegelt, von einem Wechselspiel bestimmt, das unaufhörlich Orte in Räume und Räume in Orte verwandelt. Er fordert daher eine Typologie, welche Orte zu identifizieren und Räume zu aktualisieren hilft. Dies führt ihn zu mündlichen Ortsbeschreibungen und einfachsten literarischen Reiseberichten, die im Gesamten der Weltliteratur freilich Legion sind und m.E. wohl deswegen kaum je eine angemessene Aufmerksamkeit gefunden haben. Eine Auswertung dieses Materials bestätigt die oben festgestellte Bipolarität möglicher Raumerfassung, sofern die Beschreibungen ein eigentümliches Schwanken zeigen zwischen einem Sehen, das die Ordnung der Orte erkennt, und einem Gehen, das Raum erst bildet, wobei dieses gegenüber jenem deutlich bevorzugt wird. Das narrative Gewebe besteht aus einer Kette von raumbildenden Handlungen, die mit Bezugspunkten markiert werden, die so als Orte mit lokaler Ordnung ausgewiesen sind. Die Struktur des Reiseberichts ist demnach von einer Raumerfahrung bestimmt, in welcher der von relativen Bezügen konstituierte praktizierte Raum gegenüber dem externen kartographischen Ordnungssystem dominiert. Es verwundert daher nicht, dass sich die neuzeitliche Kartographie erst relativ spät von ihrem narrativen Erbe getrennt hat. Die ersten mittelalterlichen Karten enthielten nur geradlinige Wegverläufe mit Handlungsanweisungen z.B. für Pilgerreisen und der Angabe von Etappenzielen und Wanderzeiten.³⁴ Die moderne Ordnungstopographie hat diese Gestalt- und Wandlungsfähigkeit des Raumes verloren. Certeaus Betonung des Performativen zeigt sich auch in seiner Ablehnung des Raummodells der visuellen Kontrolle, wie es Michel Foucault in seiner machtanalytischen Schrift „Überwachen und Strafen“ durchgeführt hat.³⁵ In der Einleitung zu seinen Ausführungen über den Raum setzt Certeau der strategischen Raumkontrolle „von oben“, die er pikanterweise mit dem Blick vom Dach des „World Trade Centers“ gleichsetzt, den Blick von unten entgegen, der durch das Laufen durch die Stadt entsteht. Auch dies ist ihm ein Erweis der höheren Valenz des erfahrenen und offenen Raumes gegenüber dem festgelegten und starr konturierten. In der Summe stellt seine Raumtheorie eine Dekonstruktion der Foucault'schen Diskurs- und Machtanalyse dar, insofern er seine „Pratiques d'espace“ als Destabilisierung einer diskursiven bzw. machtbestimmten Raumvorstellung versteht.

³³ Vgl. weiterführend *B. Waldenfels*, Ortsverschiebungen. Zur Phänomenologie des Raumes im Anschluss an Merleau-Ponty, in: T. Fecht; D. Kamper (Hg.), *Umzug ins Offene. Vier Versuche über den Raum*, Wien – New York 2000, 148–156; *Ders.*, *Phänomenologie in Frankreich* (stw 644), Frankfurt 1998, 142–217.

³⁴ Vgl. *G.H.T. Kimble*, *Geography in the Middle Ages*, London 1938 (Nachdr. New York 1968), 69–99.

³⁵ Vgl. *J. Dünne*, Einleitung zu Teil IV: *Soziale Räume*, in: *Ders.*; S. Günzel, Vorwort, in: *Dies.* (Hg.), *Raumtheorie* (Anm. 32), 287–303, 299f.

Vor diesem in knappen Strichen skizzierten Hintergrund einer sozialwissenschaftlichen Raumtheorie lässt sich nun unsere an Raum- und Bewegungskategorien orientierte Exegese des Markustextes noch etwas vertiefen. Certeaus Akzentuierung eines erfahrungs- und handlungsorientierten Raumverständnisses entspricht der hermeneutischen Bedeutung der markinischen Wandernotizen. Die beliebte exegetische Frage nach der topographischen Richtigkeit der markinischen Ortskenntnisse wird der antiken und bis weit ins Mittelalter hineinreichenden handlungsperformativen Raumorientierung nicht gerecht. Dem Evangelisten geht es nicht um eine Beschreibung des Weges Jesu, ausgehend von festgelegten Orten, Grenzen und Gebieten, sondern um deren Qualifizierung als Handlungs- und Begegnungsräume Jesu, in denen sich seine Identität als Verkünder und Repräsentant des Reiches Gottes aktuiert. Dass sich Jesus in der Begegnung mit der Syrophönizierin neue Horizonte erschließen, zeigt ihn als „Seher von unten“, der Ordnungs- und Machtstrukturen nicht als vorfindliche festigt, sondern selbst erst in Begegnungen konstituiert. Dieses neue Beziehungen schaffende Wandern und Wirken Jesu ist zweifellos programmatisch in Jesu Taufe (Mk 1,9–11) angelegt, bei welcher er den Himmel offen und die himmlische mit der irdischen Welt in seiner Person verbunden sieht.³⁶ In dieser direkten Kommunikation zwischen Gott und Jesus, die sich nicht zufällig in der Mitte des Evangeliums in der Verklärung auf dem Berg wiederholt (9,7), liegt Jesu raumgreifendes Wirken und sein Blick für Beziehung wesentlich begründet.

