

Cavete Canes!

Zur wachsenden Ausgrenzungswalenz einer
neutestamentlichen Metapher*

Von *Stefan Schreiber*, Augsburg

„Der Köter frißt die eigene Kotze“. Dieser überspitzt vulgäre Übersetzungsversuch von 2 Petr 2,22, den Klaus Berger und Christiane Nord vorlegen¹, demonstriert auf seine Weise die Fremdheit einer Vorstellung, die nicht in unser heutiges, freundliches Bild des Hundes als Hausgenosse des Menschen und Spielkamerad der Kinder passen will. Ein methodisch anschlussfähiger Zugang zu solchen Texten aus einer „anderen Welt“ wird daher sowohl die kommunikationsauslösende und -bedingende Situation (textpragmatischer Ansatz) als auch das geistig-kulturelle Umfeld (religionsgeschichtliche Frage) eines Textes beachten, um über die Einsicht in das zugrundeliegende Kommunikationsgeschehen und die semantische Textstruktur das Verstehen möglichst textplausibel zu entwickeln. Auf diesem methodischen Hintergrund kann – konkret – die im Neuen Testament verschiedentlich verwendete Metapher des „Hundes“ für andere, nicht zur eigenen Gruppe Gehörige Konturen gewinnen. Dazu muß zuerst ein möglicher metaphorischer Gehalt der Rede vom „Hund“ in der Umwelt als Verstehensvoraussetzung abgeklärt werden, bevor einzelne urchristliche Texte auf ihre Applikation des Bildes befragt werden können.

1. Der Hund als kulturgeschichtliche Metapher

Der griechische Begriff *κύων* ist in eigentlicher und übertragener Bedeutung seit Homer belegt². Kulturgeschichtlich ist der Hund zu dieser Zeit

* Erweiterte Fassung eines Vortrages am 21. Juli 2000 vor der Fakultät Katholische Theologie der Universität Bamberg.

¹ Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, übers. und kommentiert von *K. Berger* und *C. Nord*, Frankfurt a.M./Leipzig 1999, 741.

² Z. B. Ilias 14,61–69. Zum Folgenden vgl. *W. Richter*, Art. Hund, in: KP II, 1245–1249; *W. Bauer/K. und B. Aland*, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York ⁶1988, 936.

längst als Haustier mit verschiedenen Funktionen und als Gefährte des Menschen bekannt, wobei er ambivalente Bewertung erfährt. Er fungiert in der griechisch-römischen Antike als Wachhund – geläufig sind der Kerberos im Hades und das Mosaik des Wachhundes aus Pompeji mit dem Schriftzug *cave canem* – und begleitet den Menschen auf der Jagd, wie zahlreiche Abbildungen festhalten. Hirtenhunde übernehmen Wach- und Schutzfunktionen. Bei den Griechen sind bisweilen selbst Kampfhunde zum Einsatz in der Schlacht bezeugt. Metaphorisch kann der Charakter des Hundes als Inbild von Treue und Klugheit stehen. Im alten Orient wie in Griechenland und Italien prägt andererseits der verwilderte, herrenlose Straßenhund das Bild des Tieres, ohne daß die positiven Funktionselemente gänzlich verloren wären. Dieser ernährt sich von Abfällen und Kadavern aller Art, was ihm Geringschätzung und Verachtung einträgt; der Hund kann als Symbol des Niederen, Gemeinen und der gierigen Angriffslust dienen. Eine übertragene Bedeutung floß in die Bezeichnung der Philosophenschule der Kyniker ein und benannte die Lebensweise extremer, provozierender Bedürfnislosigkeit.

Der bis heute rezipierte und einflußreiche Artikel „Hund“ von Otto Michel im ThWNT von 1938 basiert auf alttestamentlichem und rabbinischem Material³. Den rabbinischen Texten gegenüber gilt jedoch wegen ihrer deutlich späteren Kodifizierung Vorsicht hinsichtlich der Auswertbarkeit für Vorstellungen des 1. Jahrhunderts; statt dessen bedarf das frühjüdische Schrifttum der Berücksichtigung. Eine Erweiterung der Materialbasis und eine neue Strukturierung und Bewertung des Materials erscheint für einen semantischen Überblick notwendig.

Das jeweilige semantische Äquivalent – hebräisch כָּלֵב, aramäisch כַּלְבָּי, griechisch κύων – kann sowohl im AT als auch frühjüdisch ganz neutral bis positiv in eigentlicher Funktion für Haushunde, für Hirten- und Wachhunde verwendet werden (vgl. Ri 7,5; Tob 5,17; 11,4; TestJob 9,3; TestJud 2,6)⁴. Eine Reminiszenz an herrenlose Straßenhunde findet sich in Spr 26,17. An der überwiegenden Zahl der Stellen trägt die Rede vom „Hund“ jedoch pejorative Konnotation⁵. Prophetische Gerichtsworte in den Königsbüchern und bei Jeremia benutzen die Beteiligung des Hundes zum Ausdruck eines entehrenden und schmachvollen Todes: Die Hunde sollen jemanden fressen (1 Kön 14,11; 16,4; 21,23f; 2 Kön 9,10), die Hunde „sollen dein Blut lecken“ – so Elia zu Ahab, dem König von Israel⁶ –; Hunde, die fortschleppen, erfüllen nach Jer 15,3 das Gericht am Volk. Ijob 30,1 beschreibt die Gesell-

³ O. Michel, Art. κύων, κυνάριον, in: ThWNT III, 1100–1104, hier 1100f. Rabbinische Aussagen auch bei Bill. I, 722–726; III, 621 f.

⁴ Eine enge Bindung des Menschen an sein „Hündchen“ und damit eine positive Bewertung des Tieres spiegelt z. B. auch Epiktet, Diss IV 1,111.

⁵ Vgl. die Einschätzung bei S. Pedersen, Art. κύων, in: EWNT II, 821–823, hier 822.

⁶ 1 Kön 21,19 (Ansage); 22,38 (Erfüllung). Vgl. Ps 68,24: Die Hunde erhalten Anteil an den (toten) Körpern der Feinde.

schaft von Hirtenhunden als für den Menschen abwertend. Koh 9,4 bedient sich einer deutlichen Rangfolge von Löwe und Hund⁷. 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.

