

# Das Heil an den Rändern Israels (Die kanaanäische Frau)

Mt 15,21-28

(21) Und Jesus kam von dort heraus und entwich in die Gebiete von Tyrus und Sidon. (22) Und siehe! Eine kanaanäische Frau aus jener Umgegend kam heraus, schrie und sagte: »Erbarme dich meiner, Herr! Sohn Davids! Meine Tochter ist schlimm von einem Dämon besessen!« (23) Er aber antwortete ihr nicht ein Wort. Da traten seine Jünger hinzu und baten ihn, indem sie sagen: »Entlass sie, denn sie schreit hinter uns her!« (24) Er aber antwortete und sprach: »Ich wurde nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt!« (25) Sie aber kam und fiel nieder vor ihm und sagte: »Herr, hilf mir!« (26) Er aber antwortete und sprach: »Es ist nicht gut, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündchen hinzuwerfen!« (27) Sie aber sprach: »Ja, Herr! Doch auch die Hündchen essen von den Brocken, die vom Tisch ihrer Herren fallen!« (28) Da antwortete Jesus und sprach zu ihr: »O Frau, groß ist dein Glaube! Es soll dir geschehen, wie du willst!« Und geheilt wurde ihre Tochter von jener Stunde an.

## Sprachlich-narratologische Analyse

Der Perikope geht eine innerjüdische Debatte Jesu mit den aus Jerusalem kommenden Pharisäern und Schriftgelehrten über die Auslegung der jüdischen Reinheitsvorschriften voraus (Mt 15,1-20). Sofort nach dieser Auseinandersetzung entweicht Jesus in die Gegend von Tyrus und Sidon, d. h. in heidnisches und damit »unreines« Gebiet. Dieses »Entweichen« wird mit Hilfe des Verbs ἀναχωρέω (*anachōreō*) ausgedrückt, das bei den Leser(innen) des Matthäusevangeliums als narratives Signal eine Art déjà-vu-Effekt auslöst und sie an bereits erzählte »Rückzüge« Jesu (4,12; 12,15; 14,13), seiner Familie (2,14,22) und anderer Figuren (2,12 f.; auch 9,24; später dann 27,5) angesichts bedrohlicher Entwicklungen erinnert (vgl. dazu Metzner 2003, 258-268; Good 1990, 1-12). Auffällig ist, dass Jesu Rückzüge nur im ersten Hauptteil des Evangeliums (1,1-16,20) stattfinden und damit in literarischer Hinsicht ein retardierendes Moment darstellen, während der zweite Hauptteil (16,21-28,20) diesbezüglich eine Leerstelle zu verzeichnen hat. Das ist kein Zufall, sondern unterstreicht eindrucksvoll, dass Jesus mit seinem Weg nach Jerusalem zutiefst dem göttlichen Heilsplan entspricht: Er »muss« (δεῖ *dei*, 16,21) ins Leiden und in den Tod gehen und tut dies zielgerichtet und ohne jegliches – auch nur partielles – »Entweichen«.

Ihren Abschluss findet die Perikope durch die fast schon fluchtartig wirkende Rückkehr Jesu aus dem nichtjüdischen Gebiet, das er erst in Mt 15,20 betreten hatte: »Und Jesus ging von dort fort und kam an das Meer von Galiläa. Und er stieg auf den Berg und setzte sich dort« (15,29). Damit wird deutlich, dass die der kanaanäischen Frau gewährte Heilung in heidnischem Land noch keine generelle Wirksamkeit Jesu in diesem Gebiet nach sich zieht. Doch wenn man den Plot des gesamten Evangeliums in den Blick

nimmt, offenbart sich, dass die Frau eine über die Einzelepisode hinausreichende Figur mit Signalcharakter ist. Sie greift voraus auf das, was Jesus selbst erst als Auferstandener kundtun wird: die Sendung zu »allen Völkern« (28,19 f.). Damit wird die Frau für den Verlauf des Evangeliums zu einer richtungsweisenden Gestalt (vgl. Luz 2003, 57 f.).