In der Begegnung Jesu mit der Syrophönizierin ist freilich zunächst sie es, die die Haltung eines Sehens von unten einnimmt, indem sie sich Jesus zu Füßen wirft und ihn ehrfürchtig mit Kyrios anspricht, in ihm also den geöffneten Himmel und Gottes Macht gegenwärtig sieht. Die Frau durchbricht Jesu Grenzziehung zwischen Juden und Heiden, indem sie die im Bildwort gezeichnete Ordnung von Oben und Unten der höheren Perspektive Gottes unterstellt und damit in gewisser Weise nivelliert. Das Untensein der Heiden stellt sie nicht minder als die Juden unter die himmlisch nährenden Fürsorge Gottes. Die Fernheilung des besessenen Mädchens zeigt eindringlich, dass Jesus nun auch die Heiden auf seinem Weg unter dem geöffneten Himmel mitnimmt. Nach der Heilung ist das Mädchen vom toten Ort zum lebendigen Raum geworden.

Begreift man die Heilung als Befreiung von dem Satan und die Eröffnung eines neuen Weges, wird man wiederum an den Anfang des Evangeliums erinnert. Wie das Mädchen steht auch Jesus zu Beginn seines Weges im Ringen mit dem Teufel. Der Geist Gottes, der ihm in der Taufe zuteil wird, wirft ihn in die Wüste hinaus, jenen toten Ort, der von den Dämonen beherrscht wird (1,12f.). Dass er dem Satan widersteht, stellt quasi den

³⁶ Vgl. M. Mühlhng, Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen 2007, 113. – Dass auch Gott Sehender ist, dürfte hier vorausgesetzt sein, wenn auch davon nicht ausdrücklich die Rede ist. Im Alten Testament gilt das Motiv vom Sehen Gottes aus der Höhe „als Metapher für die Nähe Gottes zu Israel und für sein Eingreifen zugunsten seines Volkes“ (B. Ego, „Der Herr blickt herab von der Höhe seines Heiligtums“, Zur Vorstellung von Gottes himmlischem Thronen in exilisch-nachexilischer Zeit, in: ZAW 110 [1998] 556–569, 560). Das machtvolle Thronen Gottes und seine Zuwendung zu den Menschen bilden hier eine Einheit. Diese Nähe Gottes führt in Jes 53,14–19 dazu, dass nicht mehr das Heiligtum wie in Jes 6,3, sondern der bedrückte Mensch „als der ‚Ort‘ [erscheint], an dem der im Himmel thronende Königsgott Wohnung nimmt“ (566). Um nichts anderes geht es in Jesu Reich-Gottes-Verkündigung!

„Urexorzismus“ dar, der ihm seinen Botenweg, sein Verkündigen und Heilen, erst ermöglicht. Unter dem geöffneten Himmel wird selbst die Wüste zum Paradies, in dem die wilden Tiere friedlich sind und die Engel Jesus zu Diensten sind.³⁷ Diese kurze, aber programmatische Szene stellt Jesus als jenen von dem Wüstenprediger Johannes angekündigten κύριος vor (1,2f.), der selbst den lebensfeindlichsten Ort zum Paradies verwandeln kann.

Der Evangelist hätte die einzelnen Identitäten in ihrer Dynamik, ihrem Aufbruch und Wachstum, kaum intensiver zeichnen können. Der grundsätzliche Zusammenhang von Raum und Identität gibt der Erzählung ein erhebliches semantisch-hermeneutisches Gewicht. Die Einsicht, dass es keine absoluten Räume gibt, sondern immer nur gelebte, in denen sich Identitäten in Selbst- und Wechselbezüglichkeit konstituieren, weist auf eine kategoriale Komplementarität von Raum und Identität hin, die sich in einem Reichtum von geschichtlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Dimensionen entfalten. Auch wenn es dem Theologen Markus um Öffnung und Grenzbrechung geht, ist der neu gewonnene Raum nie boden- oder konturlos. Die Ruhe, welche das letzte Bild der Erzählung, die Schilderung des im Bett liegenden Mädchens, umfängt, lässt den paradiesischen Frieden, den schon Jesu Wüstenaufenthalt umging, nun auch in der Mitte der alltäglichen menschlichen Sorgen Einzug halten. Vorbildhaft hat die Syrophönizierin den Ruf der Stimme aus der Wüste beherzigt: „Bereitet den Weg des Herrn, ebnet ihm die Straßen!“ (Mk 1,3b).

Against the background of a current need to ascertain personal and social identity, the following article strives to demonstrate the possibility of connecting biblical exegesis with the modern discourse about identity. Basic elements of textual semantics of the Markan narrative of Jesus' encounter with the Syro-Phoenician woman in Mark 7,24–31 will be juxtaposed with socioscientific approaches of a theoretical systematizing theory of space.

³⁷ Da das griechische Wort διακονεῖν von seinem Wortfeld her vor allem die Bedeutung „aufwarten bei Tisch, Tischdienste verrichten“ besitzt, steht der Engeldienst für Jesu Speisung mit himmlischer Nahrung.