Im 1. Jh. n. Chr. spricht Josephus Flavius von Toten, die den Hunden zum Fraß vorgeworfen werden, und steigert so die negative semantische Valenz des gewaltsamen Todes: Einem Verräter geschieht dies zu Recht (Ant 15,289), einem Tugendsamen bzw. den eigenen Volksgenossen gegenüber erhöht es die Ungerechtigkeit der Tat (Bell 4,324; 6,367); erhält der Tod gerade auf diese Weise die Konnotation der Schändlichkeit, gilt der Hund als verachtetes, schändliches, unreines Tier. Im frühjüdischen Roman Josef und Asenet wirft die Protagonistin Asenet als Zeichen der Reue das für sie bereitete königliche Mahl und die heidnischen Opfergaben den Hunden zum Fraß vor (JosAs 10,13; 13,8) – diese demonstrative Geringschätzung setzt die Bewertung des Hundes als verachtetes Tier voraus⁸. Einen neutestamentlichen Beleg⁹ für diese pejorative semantische Valenz bietet die lukianische Erzählung vom reichen Mann und dem armen Lazarus, die den Gegensatz zum Reichen darin auf die Spitze treibt, daß Hunde die Geschwüre des Armen lecken (Lk 16,21) – die Berührung mit dem Hund konnotiert tiefste Erniedrigung.

Im Zusammenhang mit solcher Einschätzung des Hundes steht die Bewertung als unreines Tier, die gelegentlich zu Tage tritt. Schon Aristoteles (Mirabilia 116) nennt Hunde und Schweine unreine Tiere, die Menschenkot fressen. Der römische Dichter Horaz (Ep I 2,23–26) spricht vom *canis immundus* – der Hund dient als Symbol der Unreinheit. Alttestamentlich ist diese Vorstellung selten: Nach Ex 22,30 widerspricht es der Heiligkeit Israels, wild gerissene Tiere zu essen; man soll sie den Hunden vorwerfen, die also an Israels Heiligkeit nicht partizipieren und damit

⁷ In Ex 11,7 und Jdt 11,19 fungiert der Hund als Beispiel einer nur geringen Gefahr und erscheint nahezu bedeutungslos. Sir 13,18 demonstriert mittels des Gegensatzpaares Hyäne – Hund die Disparatheit von Reichem und Armen. Wenn in Dtn 23,19 „Hundegeld“ als Begriff für die Bezahlung bei männlicher Prostitution (parallel zu Dirnenlohn) dient, tritt ebenfalls eine abschätzige Bedeutungsnuance hervor.

⁸ Daher verbietet auch 4QMMTB 58–62 (nach der Rekonstruktion von E. Qimron in DJD X, 1994, 44–63, auf der Basis von drei Fragmenten: 4Q394 Fr. 8, IV 8b–12a; 4Q396 Fr. 1, II 9b – Fr. 2, I 2a; 4Q397 Fr. 6–13, 2–4a) die Anwesenheit von Hunden im Heiligum, da diese von Fleisch und Knochen des Opfers fressen könnten; über Verachtung hinaus scheint die Unreinheit des Hundes impliziert. – Vgl. zur minderen Bedeutung des Hundes auch Handschrift β von TestJud 2,4 („ein wildes Tier zerriß ich wie einen Hund“); einige Handschriften in TestJud 23,3 (tötende Hunde als Werkzeug der Feinde).

⁹ T. Onuki, Tollwut in Q? Ein Versuch über Mt 12,43–45/Lk 11,24–26, in: NTS 46 (2000) 358–374, deutet den an „wasserlosen Orten“ streifenden Dämon vom Bild eines tollwütigen (d. h. an Hydrophobie erkrankten) Hundes her. Sollte diese Assoziation für die Hörer naheliegend sein (freilich ist der Dämon „frei“, d. h. in keinem Opfer, also auch keinem Hund befindlich; die „wasserlosen Orte“ fungieren als narrativer Kontrast zum „geputzten und geschmückten Haus“), enthält sie furchterregende und abstoßende Elemente.

indirekt als unrein klassifiziert sind. Jes 66,3 warnt vor Verunreinigung des legitimen Opfers für Jahwe durch Hundeopfer, die wohl für fremde Götter dargebracht werden. Bereits im christlichen Kontext artikuliert das Evangelienfragment Papyrus Oxyrhynchos 840 Hunde und Schweine als unreine Tiere, die die Reinheit fließenden Wassers zur Wäsche beeinträchtigen.

Die kulturgeschichtlich vorgegebene Abwertung des Hundes kann in metaphorischem Gebrauch auch auf Menschen Anwendung finden. Sie wird in den Samuelbüchern und in 2 Kön auf die Stellung eines Menschen gegenüber einem anderen appliziert: Wer sich selbst oder einen anderen mit einem „Hund“ (1 Sam 17,43; 2 Kön 8,13) oder noch gesteigert mit einem „toten Hund“ (1 Sam 24,15; 2 Sam 9,8; 16,9; 4 Kön 8,13 LXX) vergleicht, bringt damit äußerste Geringschätzung, Niedrigkeit und Wertlosigkeit zum Ausdruck; die Selbstbezeichnung „toter Hund“ fungiert als Formel der Selbsterniedrigung und Demut gegenüber einem Höhergestellten¹⁰.

Auf dem bisher gezeichneten Hintergrund verwundert es nicht, daß die Abqualifizierung als „Hund“ ihren Ort auch in der Polemik gegen Gegner oder Feinde gefunden hat. Als Schimpfwort dient „Hund“ schon bei Homer¹¹. 2 Sam 3,8 kennt das Syntagma כּוֹפֵּץ / „Hundskopf“ als Schimpfwort. In Ps 22,17.21 vergleicht der Beter seine Gegner – formal über den Parallelismus membrorum: Hunde/Übeltäter; Schwert/Hunde – mit wilden, gefährlichen Hunden und bewertet sie so zugleich negativ. Ps 59,7.15 spricht von den Feinden als kläffenden Hunden, die die Stadt durchstreifen; der Kontext identifiziert die Feinde als Heidenvölker (VV. 6.9) und betont die von ihren Lästerungen und ihrer Gier ausgehende Gefahr (VV. 8.16). Tritoesaja (Jes 56,10f) greift die Führer des Volkes an als „stumme Hunde“, die nicht bellen können, d. h. ihre Schutzfunktion vernachlässigen, und als „gierige Hunde“, deren Unersättlichkeit ausschließlich am eigenen Vorteil orientiert ist. – Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert benutzt das in das äthiopische Henochbuch eingegangene Buch der Traumvisionen die Symbolik von Hunden, Füchsen und Wildschweinen für feindliche Völker zur Zeit der Könige Saul und David (äthHen 89,42f.46f.49), wobei im Hintergrund der Gedanke der Unreinheit der Heidenvölker anklingen mag¹². Und Philo von Alexandrien schließlich (Omn Prob Lib 90) gebraucht die Vorstellung

¹⁰ Die Nominalform כלבך in 2 Sam 7,21 par 1 Chr 17,19 ist vokalisierbar als „dein Hund“ im Sinne des untergebenen, demütigen, treuen Dieners. Die heidnische Religionszugehörigkeit derer, die sich in 1 Sam 17,43 und 2 Kön 8,13 (Philister; Syrer) als „Hund“ bezeichnen, ist semantisch bestenfalls sekundär.