Die gesamte Erzählung ist streng dialogisch ausgerichtet und durch wiederkehrende Elemente klar strukturiert (vgl. Davies/Allison 1991, 541):

- V. 22 Bitte der Frau
- V. 23a Jesu Antwort (»*Er aber antwortete* ihr nicht ein Wort.«)
- V. 23b Bitte der Jünger
- V. 24 Jesu Antwort (»*Er aber antwortete* und sprach ...«)
- V. 25 Bitte der Frau
- V. 26 Jesu Antwort (»*Er aber antwortete* und sprach ...«)
- V. 27 Bitte der Frau
- V. 28 Jesu Antwort (»*Da antwortete Jesus* und sprach zu ihr ...«)

Erst mit der letzten Antwort kommt Jesus der Bitte der Frau nach und erfüllt ihren Heilungswunsch. Die dramaturgische Linie des Dialogs verläuft von der ersten Verweigerung jedweder Kommunikation (15,23a) über die beiden inhaltlich abwehrenden Antworten (15,24.26) bis hin zur letzten positiven Reaktion (15,28). Für die Leser(innen) erweckt diese Darstellung durchaus den Eindruck, dass die Frau nicht zuletzt durch ihre Hartnäckigkeit Jesus zu einer Heilung »überredet«, für die er sich aufgrund seiner Sendung zu den »Schafen des Hauses Israels« (10,6; 15,23) eigentlich nicht zuständig fühlt (so beispielsweise Heil 1991, 544). Nimmt man jedoch die Anlage des gesamten Evangeliums in den Blick, scheint Matthäus den Ton eher auf den »großen Glauben« der Frau zu legen, der vor der Folie der Sendung Jesu zu Israel hervorgehoben wird und Jesus als Heilsbringer auch für die Völker erkennt (so beispielsweise Konradt 2004, 404; s. u. Deutungshorizonte).

In erzählerischer Hinsicht wird die Wundererzählung durch den dominierenden Dialog dabei stark zurückgedrängt. Als eigentliche Protagonistin erscheint die kanaanäische Frau (O'Day 2004, 117 f.), die alle Erzähleinheiten maßgeblich bestimmt, und sowohl durch ihr Verhalten als auch durch ihre Worte Repliken Jesu und seiner Jünger hervorruft.

Man kann die Perikope entsprechend den verschiedenen Redeakten in drei Abschnitte gliedern. Dabei setzt die wörtliche Rede in allen Abschnitten jeweils mit einem Imperativ ein:

- (I) V. 22-23a Die kanaanäische Frau und Jesus  
(Imperativ: »*Erbarme dich meiner, Herr! Sohn Davids!*«)
- (II) V. 23b-24 Die Jünger und Jesus  
(Imperativ: »*Entlass sie, denn sie schreit hinter uns her!*«)
- (III) V. 25-28 Die kanaanäische Frau und Jesus  
(Imperativ: »*Herr, hilf mir!*«)

Im *ersten Abschnitt* reagiert Jesus auf das Flehen der hinter ihm herlaufenden Kanaanäerin mit ignorierendem Schweigen, so dass keine Kommunikation zustande kommt. Dieses Schweigen mag auch seine Jünger ermuntert haben, Jesus im *zweiten Abschnitt* inständig zu bitten (vgl. die Imperfekt-Form ἤρώτων *ērōtoun*, 15,23), die Frau fort-

zuschicken. Damit ziehen sie eine klare Grenze um sich und Jesus, was angesichts ihres genuinen Sendungsauftrags, Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben (Mt 10,1.7), zunächst verwundert. Dieses Mal gibt Jesus eine Antwort – wem genau, ist nicht exakt zu bestimmen – und begründet sein abwehrendes Verhalten mit einem heilsgeschichtlichen Argument: Er und seine Jünger sind nicht für die Belange von Nichtjuden zuständig, denn Jesus ist der erwartete Messias Israels und nicht der Messias der Heiden (Mt 15,24: »Ich wurde nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt«; vgl. 10,6: »Geht hinzu vielmehr zu den zugrunde gerichteten Schafen des Hauses Israel!«). Die Beharrlichkeit der Frau, die wie die Beharrlichkeit der Jünger durch Imperfekt-Formen unterstrichen wird (ἔκραζεν *ekrazen* – sie schrie, 15,22; προσεκύνει *prosekynei* – sie fiel nieder, 15,25), führt dazu, dass die Kommunikation nicht gänzlich abbricht. Und so findet im *dritten Abschnitt* schließlich ein Gespräch zwischen der Frau und Jesus statt, welches wesentlich dem Argument der Kanaanäerin in 15,27 zu verdanken ist: Sie bestätigt mit ihrem »Ja, Herr!« ausdrücklich Jesu Einwand aus 15,24.26, dass er als der »Haus-Herr« im »Haus Israel« nur dessen »Kinder« mit Brot versorgen wird, womit sie die *noch* geltende heilsgeschichtliche Differenz zwischen Israel und den Völkern akzeptiert (Konradt 2007, 67 f.). Doch zugleich insistiert sie darauf, dass unbeschadet dieser vorrangigen Versorgung der »Kinder Israels« doch etwas für die »Hunde«, die hier transparent für die Heiden sind (s. u. Traditions- und Religionsgeschichte), übrig bleiben sollte. Dieses »Übrigbleiben von Brot« kann die Leserinnen und Leser durchaus an die Speisungserzählung Mt 14,13-21 erinnern, wo nach der Tischgemeinschaft Jesu mit dem Volk Israel zwölf volle Körbe mit Brot eingesammelt werden.