¹¹ Vgl. später Dion Chrysostomos 9,3; Justin, Dial 104,1.

¹² Vgl. auch äthHen 90,4 (Bezugnahme auf die Seleukidenherrschaft). Einige Handschriften von TestJud 23,3 nennen gefährliche Hunde als Werkzeug der Feinde. Josephus, Bell 6,196, vergleicht Menschen, die sich vor Hunger wie Wahnsinnige gebärden, mit tollwütigen Hunden, was auf die von ihnen ausgehende Gefahr weist.

schwanzwedelnd-zutraulicher, in Wirklichkeit aber scharfer Hunde als Bild für heuchlerische Gewalttäter.

Zusammenfassend eröffnet der zeitgeschichtliche Hintergrund einen weiten Bedeutungshorizont, in dem die negative Bewertung des Hundes bis hin zum polemisch-abwertenden Gebrauch für Widersacher dominiert. Die semantische Neubewertung des Materials zeigt: „Hunde“ meint nicht selbstverständlich – wie in der Forschung oft behauptet – „Heiden“. Als Bild der Abgrenzung kann der „Hund“ in der urchristlichen Sprache verständlich verwendet werden, wobei der Kontext Auskunft über die Identität der Bezeichneten, die Qualität der Abgrenzung und den Grad der Abwertung gibt.

2. Kinder und kleine Hunde (Mk 7,27f par Mt 15,26f)

Einen traditionsgeschichtlich frühen Gebrauch der Hund-Metaphorik im Urchristentum, der sich möglicherweise sogar auf Jesus selbst zurückführen läßt, spiegelt die Erzählung von der Begegnung Jesu mit der heidnischen Frau im Gebiet von Tyros in Mk 7,24–30 und der Bearbeitung in Mt 15,21–28. Die Erzählung kombiniert den Rahmen einer Fernheilung mit einem thematisch brisanten Dialog zwischen Jesus und der Frau¹³.

Die ältere Mk-Version charakterisiert die Frau durch die doppelte Bestimmung als „Griechin“ (Ἑλληνίς) und „Syrophönizierin“ (Συροφονικισσα)¹⁴ in ethnischer und lokaler Herkunft und erweist sie damit gegenüber dem jüdischen Volk als Heidin (Mk 7,26). Die narrative Situierung des Gesprächs im Gebiet um die heidnische Stadt Tyros bereitet diese Identifizierung geographisch vor (7,24). Den Ausgang des Dialogs bildet die Bitte der Frau an Jesus um einen Exorzismus an ihrer Tochter (7,26), die Jesus mittels eines Bildwortes ablehnend bescheidet: „Laß zuerst (πρῶτον) die Kinder satt werden; denn es ist nicht recht, das Brot der Kinder zu nehmen und den kleinen Hunden (τοῖς κυνάρσις) hinzuwerfen“ (7,27). Die Aussage wird semantisch von der zwei unterschiedene Gruppen bezeichnenden kontradiktorischen Opposition τέκνα – κυνάρια geprägt, die von dem syntaktisch korrelierten Wortspiel λαβεῖν – βαλεῖν unterstützt wird. Eine exklusive Alternative tritt hervor, die die *Anwendung* des Bildbereichs angesichts der erzählten Ausgangssituation kanalisiert: Die Kinder weisen vom Standort Jesu aus auf die Töchter und Söhne Israels, die kleinen Hunde im Kontrast auf die daran gemessen Außen-

¹³ Zur Gattungsfrage H.-J. Klauck, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten (NTA NF 13), Münster ²1986, 274f. E.K. Broadhead, Teaching with Authority. Miracles and Christology in the Gospel of Mark (JSNT.S 74), Sheffield 1992, 131, bestimmt die Szene als „apophthegmatic exorcism“.

¹⁴ Zum zeitgeschichtlichen Gehalt der Begriffe vgl. G. Theissen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte (NTOA 8), Freiburg (Schweiz)/Göttingen ²1992, 71–73.

stehenden, also die Heiden¹⁵. Israel gehört Gottes Erwählung und Zusage im Sinai-Bund; in der Orientierung an den durch Mose vermittelten Satzungen Gottes erfüllt Israel Gottes Willen und gewinnt daraus seine spezifische Identität in der besonderen Gottesbeziehung.

Die Vorstellung vom „Brot“ dient auf der Basis der semantischen Valenz im Sinne von „Nahrung“ ganz allgemein als Symbol für den Heilsanteil, den Jesu Wirken gewährt, wofür der im Kontext erwähnte Exorzismus exemplarisch steht¹⁶. Damit trägt die höchst absichtsvoll aus dem möglichen Repertoire gewählte Bildwelt allegorische Züge. Die Differenzierung der beiden Gruppen beinhaltet eine Vorordnung der „Kinder“, wobei mit dem *πρώτον* ein zeitlich befristeter Vorrang angedeutet ist. Es handelt sich um die heilsgeschichtliche Differenzierung von Juden und Heiden mit der Priorität der Juden, die zeitgeschichtlich auch gar nicht umstritten war – der mk Jesus steht mit dieser Aussage ganz im Judentum seiner Zeit¹⁷.