Eine weitere Erinnerungslinie wird zur Erzählung vom Hauptmann von Kafarnaum (Mt 8,5-13) gezogen, deren Parallelführung bis in die sprachlichen Formulierungen hineinreicht: Beide Bittstellenden sind Nichtjuden, beide treten als Stellvertretung für einen Angehörigen auf, d. h. sie wollen die Heilung nicht für sich selbst erwirken, und beide Male endet es damit, dass Jesus den Bittstellenden »großen Glauben« attestiert und die Heilung gewährt (8,10; 15,28; dazu Poplutz 2008, 90 f.).

## Sozial- und realgeschichtlicher Kontext

Der Schlüssel zum Verständnis der Episode liegt in der Figurenzeichnung der Bittstellerin. Die Frau wird ohne Namensnennung und ohne die übliche Identifikation durch männliche Verwandte (Ehemann, Bruder, Vater) als γυνή Χαναναία (*gynē Chananaia*, 15,22), als »kanaanäische Frau« bezeichnet. Χαναναῖος (*Chananaios*) war zur Zeit des Matthäus vermutlich die Selbstbezeichnung der Phönizier, was erklären könnte, weshalb Matthäus die markinische Vorlage, die die eher »westliche« Bezeichnung »Syrophönizierin« (Συροφονικισσα *Syrophoinikissa*, Mk 7,26) wählt, durch die in seinem Raum übliche »einheimische« Bezeichnung ersetzt (Luz 2007, 432 f.). Bedeutungsvoller ist jedoch, dass im Zusammenspiel mit der Lokalisierung der Perikope in »den Gebieten von Tyrus und Sidon« negative biblische Assoziationen wachgerufen werden (s. u. Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund). Auf diese Weise betont Matthäus den Gegensatz zwischen Israel und Kanaan, dem heidnischen Land, das die Israeliten in Besitz nahmen, und von dessen Tradition sie sich stets zu distanzieren suchten (Trunk 1994, 148).

Geographisch gesehen grenzt das Gebiet der phönizischen Küstenstädte »Tyrus

und Sidon« an den Norden Galiläas. Die Bevölkerung war zum größten Teil heidnisch, es gab aber auch jüdische Siedlungen (vgl. Flav. Jos. Bell. 2,588; vit. 372; Theißen 1992b, 69-82; vgl. auch Gerber zu Mk 7,24-30 in diesem Band). Ob Jesus tatsächlich in das Gebiet hineingeht, wie der Kontext m. E. voraussetzt, ist sprachlich nicht eindeutig formuliert (Mt 15,21 f.; Belege der verschiedenen Positionen bei Konradt 2007, 64 Anm. 257).

Die kanaanäische Frau legt ein auffallend souveränes und kluges Verhalten an den Tag und ist die erste weibliche Figur, die im Matthäusevangelium in direkter Rede zu Wort kommt. Sie ergreift von sich aus die Initiative (»sie kam heraus«) und macht Jesus mit Nachdruck auf ihr Anliegen aufmerksam (»sie schrie«), das sie argumentativ (»ja, Herr, doch ...«) und mit Gesten (»sie fiel nieder vor ihm«) unterstützt. Ob und welche Rückschlüsse dieses Verhalten auf ihren sozialen Status in ihrer Heimat zulässt, kann nicht eindeutig geklärt werden. Doch die Frage, ob sich eine einfache, mediterrane Frau in der Antike einem Mann gegenüber so verhält wie die Kanaanäerin, scheint berechtigt zu sein (Lawrence 2003, 271-273; Wainwright 1998, 86). Weitergehende Rückschlüsse auf ihre familiäre oder wirtschaftliche Stellung sind jedoch Spekulation.

Bereits bei Homer (z. B. Hom. Il. 5,476) ist die griechische Bezeichnung für *Hund* (κύων *kyōn*) anzutreffen, der als Haustier bei allen antiken Kulturvölkern bekannt ist (Richter 1979, 1245). Der Hund fungiert als Wach- und Jagdhund und kann sogar in der Schlacht eingesetzt werden (Schreiber 2001, 170 f.). Diese den Menschen unterstützenden Aufgaben des Hundes werden metaphorisch mit Treue (Hom. Od. 17,291-323; Plin. nat. 8,143 f.) und Klugheit (Xen. oec. 13,8), d. h. mit durchweg positiven Konnotationen in Verbindung gebracht. Doch im Orient, in Griechenland und in Italien gab es auch massenweise streunende, verwilderte und aggressive Hunde, die sich von Straßenabfällen und Kadavern ernährten und von den Menschen gefürchtet wurden. In diesem Zusammenhang kann der Hund als Symbol für das Niedere, Gemeine und für die gierige Angriffslust dienen (vgl. Hom. Il. 13,623; 8,299; Sophoc. El. 1388). Aufgrund letztgenannter Attribuierungen wurde »Hund« beispielsweise zum Beinamen des provokativ agierenden Antisthenes und zur Bezeichnung der Philosophenschule der »Kyniker« (Schreiber 2001, 171).