Das Bild des Hundes kommuniziert auf dem motivgeschichtlichen Hintergrund in der Anwendung auf Andere, Außenstehende eine deutliche Abwertung. Bedeutungstragend ist dabei freilich das Diminutiv *κυνάριον*, das das Bild des Hundes evoziert, die Abwertung aber signifikant abmildert, indem es kleinere Haushunde anspricht, die nicht als fremd und feindselig, sondern als Hausgenossen wahrgenommen werden¹⁸. Das Moment der Gefährlichkeit entfällt zugunsten von Zugehörigkeit und Vertrautheit. Der *Grad der Abwertung* erscheint relativiert. Diese Bewertung gewinnt Konturen angesichts einer weiteren semantischen Konnotation: Gemeinsam enthält die Bildwelt von

¹⁵ Zur Metapher der Sohn-/Kindschaft Israels vgl. nur Ex 4,22; Dtn 14,1; Hos 11,1; Jes 1,2; Jub 1,24; Röm 9,4. Der mk Kontext spricht ebenfalls für die gegebene Identifizierung der metaphorischen Assoziation: Zuvor wird ein Speisungswunder in jüdischem Gebiet (Mk 6,35–44), später dann in heidnischem Gebiet (8,1–9) erzählt; vgl. K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium (StANT 23), München 1970, 156. Auf den mk Kontext der Ablehnung der Reinheitsvorschriften weist R. Feldmeier, Die Syrophönizierin (Mk 7,24–30) – Jesu „verlorenes“ Streitgespräch?, in: Ders./U. Heckel (Hrsg.), Die Heiden (WUNT 70), Tübingen 1994, 211–227, hier 224f, hin.

¹⁶ Beachtenswert ist der verbale Anklang von *ἐκβάλη* auf der Sachebene V. 26 und *βαλεῖν* auf der Bildebene V. 27.

¹⁷ Das hier vermittelte konservative Bild Jesu stellt W. Loader, *Challenged at the Boundaries. A Conservative Jesus in Mark's Tradition*, in: JSNT 63 (1996) 45–61, hier 50f.60f, heraus.

¹⁸ Das Diminutiv besitzt semantische Valenz (gegen H.-J. Klauck, *Allegorie* [s. Anm. 13] 276): Es bezeichnet im Gegensatz zum wilden Straßenhund oder scharfen Wachhund einen Haus- oder gar Schoßhund, ohne freilich über dessen Alter eine Aussage zu treffen (also kein „junger Hund“); vgl. Bauer/Aland, WB 929; ferner U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I.II* (EKK I), Zürich u. a. 1985.1990, II, 435f.; J. Gnillea, *Das Matthäusevangelium I.II* (HThK I), Freiburg i.Br. 1986.1988, II, 31. Wenn auch Beispiele dafür existieren, daß der Aspekt der Verkleinerung nicht mehr gehört wird, zeigt der Kontext bei Mk/Mt das Bild friedlicher, vertrauter, mit den Kindern versammelter Haushunde, die an der menschlichen Hausgemeinschaft partizipieren (und oft tatsächlich kleiner von Wuchs sind). – Nach J. Gnillea, *Das Evangelium nach Markus I.II* (EKK II), Solothurn u. a. 1994.1989, I, 293, zeigt das Diminutiv, daß das Bild einen Vergleich und weniger eine Allegorie darstellt; Ders., Mt II, 31, spricht freilich von Allegorie.

Kindern und kleinen Hunden das Prinzip der Abhängigkeit von den im Haus lebenden erwachsenen Menschen, was in der Sache den Charakter der Heilspartizipation spiegelt. In dieser grundsätzlichen Zuordnung und Relation zu Gott bleibt jedoch – theologisch auf der Sachebene gesprochen – der legitime Vorrang Israels gewahrt, den auch die Gesprächspartnerin Jesu keineswegs in Frage stellt. Im Gegensatz zu zeitgenössischen Schriften (AssMos; äthHen; s. u.) spricht Jesus hier auffällig ohne Aggression über die Heiden.

In der Erwidrerung der Frau auf Jesu Ablehnung trägt die Anrede Jesu als κύριε bekenntnishaften Charakter¹⁹ und birgt in titularer Artikulation die Anerkennung seiner Autorität (7,28). Die Frau stimmt zu, gibt aber in Fortführung der Bildsprache einen wenigstens geringen Anteil – ψιχίον konnotiert sehr kleine Brocken – der kleinen Hunde an der Nahrung der Kinder zu bedenken. Der Platz der Hunde unter dem Tisch symbolisiert ein weiteres Mal narrativ deren Unterordnung²⁰. Der Anteil genügt zum Heilsein. Die Frau überwindet die ablehnende Haltung innerhalb der systembedingten Vorgabe. Sie demonstriert dabei weniger einen Akt der Unterwürfigkeit als vielmehr die Anerkennung der Relation des angewiesenen Menschen zu Gottes Heilsgabe. Der daraufhin erfolgende Exorzismus aus der Ferne (7,29f) verifiziert die Aussage der Frau durch das Handeln Jesu, wahrt aber zugleich in räumlicher Hinsicht die Distanz des Juden Jesus zur Heidenwelt. Die wunderbare Heilung dient der narrativen Demonstration der Heilspartizipation der Heiden. Damit ist die *Qualität der Abgrenzung*, die im Bild des „Hundes“ geschieht, keine exklusive, sondern eröffnet den anderen Anteil am Eigenen.

Ein Blick auf die durch die Ortsangabe „Tyros“ in Mk 7,24 evozierte Situierung des Geschehens erlaubt hinsichtlich des Wissens und der Erwartung der Hörer eine sachliche Präzisierung. Es ist das Verdienst von Gerd Theißen²¹, die von den sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnissen geprägte Distanz zwischen den Nachbarvölkern der Juden und der Tyrer herausgearbeitet zu haben. Es handelt sich dabei um das soziale Gefälle zwischen der reichen hellenisierten Stadtbevölkerung von Tyros und der armen jüdischen Landbevölkerung in Nordgaliläa und dem tyrischen Umland. Wie sooft bildeten wirtschaftliche Fragen den Anlaß der Feindseligkeit: Die Stadt Tyros sah sich auf Nahrungsmittel aus dem Umland angewiesen und konnte aufgrund ihrer finanziellen Potenz große Teile der Ernten aufkaufen, was zu Mangel und Versorgungsengpässen auf dem Land führte – Abhängigkeit auf der einen Seite, Armut auf der anderen vergifteten das Klima. Diese Situation fällt in den Kreisen der Erstüberlieferung der Begebenheit jedenfalls noch in den aktuellen Erfahrungshorizont und zählt so zu den textexternen Verstehensvoraussetzungen. Jesu Heilung überwindet dabei

¹⁹ Vgl. J. Gnilka, Mk (s. Anm. 18) I, 293.

²⁰ Daß Hunde die Tischabfälle erhalten, begegnet in der antiken Literatur als geläufiger Topos; Belege bei U. Luz, Mt (s. Anm. 18) II, 435. Die signifikante Unterordnung der Hunde wird dadurch bestätigt; ein vergleichender Gebrauch der Vorstellung findet sich auch in Ri 1,7 und bei Philostrate, Vit Ap 1,19.

²¹ G. Theißen, Lokalkolorit (s. Anm. 14) 69–82.

die Grenze zwischen Kulturen, Völkern und Religionen, nicht in dogmatischer Generalisierung, sondern im konkreten, auf den Einzelfall bezogenen Handeln. Auf der Ebene zwischenmenschlicher Begegnung ist solche Überwindung einer trennenden Vorstellungswelt möglich. Im den Bildern von Kindern und kleinen Hunden immanenten Motiv des Angewiesenseins tritt eine fundamentale Wesensgleichheit beider Gruppen hervor²². Wenn die fremde Frau ihre Angewiesenheit erkennt (Mk 7,28) und gerade in dieser Haltung auf Rettung hofft, setzt sie sich in eine Relation zur göttlichen Barmherzigkeit und deren Repräsentanten, die Jesus ausdrücklich verifiziert (διὰ τοῦτον τὸν λόγον, 7,29) und in der Dämonenaustreibung intentionsgemäß erfüllt. Es ist die Bildwelt von Kindern und kleinen Hunden, die eine – vielleicht notwendige – dogmatische Differenzierung und zugleich eine zwischenmenschliche Sympathie und Offenheit, ein heilvolles Engagement für den anderen semantisch zu tragen vermag.

Wenden wir uns nun der Erzählvariante in Mt 15,21–28 zu. Mt steigert narrativ die Pointe, indem er Jesu Distanz zu der heidnischen – als Kanaanäerin²³ identifizierten und im Gebiet von Tyros und Sidon lokalisierten – Frau hervorhebt. Zunächst reagiert Jesus auf die Bitte der Frau um Befreiung ihrer Tochter von einem Dämon mit keinem Wort (15,23). Die Aufforderung der Jünger, die Frau fortzuschicken, beantwortet Jesus mit dem Hinweis auf seine exklusive Sendung zu den verlorenen Schafen Israels (V. 24)²⁴. Damit ist auch die Beziehung der folgenden Bilder auf Israel bzw. die Heiden vorbestimmt, wobei sich eine allegorische Deutung nahelegt. Auf den erneuten Hilferuf der Frau spricht Jesus den aus der Mk-Vorlage übernommenen Satz: „Es ist nicht recht, das Brot der Kinder zu nehmen und den kleinen Hunden hinzuwerfen“ (V. 26). Der Satz um das heilsgeschichtliche πρῶτον, der bei Mk die Absolutheit der Konzentration auf Israel differenziert, fehlt, so daß die dreifache Ablehnung Jesu unabänderlich fixiert erscheint²⁵. Der Unterschied zwischen Juden und Heiden trägt theologisch prinzipiellen Charakter, der über die Chronologie des Heilseintritts hinausgeht; die judenchristliche Perspektive des Mt schlägt hier durch. Die Antwort der Frau erscheint nach der brüskten Ablehnung überraschend, da sie gar nicht gegen diese Ablehnung zu argumentieren versucht, sondern sie auf der Basis heilsgeschichtlicher Differenzierung überwindet (15,27). Nur einen im Blick auf das Ganze gesehen unbedeutenden Anteil erstrebt sie – im Bild wird anders als bei Mk (7,28) lediglich Anteil an den Bröckchen, die vom Tisch herabfallen, gesucht. Die Antwort greift die metaphorische Opposition Kinder – kleine Hunde nur partiell auf; vielmehr erhalten die kleinen Hunde Anteil am Tisch ihrer Herren, von denen noch gar nicht die Rede war – die Unterordnung ist ebenso deutlich wie die Partizipationsmöglichkeit am Heil. Die Anstößigkeit dieser Teilhabe für streng jüdische bzw. judenchristliche

²² Anders interpretiert *Theissen*, ebd. 83 f, der im Motiv des Kindes und der Haltung Kindern gegenüber ein Ausspielen der Bildhälfte (Kinder = Israel) gegenüber der Sachhälfte (krankes Kind der Frau) erkennt.

²³ Zur Bedeutung von *Χανααίτις* als heidnische, phönizische Frau vgl. *U. Luz*, Mt (s. Anm. 18) II, 432.

²⁴ Vgl. zum Logion Mt 15,24 auch Mt 10,6; zur Herkunft *U. Luz*, Mt (s. Anm. 18) II, 430 und anders *J. Gnilka*, Mt (s. Anm. 18) I, 361–363.

²⁵ Es geht im Bild nicht um eine Unterscheidung der Art der Nahrung (wie *Luz*, ebd. 436 annimmt), sondern um den Aspekt bescheidenen Anteils, wofür *ψιχίων* steht.

Ohren wird auf diese Weise gemildert, ohne das Anliegen aufzugeben. Die Haltung der Frau belohnt Jesus mit dem Lob ihres Glaubens und der Erfüllung ihres Heilungswunsches (15,28). Zur heilsgeschichtlichen Aussage tritt die paränetische: Der Glaube der Frau, der sich auch von den Widrigkeiten gegenteiliger Erfahrung – der dreimaligen Ablehnung durch Jesus – nicht beirren läßt, bildet als existentieller Akt tiefen Vertrauens den Skopus der Erzählung und wird von Mt gegenüber Mk explizit eingetragen. Im Kontext bildet er Voraussetzung und Möglichkeit der Heilsteilhabe selbst durch Heiden. Die dreimalige Anrede Jesu als κύριος (Mt 15,22.25.27) steigert gegenüber Mk (nur einmal in 7,28) die Perspektive auf Jesus als autorisierten Heilmittler. Insgesamt hält auch Mt die Grundstruktur von gemilderter Abwertung und eingeschränkter Abgrenzung in seiner Erzählvariante durch.

Die Situation der mk bzw. mt Gemeinde, für die Heidenmission bereits selbstverständlich ist, steht ohne Zweifel situativ im externen Kontext der Erzählung. Die Erzählung hält – in sachlicher Nähe zu Röm 1,16; 2,9f; 9–11; vgl. Apg 13,46 – die heilsgeschichtliche Priorität Israels fest und eröffnet zugleich in Jesu exorzistischem Handeln exemplarisch eine Zugangsmöglichkeit für die Heiden, die sich Jesus zuwenden. Die Überlieferung der Perikope verdankt sich ihrer Aussagekraft in der urchristlichen Auseinandersetzung um die Heidenmission und den Heilspartikularismus Israels; vielleicht wurde dabei das „Brot“ im Kontext konkreter Mahlgemeinschaften²⁶ zwischen Juden- und Heidenchristen verstanden.