Die kleine Parabel von den Hündchen, die den zentralen Dialog zwischen der Kanaanäerin und Jesus prägt, greift mit der Diminutivform (κυνάριον *kynarion*) nicht auf wilde Straßenhunde oder scharfe Wachhunde zurück, sondern auf so genannte Haushunde, die z. T. etwas kleiner gewachsen waren. Eine Aussage über ihr Alter im Sinne von »jungen Hunden« geht damit nicht einher. Die Haushunde wurden von den Speiseresten und Abfällen ernährt, die die Mitglieder des Hausstandes oder der Familie nicht mehr benötigten (vgl. Quint. inst. 8,3,22; Philostr. vit. ap. 1,19; JosAs 10,13; 13,8). Der Vergleich der kanaanäischen Frau, der bei der Verwendung des Begriffs »Hund« (κύων *kyōn*) weitaus drastischer ausfallen würde, wird durch den Begriff »Hündchen« abgemildert und der Grad der Abwertung dadurch relativiert (Schreiber 2001, 175 f.). Dies entspricht ganz der Intention des Matthäus (s. u. Deutungshorizonte).

Der eigentliche Anlass für die stellvertretende Intervention der Kanaanäerin ist die Not ihres Kindes, welches selbst nicht auftritt. Diese Not wird umschrieben als »schlimme dämonische Besessenheit« (15,23). Die einzelnen Symptome der Besessenheit der Tochter werden nicht genannt, so dass die gesamte, stark in den Hintergrund gedrängte Wunderhandlung eher den Charakter einer Heilung als eines Exorzismus ausweist (Trunk 1994,

149; vgl. Poplutz, Dämonen in diesem Band). Dies wird dadurch bestätigt, dass im Gegensatz zur markinischen Vorlage nicht von einer expliziten Ausfahrt des Dämons gesprochen wird, sondern von einer Heilung: »Und geheilt wurde ihre Tochter von jener Stunde an« (15,28).

Die Heilung selbst ist als Fernheilung zu bestimmen (vgl. auch Mk 7,24-30; Mt 8,5-13 par.; Lk 17,11-19; Joh 4,46-54; bBer 34b) und wird durch den wunderwirkenden Zuspruch Jesu »O Frau, groß ist dein Glaube! Es soll dir geschehen, wie du willst!« (15,28) bewirkt. Da die als Besessenheit deklarierte Krankheit der Tochter in sozialer Hinsicht mit Ausgrenzung und Stigmatisierung einherging, welche möglicherweise die gesamte Familie betraf, bedeutete ihre Genesung die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft (Mattila 2002, 106).

## Traditions- und religionsgeschichtlicher Hintergrund

Die Lokalisierung der Perikope in der »Gegend von Tyrus und Sidon« ist ein Biblizismus, den Matthäus durch die Ergänzung von »Sidon« über die markinische Vorlage Mk 7,24 hinaus gezielt evoziert. Der Ausdruck ruft zwiespältige Assoziationen wach (Jackson 2002, 35-41): Positiv gesehen gelten die Einwohner von Tyrus und Sidon als geschickte Handwerker und gute Kaufleute, die es zu Wohlstand gebracht haben und den Königen Israels oftmals hilfreich zur Seite standen (2Sam 5,11 f.; 1Chr 14,1 f.; 22,4; 2Chr 2; Jos 11,8; 1Kön 17; Ri 18,7; auch 2Sam 24). Doch die negativen Assoziationen, die im Wesentlichen damit zusammenhängen, dass die Bewohner von Tyrus und Sidon fremden Göttern anhängen, überwiegen: Sie gelten als Feinde Israels (Jes 23; Jer 25,22; 27,3; Ez 26-28; Joel 4,4; Sach 9,2-4; Jdt 2,28; 1Makk 5,15). Diese negative Linie setzt Matthäus gezielt fort, was ein weiterer synoptischer Vergleich sichtbar macht (vgl. auch Mt 11,20-22, wo Tyrus und Sidon in einem Atemzug mit den sündigen Städten Chorazin und Betsaida genannt werden): Während Mk 3,7 f. davon spricht, dass Jesus große Volksmengen aus Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa und von »jenseits des Jordans aus der Gegend von Tyrus und Sidon« nachfolgten, lässt Matthäus Tyrus und Sidon (ebenso wie Idumäa) bewusst aus und fügt dafür die Dekapolis hinzu: »Und es folgten ihm große Volksmengen nach von Galiläa und der Dekapolis und Jerusalem und Judäa und von jenseits des Jordan« (Mt 4,25). Da auch in der Gegend von Tyrus und Sidon Jüdinnen und Juden siedelten, macht dies nur Sinn, wenn man annimmt, dass »Matthäus in biblischer Perspektive einen Umriss des Siedlungsgebiets der zwölf Stämme, des biblischen  $\gamma\eta$  Ἰσραήλ (vgl. 2,20 f.), zeichnet [...], womit Matthäus zugleich auf das Motiv der Restitution Israels anspielen dürfte« (Konradt 2007, 54). Anders ausgedrückt: Matthäus streicht hier die in biblischer – nicht in zeitgeschichtlicher Perspektive! – »heidnischen Gebiete« und unterstreicht damit die primäre Sendung Jesu zu seinem eigenen Volk: Der Anspruch der Wiederherstellung der zwölf Stämme Israel ist dem eingepreßt.