Soweit sind die textexternen Voraussetzungen klar. Zu fragen bleibt aber: Welche Beziehung besteht zum historischen Jesus²⁷? Begegnungen Jesu mit Nichtjuden verschiedener ethnischer Provenienz sind aufgrund militärischer oder handelstypischer Mobilität in Galiläa prinzipiell wahrscheinlich, selbst wenn man einen Aufenthalt Jesu im Gebiet von Tyros, wofür es kein sicheres Indiz gibt, nicht annehmen mag. Neben der weithin anerkannten exorzistischen Tätigkeit Jesu dürften am ehesten hinter den Worten der Dialogpartner historische Reminiszenzen stehen. Dabei scheint der Versuch einer wörtlichen Rekonstruktion möglicher Jesusworte angesichts fehlender Parallelüberlieferung von vornherein zum Scheitern verurteilt; nach semantischen Grundbestandteilen von Aussagen, die Jesu Haltung reflektieren, läßt sich jedoch fragen. Zunächst paßt die Bildwelt von Kindern und Hunden grundsätzlich zur anschaulichen Sprache Jesu und eignet sich zu Memorierung und Über-

²⁶ Zu diesem Sitz im Leben vgl. auch *P. Pokorný*, From a Puppy to the Child. Some Problems of Contemporary Biblical Exegesis Demonstrated from Mark 7,24–30/Matt 15,21–28, in: NTS 41 (1995) 321–337, hier 330f.334f.

²⁷ Traditionsgeschichtlich genügt Mk zur Erklärung der mt Fassung; es wird keine Sonderüberlieferung neben Mk sichtbar; so *J. Gnilka*, Mt (s. Anm. 18) II, 28f; *U. Luz*, Mt (s. Anm. 18) II, 430. Die Abhebung der mk Redaktion (bei *H.-J. Klauck*, Allegorie [s. Anm. 13] 273 und *J. Gnilka*, Mk [s. Anm. 18] I, 289f), die besonders die narrative Situierung der Szene betrifft, zeigt vor-mk Überlieferung, sagt aber noch nichts aus über eine Rückführbarkeit der Inhalte auf Jesus selbst.

lieferung. Dabei sind in der Sache die klare heilsgeschichtliche Priorität Israels und eine partielle, nachgeordnete Anteilsmöglichkeit der Heiden deutlich. Diese Kernaussagen lassen sich nach dem historischen Plausibilitätskriterium, das Gerd Theißen formuliert²⁸, bewerten.

(1) Die Bildrede von Kindern und kleinen Hunden kann in ihrer historischen Wirkung in doppelter Weise verstanden werden: Sie steht erstens in ihrer dominanten Beschränkung auf Israel der urchristlichen Tendenz einer zusehenden Öffnung auf die Heidenwelt hin entgegen; wenn Heidenmission selbstverständlich wird, ist die Zuschreibung einer gegenteiligen Aussage an Jesus schwer zu begründen. Zweitens zeigt die Ambivalenz der Dialogaussage eine Kohärenz mit der Jesus-Tradition: Dem Festhalten Jesu an der dauerhaften Gültigkeit des Gesetzes und der Beschränkung seiner Sendung auf Israel²⁹ stehen andererseits Aussagen über die begrenzte Geltung des Gesetzes (Mt 11,12 par Lk 16,16), über eine endzeitliche Heilsintegration der Heiden (Mt 8,10f) und über die entgrenzende Relativierung von jüdischem Ritus und Kult³⁰ gegenüber.

(2) Die ausgedrückte Haltung Jesu läßt sich im zeitgeschichtlichen Kontext plausibel machen. Sie steht in grundlegender Korrespondenz zur frühjüdisch oft gestellten Frage nach einem Anteil der Heiden am endzeitlichen Heil, in dessen Kontext sich ja auch Jesu Auftreten versteht; die Frage wird verschieden, meist ablehnend beantwortet mit der Vernichtung der Heiden durch Gott (AssMos 10), durch den Gesalbten oder Menschensohn (äthHen 45f; 53f; 69,26–29), durch Menschen (äthHen 48,8–10) oder spezieller die Streiter Israels (Dan; 1QM)³¹. In PsSal 17,24.31 findet sich eine Ambivalenz zwischen Vernichtung und (untergeordneter) Heilsintegration der Heiden nach dem Kriterium des Verhaltens gegenüber Israel. Zugleich tritt auf diesem Hintergrund Jesu Individualität hervor, wenn Jesus einen Anteil der Heiden am Heil ohne Bekehrung zum Judentum im Einzelfall ermöglicht und schon in der Gegenwart punktuell gewährt.

²⁸ G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus, Göttingen²1997, 117–120.

²⁹ Zur Geltung des Gesetzes vgl. Mt 5,18 par Lk 16,17. Zur Ablehnung der Heiden als Adressaten der Botschaft Mt 10,5f; ferner 21,37; eine Heidenmission Jesu wird nirgends erzählt. Die Gruppe der „Zwölf“ repräsentiert (das endzeitlich restituierte) Israel.

³⁰ Jesus definiert die jüdische Identität verstärkt ethisch, was sich in der Verschärfung ethischer Normen und der Relativierung des Kultisch-Rituellen niederschlägt. Verschärfung: Töten und Ehebruch Mt 5,22.28; Wiederheirat Mk 10,11f; Nächstenliebe, konkretisiert als Liebe zum Feind, Fremden, Sünder, Mk 12,28–34; Mt 5,43–48; Lk 7,36–50; 10,25–37. Entschärfung: Reinheit Mk 7,15; Sabbat Mk 2,23–3,6. Zu dieser Thematik der Ethik Jesu vgl. weiterführend G. Theißen/A. Merz, Jesus (s. Anm. 28) 321–332.

³¹ Vgl. auch realgeschichtlich das gewalttätige Auftreten jüdischer Revolutionäre gegen die römische Herrschaft im 1. Jh. n.Chr.; Angaben bei Josephus, Bell 2,55–65.118.258–263; Ant 17,271–285; 18,4–6.9f.23–25; 20,97f.167–170.

Die Erzählung mit ihrer spezifischen Bildwelt spiegelt also mit begründeter Wahrscheinlichkeit die Haltung Jesu, vielleicht auch den Prozeß der gedanklichen Entwicklung der Position aus einer konkreten Konfrontation und eine ursprüngliche Situierung der Fragestellung im Zusammenhang eines Exorzismus³². Die Bildwelt zeigt eine eindeutige sozio-religiöse Abgrenzung, um zugleich die Absolutheit der Abgrenzung aufzubrechen und einen Heilsanteil der Heiden zu ermöglichen. Das bedeutet: Jesus löst die Tradition, in der er steht, nicht auf, verleiht ihr jedoch das charakteristische Gepräge potentieller Offenheit gegenüber anderen. Jesus interpretiert damit die basal-jüdische Lehre von der einzigartigen Erwählung Israels, indem er menschliche Not und Bedürftigkeit über die ethnische Grenze stellt. Er formuliert keine generelle, „dogmatische“ Aussage, impliziert aber letztlich durch sein Handeln eine theologische Entscheidung, die den Vorrang Israels mit der Zulassung der Heiden verbindet. Das Bild der kleinen Hunde assoziiert dabei fast Sympathie für die suchenden Heiden.

3. Heiliges und Hunde (Mt 7,6; EvThom 93; Did 9,5)

Angestoßen von der Erfahrung, daß andere zur Gefahr für die eigene Identität werden können, geht die Entwicklung des Bildgebrauchs von „Hund“ weiter und schlägt sich in dem mehrfach überlieferten Logion nieder: „Gebt das Heilige nicht den Hunden“. In Mt 7,6 zeigt sich folgende Struktur: Zwei parallelen Bildern – Heiliges/Hunde und Perlen/Schweine – folgt eine finale Begründung mit *μηποτε*, die Vergeblichkeit und tödliche Gefahr enthält³³. Der jeweilige Kontrast der semantischen Ebenen des Wertvollen (Heiliges, Perlen) und des

³² *J. Gnülka*, Mk (s. Anm. 18) I, 294, sieht eine Erinnerung an den historischen Jesus in der Konzentration seines Wirkens auf das jüdische Volk; er weist aber auch auf die Lösung vom jüdischen Partikularismus in Jesu Haltung gegenüber den Reinheitsgeboten hin. Israelzentrik als Einstellung Jesu erwägt auch *P. Pokorny*, Puppy (s. Anm. 26) 326. *G. Theissen*, Lokalkolorit (s. Anm. 14) 67.83, wendet sich gegen eine Bildung der Perikope im Urchristentum (die Ungleichzeitigkeit des Essens weist nicht auf das Problem der Mahlgemeinschaft von Juden und Heiden) und hält einen historischen Kern für möglich; dem tradierten Logion Mk 7,27b liege möglicherweise ein Sprichwort der jüdischen Bevölkerung im tyrisch-galliläischen Grenzgebiet mit aktueller Bedeutung zugrunde (ebd. 79.83). *H.-J. Klauck*, Allegorie (s. Anm. 13) 277f, lehnt eine Rückführung auf Jesus ab und ordnet die Bildung der Perikope in die Auseinandersetzung um die nächsterliche Heidenmission ein. Er gewichtet m. E. die Korrespondenzen zu Jesu Wirken zu gering.

³³ Eine spezielle Zuordnung der Einzelelemente der Begründung zu den genannten Tieren ist unnötig, da sich die Begründung als ganze auf das Doppellogion als ganzes bezieht (gegen *J. Gnülka*, Mt [s. Anm. 18] I, 254; *H. von Lips*, Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen, in: ZNW 79 [1988] 165–186, hier 173f, die eine chiasmatische Struktur favorisieren): Auch Schweine können etwas zerreißen, auch Hunde zertreten – die Semantik der Bildwelt bleibt offen. Gegen Zweigliedrigkeit der Begründung *R. Bultmann*, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen⁹ 1979, 85.

Unwürdigen (Hunde, Schweine) deutet auf einen *synonymen* Parallelismus. Das EvThom bietet dazu eine – in der Forschung häufig vernachlässigte³⁴ – Parallelüberlieferung, die grundsätzlich von Mt 7,6 abhängig sein könnte, oder aber auf einen beiden vorausliegenden Traditionsstrang zurückgeht. Angesichts einer gut begründeten Forschungsmeinung, die keine direkte Abhängigkeit des EvThom von den Synoptikern oder von Q erkennt, sondern auf einen gemeinsamen traditionsgeschichtlichen Ursprung schließt³⁵, scheint letzteres wahrscheinlicher.

Besonders treffend ist dabei das Argument, daß nahezu alle wesentlichen redaktionellen Elemente der Synoptiker im EvThom fehlen³⁶. Sehr selten nur begegnet die gleiche Reihenfolge der Sprüche; das Maß an wörtlichen Übereinstimmungen ist für eine sichere Aussage zur literarischen Abhängigkeit zu gering. Die wenigen Anzeichen der synoptischen Redaktionsarbeit im EvThom sind durch spätere Angleichung im Prozeß der Tradierung, als die Synoptiker bereits weite Verbreitung und hohe Anerkennung genossen, zu erklären. Zu beachten bleibt freilich, daß auch für das EvThom eine redaktionelle Entfaltung der Logien bedacht werden muß und die Sammlung nicht einfach Ursprüngliches bewahrt – eine Abwägung muß für jeden Einzelfall erfolgen.

EvThom 93 variiert die Struktur des Logions: Auf Bild 1 (was heilig ist/Hunde) folgt eine erste Begründung („damit sie es nicht auf den Mist [χοπρία] werfen“), nach Bild 2 (Perlen/Schweine) steht eine eigene Begründung („damit sie es nicht machen ...“), deren Schluß jedoch zerstört ist. Die Adressaten des Wortes sind in beiden Fällen die Jünger selbst, also die zur Gruppe des Sprechenden Gehörigen. Weil eine kontextuelle Einbettung fehlt, bleibt das Bild zunächst dunkel.

Die Analyse der Traditionsgeschichte des Logions³⁷ kann von folgenden Beobachtungen ausgehen: (1) Die Begründung wird verschieden an die meta-

³⁴ So in den Kommentaren von *U. Luz* und *J. Gnulka*.

³⁵ Vgl. die Arbeiten von *S.J. Patterson*, *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma 1993; *H. Koester*, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London/Philadelphia 1990, 84–113; *G. Theissen/A. Merz*, *Jesus* (s. Anm. 28) 51–55; *T. Zöckler*, *Jesu Lehren im Thoma-sevangelium (Nag Hammadi and Manichaean Studies 47)*, Leiden 1999, 31–98. Vorsichtiger *J. Schröter*, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas (WMANT 76)*, Neukirchen-Vluyn 1997, 122–140. *G. Strecker*, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen ²1985, 151, erklärt EvThom 93 rein aus der Perspektive der Wirkungsgeschichte des MtEv und erkennt eine „gnostisch-esoterische Konzeption“, die vor Profanierung gnostischer Geheimnisse warne. Die gnostische Sicht läßt sich aber unschwer als späteres Verständnis des Logions abheben – es bleibt ein Mt 7,6 sachlich sehr nahestehendes Logion.