In derselben Fluchtlinie liegt die »Umbenennung« der Syrophönizierin (Mk 7,26) in eine *Kanaanäerin* (Mt 15,22), denn auch Kanaan und die Kanaanäer wecken aufgrund der biblischen Tradition stereotype negative Assoziationen (Gen 24,3; Ex 23,23 f.; 33,2; Dtn 20,17 f.; Ri 1,1-10; dazu Jackson 2002, 70-82). Jeder Nicht-Jude konnte dementsprechend abfällig als »Kanaanäer« bezeichnet werden: »Canaanite: is instead an all-encompassing designation or metaphor for any foreigner to Judaism, whether by race, religion

or trade. For that matter, anything historically reminiscent as contemptible to the Jews could be called ›Canaanites‹ (Jackson 2002, 83 f.).

Die Kanaanäerin ruft Jesus mit der Vertrauensäußerung »Herr« und »Sohn Davids« an. »Herr« (κύριε *kyrie*) ist die Anrede Jesu, die von Jüngern und Hilfesuchenden, aber auch von Außenstehenden verwendet werden kann (Mt 8,6.8). Zugleich klingt die Sprache der Psalmen an: Die Wendung »Erbarme dich meiner, Herr!« (Mt 15,22) erinnert beispielsweise an Ps 6,3<sup>LXX</sup>, während der Hilferuf Mt 15,25 ein Nachhall von Ps 108,26<sup>LXX</sup> (109,26 MT) ist: »Hilf mir, Herr, mein Gott!« Möglicherweise sind die Klagepsalmen sogar formgebend für den gesamten Redeakt der Kanaanäerin (so O'Day 2004, 118-125): Sie formuliert ihre *Bitte* (»Erbarme dich meiner!«) an die *Adresse* Jesu (»Herr! Sohn Davids«) und spricht ihre *Klage aus* (»Meine Tochter ist schlimm von einem Dämon besessen!«). Im zweiten Angang beginnt sie mit der *Anrede* (»Herr!«), worauf die *Bitte* folgt (»Hilf mir!«) und sich eine *Begründung* anschließt (»Doch auch die Hündchen essen ...«).

Mit der zweiten Anrede »Sohn Davids« akzeptiert die kanaaniische Frau, dass Jesus eigentlich nicht für sie zuständig ist. Denn als »Sohn Davids«, der in der Davidsstadt Betlehem geboren wurde (Mt 2,6, vgl. 1Sam 17,12.58; 20,6), ist er der rechtmäßige und erwartete königliche Messias für Israel (Mt 1,1; 2,1-12) und wird folgerichtig zunächst sein eigenes Volk aufrichten (Mt 4,23; 10,6). Im Matthäusevangelium bezieht sich die heilende Tätigkeit des Davidsohns v. a. auf Blinde (9,27-31; 12,22-30; 20,29-34), was durchaus metaphorisch verstanden werden kann: »Der Messias Israels hilft Israels Blindheit auf« (Luz 2007, 60). Auch wenn der Titel vorchristlich belegt ist (PsSal 17,21), waren es v. a. jüdische Christusgläubige, die mit dem Bekenntnis »Sohn Davids« (Röm 1,3) ausdrückten, dass sie die Erwartungen ihres Volkes, die sich auf den endzeitlichen David-Nachkommen richteten, mit Jesus von Nazaret verknüpften.

Die *Schaf-* bzw. *Herdenmetapher* zur Bezeichnung des Gottesvolkes Israel ist im Alten Testament und in der frühjüdischen Literatur breit belegt (Num 27,17; 2Sam 24,17; Jes 40,11; 63,11; Jer 23,1-4; Mi 7,14; Sach 9,16; 10,2 f.; Ps 78,52; ApkEl 42,8: »Er wird richten die Hirten des Volkes. Er wird sie fragen nach der Herde der Schafe«; LAB 28,5: »Wird etwa der Hirte seine Herde für nichts verderben ...?« u. ö.; dazu Hunziker-Rodewald 2001).

Im Matthäusevangelium korrespondiert die Rede von den »verlorenen Schafen des Hauses Israel« (15,24) mit der Darstellung Jesu als davidisch-messianischer Hirte, der sein Volk »weiden« wird (2,6: Zitat aus Mi 5,1; 2Sam 5,2; vgl. auch Mt 9,36; 26,31). Traditionsgeschichtlich ist die Hirtenfunktion des davidischen Messias ein geläufiges Bild (Mi 5,2; Ez 34,23). In PsSal 17,40 heißt es beispielsweise: »Gewaltig in seinen Werken und mächtig durch Gottesfurcht, indem er die Herde des Herrn weidet in Treue und Gerechtigkeit, und er wird nicht zulassen, dass (einer) unter ihnen ermüde auf ihrer Weide«.

Im Alten Testament und im Frühjudentum kann »Hund« (κύων *kyōn*; hebr. כלב *keleb*) wertneutral oder sogar positiv zur Bezeichnung von Haus-, Wach- und Jagdhunden verwendet werden (Ri 7,5; Tob 5,17; 11,4; TestJob 9,3; TestJud 2,6; dazu Schreiber 2001, 171; Michel 1938, 1100-1104) oder auch einfach einen Straßenhund bezeichnen (Spr 26,17). In den meisten Fällen trägt »Hund« jedoch pejorativen (abwertenden) Charakter, was damit zu tun haben mag, dass sich Wildhunde an Kadavern zuschaffen machten und man die Leichen von Verrätern oder Verbrechern den Hunden zum Fraß vorwarf

(Flav. Jos. Ant. 15,289). Hunde galten somit als schändliche und unreine Tiere (Hor. ep. 1,2,23-26):

Die Hunde sollen jemanden fressen (1Kön 14,11; 16,4; 21,23 f.; 2Kön 9,10), Hunde ›sol-  
len dein Blut lecken‹ – so Elija zu Ahab, dem König von Israel –; Hunde, die fortschlep-  
pen, erfüllen nach Jer 15,3 das Gericht am Volk. Ijob 30,1 beschreibt die Gesellschaft von  
Hirtenhunden als für den Menschen abwertend. Koh 9,4 bedient sich einer deutlichen  
Reihenfolge von Löwe und Hund. Spr 26,11 verwendet das Sprichwort ›Der Hund kehrt  
zu seinem Auswurf zurück‹ als Bild für den Toren, der seine Torheit wiederholt, und  
qualifiziert damit dessen Verhalten negativ (Schreiber 2001, 171 f.).

Die negativen Konnotationen des Begriffs »Hund« wurden somit auf Personen oder Per-  
sonengruppen übertragen. Während im Alten Testament »Hund« die Geringschätzung  
eines anderen Menschen (2Kön 8,13; 1Sam 24,15) oder die Selbsterniedrigung der eigen-  
en Person meinen kann (1Sam 17,43; 2Sam 9,8) und im äthiopischen Henochbuch  
»Hunde« als Deckname für die Feinde Israels fungiert (1Hen 90,4), wird der Begriff im  
Neuen Testament eher im Kontext der Ketzerpolemik (Phil 3,2; Offb 22,15; vgl. Did 9,5)  
verwendet (Klauck 1978, 275 f.).

Dieser breite Befund macht deutlich, dass »Hunde« nicht einfach eine pauschale  
Metapher für die »Heiden« ist, sondern in erster Linie eine Abgrenzung und Abwertung  
thematisiert: Dass dies, wie in Mt 15,26 f., tatsächlich die Heiden meinen kann, ist davon  
nicht berührt.

## Verstehensangebote und Deutungshorizonte

Der Dialog der Kanaanäerin mit Jesus, der den Exorzismus in den Hintergrund treten  
lässt, setzt verschiedene Deutungshorizonte frei, von denen exemplarisch zwei skizziert  
werden sollen (zur historisch-heilsgeschichtlichen, befreiungstheologischen und sym-  
bolisch-paradigmatischen Deutung vgl. Gerber zu Mk 7,24-30 in diesem Band).

Zunächst zur *heilsuniversalistischen Deutung*. Liest man das Matthäusevangelium  
als »universale Jesusgeschichte« (Poplutz 2011), fügt sich dem Mt 15,21-28 als eine  
Schlüsselstelle ein. Denn in Mt 15,24 wird die Exklusivität der Sendung Jesu zu Israel,  
die auch für die Jünger Geltung hat (10,5 f.), geradezu programmatisch formuliert: Jesus  
ist »nur zu den Schafen des Hauses Israel gesandt« (15,24). Zugleich wird diese Exklusiv-  
tät durch die Argumentation der kanaanäischen Frau aufgebrochen, welche signifikant  
auf das vorausweist, was Jesus als Auferstandener kundtun wird: die Öffnung des Heils  
auch für die Völker (28,19 f.). Entscheidend ist, dass die Kanaanäerin Jesus zwar als den  
Messias Israels erkennt (»Sohn Davids«, 15,22) und die heilsgeschichtliche Vorrangstel-  
lung Israels anerkennt, aber zugleich argumentiert, dass dieses Heil auch auf die Heiden  
ausstrahlt (Konradt 2007, 68 f.). Damit akzeptiert sie, dass der Messias Israels auch den  
Heiden Heil bringt: Bei der Tischgemeinschaft Jesu mit den »Kindern Israels« fallen Bro-  
cken für die »Heiden« ab, was die »Sättigung« der Kinder in keiner Weise mindert. Dabei  
liegt in der matthäischen Version der Erzählung der Akzent auf dem Herrn (κύριος *ky-  
rios*), der dem Mahl vorsteht und das Brot austeilte, und nicht so sehr auf dem Brot als  
einem »Besitz« der Kinder (so aber Mk 7,27). Diese Akzentverlagerung in Mt 15,27 be-  
wirkt, »dass das Heil nicht ›statisch‹ – eben als Besitz –, sondern ›relational‹ als ›den ver-

lorenen Schafen« *gewährte* Gabe in den Blick kommt und damit zugleich die ›Heiden« nicht Anteil an etwas erhalten, was Israel ›gehört« (die Brocken *der Kinder*), sondern Jesus gibt« (Konradt 2007, 69 f.). Gerade weil die Frau das letztlich universale Ziel der Sendung Jesu erkennt, nennt er ihren Glauben »groß« (15,28) – auch wenn die Heilung an Heiden im matthäischen Erzählablauf zunächst Episode bleibt. Man kann aber festhalten, dass die Heilungserzählung symbolisch auf den Gang der Heilsgeschichte verweist (Luz 1993, 86).

Dabei steht die kanaanäische Frau nicht als einzige Figur im matthäischen Plot für den anvisierten Heilsuniversalismus, sondern ist im Kontext anderer Heid(inn)en zu betrachten, die aus der großen Masse der galiläischen und jüdischen Jüdinnen und Juden, mit denen Jesus in Kontakt tritt, hervorstechen (Saldarini 1994, 68-75). Zu nennen sind die vier alttestamentlichen Frauen im Stammbaum Jesu – Tamar (Mt 1,3, vgl. Gen 38), Rahab (Mt 1,5, vgl. Jos 2), Rut (Mt 1,5, vgl. Buch Rut) und Batseba (Mt 1,6, vgl. 2Sam 11) –, zu nennen sind aber auch die Magier aus dem Osten (Mt 2,1-12), der römische Zenturio von Kafarnaum (8,5-13) oder der Hauptmann und seine Kohorte in Jerusalem unter dem Kreuz (27,54). Sie alle sind zwar Randfiguren, die nur episodisch auftreten, aber sie beleuchten wie Spotlights die gesamte Konzeption des Matthäusevangeliums (Poplutz 2008, 80-100). Als Figuren durchbrechen sie die eng gezogenen Grenzen religiöser oder ethnischer Zugehörigkeit, indem sie als Außenstehende erkennen und anerkennen, dass Jesus der davidische Messias ist. Zwar impliziert diese Erkenntnis noch keine Nachfolge, aber sie weist voraus auf den offenen Schluss des Evangeliums, nämlich die eschatologische Vollendung und die universale Mission (28,19 f.).

Die *feministische und postkoloniale Deutungslinie* macht den in den Hintergrund verbannten und oftmals vollständig verdrängten Blick auf die kanaanäische Frau und ihre Tochter stark (z. B. Wainwright 1998, 84-92; dies. 2004, 126-137; Mattila 2002, 104-117). Durch die Kombination verschiedener narrativer Elemente wird die ganze Episode in jeder Hinsicht zu einer »Grenzgänger-Erzählung«: Nicht nur begegnen sich die Frau und Jesus geographisch gesehen außerhalb ihrer jeweiligen Heimat (»Jesus kam von dort heraus ...«, 15,21; »sie kam heraus ...«, 15,22), die Jesus jedoch massiv als das Kernland seiner Sendung abzugrenzen versucht (15,24), sondern die Heilung geschieht auch als Fernheilung. Da dämonische Besessenheit mit Unreinheit, Ausgrenzung und Stigmatisierung konnotiert ist, werden durch diese Konstruktion die Fremdheit und der Abstand zwischen Jesus und der Frau deutlich akzentuiert: Die Bittstellerin ist in religiöser, ethnischer und kultureller Hinsicht eine Außenstehende (Wainwright 2006, 153). Dass sie darüber hinaus ohne die Erwähnung männlicher Verwandter eingeführt wird und somit außerhalb der üblichen patriarchalen Familienstrukturen steht, kommt erschwerend hinzu. Deutet man dann noch die Bezeichnung der Frau als »Kanaanäerin« aufgrund der biblischen Tradition negativ, erscheint sie in keiner Hinsicht als eine angemessene Gesprächspartnerin Jesu: »Moreover, given Israel's struggle with temple prostitution assimilated from Canaanite religious ritual, Canaanite women have a strong connection with prostitution and sexual sin in Jewish biblical tradition« (Corley 1993, 166). Auf diesem Hintergrund erscheint der Dialog zwischen den beiden Hauptfiguren als subversiv, denn Jesus verlangt keine religiöse Konversion der Frau und thematisiert keine genderspezifische Hierarchie zwischen ihnen: »rather a dialogue exists between equals in relational power« (Mattila 2002, 112). Dies wurde besonders in der feministisch-postkolonialen Exegese hervorgehoben und fruchtbar gemacht (z. B. Kwok 1995, 71-83).

Eine andere feministische Lesart deutet die Verwendung liturgischer Sprache

durch die Kanaanäerin (»Erbarme dich meiner, Herr!«, 15,22) auf die Partizipation der Frauen im liturgischen und theologischen Leben der matthäischen Gemeinde. Die sich dagegen formierende Opposition schimmere im negativen Vergleich mit den Hündchen durch, wohingegen Jesus selbst durch die Gewährung der Heilung diese legitimiere (Wainwright 1991, 226-228). Der besonders »große Glaube«, den Jesus der Frau attestiert und der der eigentliche Grund für die Heilung der Tochter ist, bekommt dabei eine besondere Bedeutung – und zwar umso expliziter, wenn man diesen mit dem »Kleinglauben« der Jünger kontrastiert (Mt 8,26; 14,31). Für die vorliegende Perikope heißt das: »Faith which transcends cultural and religious boundaries does not necessarily break them, but as here, opens up a new inclusive reality« (Mattila 2002, 115).

## Aspekte der Parallelüberlieferung und Wirkungsgeschichte

In den Pseudo-Klementinen wird die namenlose kanaanäische Frau »Justa« genannt, was dem Bedürfnis Rechnung trug, die Erzählungen über Jesus glaubwürdiger erscheinen zu lassen (Ps.-Clem. Hom. 2,19; vgl. 3,73; 4,1; 13,7; Ps.-Clem. Hom. 2,20 f.). In allegorischer Weise deutete Hilarius die Kanaanäerin als Proselytin, die stellvertretend für ihr Kind, d. h. für die Heiden, bittet (Hilar. 15,3; Luz 2007, 431, dort weitere Auslegungen; vgl. zu weiteren Aspekten Gerber zu Mk 7,24-30 in diesem Band).

UTA POPLUTZ

## Literatur zum Weiterlesen

- G. S. Jackson, *Have Mercy on Me. The Story of the Canaanite Woman in Matthew 15.21-28*, London/New York 2002.
- M. Konradt, *Die Sendung zu Israel und zu den Völkern im Matthäusevangelium im Lichte seiner narrativen Christologie*, ZThK 101 (2004), 397-425.
- G. O'Day, *Surprised by Faith. Jesus and the Canaanite Woman*, in: A.-J. Levine/M. Blickenstaff (Hg.), *A Feminist Companion to Matthew*, Cleveland 2004, 114-125.
- S. Schreiber, *Cavete Canes! Zur wachsenden Ausgrenzungsrelevanz einer neutestamentlichen Metapher*, BZ.NF 45 (2001), 170-192.
- D. Trunk, *Der messianische Heiler. Eine redaktions- und religionswissenschaftliche Studie zu den Exorzismen im Matthäusevangelium*, HBS 3, Freiburg i. Br./Wien 1994, 140-155.
- C. Usarski, *Jesus und die Kanaanäerin (Matthäus 15,21-28). Eine predigtgeschichtliche Recherche*, PThe 69, Stuttgart 2005.
- E. M. Wainwright, *Not without my Daughter. Gender and Demon Possession in Matthew 15.21-28*, in: A.-J. Levine/M. Blickenstaff (Hg.), *A Feminist Companion to Matthew*, Cleveland 2004, 126-137.