³⁶ Vertreten seit *J.H. Sieber*, *A Redactional Analysis of the Synoptic Gospels with Regard to the Question of the Sources of the Gospel According to Thomas*, Claremont 1966, 261–263.

³⁷ Die Rekonstruktion eines potentiellen aramäischen Originallogions bleibt notwendig hypothetisch, zumal angesichts der Bekanntheit des Griechischen in Palästina zu hellenistisch-römischer Zeit durchaus eine ursprünglich griechische Form denkbar ist. Wenn dann noch von Übersetzungsfehlern (z. B. hinsichtlich τὸ ἄγιον) ausgegangen wird, sind der Phantasie der Aus-

phorischen Aussagen angeschlossen. (2) Die Bildworte für sich zeigen eine exakt parallele Struktur. (3) Hunde und Schweine in abwertender Korrelation sind häufiger bezeugt³⁸. (4) Die Begründung enthält eine Verschärfung der Aussage des Bildwortes: Aus Unwürdigkeit und Mißbrauch wird drohende Gefahr³⁹. So wird als Resultat die Rekonstruktion einer älteren sprichwortartigen Doppelsentenz, bestehend aus den beiden Bildworten, wahrscheinlich, die dann in der jeweiligen Situation mittels der jüngeren Begründung intentionell angewandt wurde⁴⁰. Die Doppelsentenz wurde also bereits vor Mt und EvThom als Logion Jesu tradiert. Formgeschichtlich läßt sie sich als Mahnwort klassifizieren⁴¹. Vor der Frage nach einer Ableitung vom historischen Jesus muß jedoch die Bedeutung des Wortes eruiert werden.

Die semantische Opposition Heiliges – Hunde konnotiert eine rigorose Abwertung von außerhalb der Gruppe als sozialer Bezugsgröße Stehenden⁴².

leger Tür und Tor geöffnet, aber keine gesicherten Aussagen mehr möglich. Als Beispiel diene die auf J. A. Bolten zurückgehende, von *J. Jeremias* (Matthäus 7,6a, in: Abraham unser Vater [FS O. Michel] [AGSU 5], Leiden 1963, 271–275; auch in: Ders., Abba, Göttingen 1966, 83–87) aufgegriffene und bei *U. Luz*, Mt (s. Anm. 18) I, 381, angeführte Erwägung, das „Heilige“ könne Fehlübersetzung von aramäisch חֲשִׁיךְ bzw. חֲשִׁיךָ („der Ring“) sein, was die Kontrastpaare Ring/Hunde und Perlen/Schweine (vgl. entfernt Spr 11,22) ergebe; vgl. sehr ähnlich *F. Perles*, Zur Erklärung von Mt 7,6, in: ZNW 25 (1926) 163f. Variiert von *S. Llewelyn*, Mt 7,6a. Mistranslation or Interpretation?, in: NT 31 (1989) 97–103: Absichtsvolle Übersetzung von חֲשִׁיךְ mit τὸ ἄγιον als Bezug auf die Eucharistie. Prinzipiell skeptisch bleiben *J. Gnilka*, Mt (s. Anm. 18) I, 258; *U. Luz*, ebd. 381; *G. Strecker*, Bergpredigt (s. Anm. 35) 151 Anm. 48; *M. G. Steinhauser*, Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien (fzb 44), Würzburg 1981, 262–265. Indiskutabel ist der Vorschlag von *G. Schwarz*, Matthäus VII 6a. Emendation und Rückübersetzung, in: NT 14 (1972) 18–25: Warnung vor Schmuckmißbrauch von Frauen.

³⁸ Jes 66,3; 2 Petr 2,22; Horaz, Ep I 2,26; II 2,75. Die vergleichbare abwertende Tendenz begünstigte die Kombination zu einem Doppelbildwort.

³⁹ Vgl. *M. G. Steinhauser*, Doppelbildworte (s. Anm. 37) 259.

⁴⁰ *G. Strecker*, Bergpredigt (s. Anm. 35) 151, interpretiert dagegen das Doppelwort und die Begründung bei Mt traditionsgeschichtlich als Einheit. Der Vergleich mit EvThom 93 spricht nicht dafür. – Unsicher ist eine Präsenz des Doppelwortes bereits in Q (skeptisch *J. Gnilka*, Mt [s. Anm. 18] I, 255; dafür *U. Luz*, Mt [s. Anm. 18] I, 382); die Aufnahme in die formgeschichtlich parallele Logionsammlung des EvThom läßt dies für Q wenigstens denkbar werden.

⁴¹ So schon *R. Bultmann*, Geschichte (s. Anm. 33) 80. Der formulierte Tün-Ergehen-Zusammenhang deutet auf weisheitlichen Hintergrund (vgl. z. B. den vom logischen Duktus her ähnlichen Spruch in Spr 26,27).

⁴² *H. v. Lips*, Schweine (s. Anm. 33), lehnt allegorische Deutungen ab und erkennt ein Bildwort mit klarem Realitätsbezug (Fütterung von Schweinen, von Hunden nicht), dessen Sinn etwa lautet: Unangemessenes Verhalten gegenüber anderen zeigt entsprechende Folgen (180); der historische Jesus habe den Spruch wohl als weisheitliches Gerichtswort gebraucht, das vor den Folgen falschen Tuns im Endgericht (!) warnt (180–183). Einwände: 1. „Das Heilige“ muß nicht Opferfleisch bedeuten (so ebd. 172) (dazu unten). 2. Die Opposition besteht syntaktisch und semantisch nicht zwischen Hunden und Schweinen, sondern zwischen Heiligem und Hunden etc. 3. Rabinisches und arabisches Parallelmateriale trifft zeitlich nicht. Die Zentrierung auf den griechisch-römischen Bereich ist soziokulturell zumindest sehr einseitig; zudem sind nicht Sprichworte (ebd. 174ff) der direkte Vergleichsort für Mt 7,6, da es sich nicht um ein (Tier-) Sprichwort handelt, sondern prohibitiver Charakter dominiert. 4. Die Deutung auf das Endge-

Entweder ist damit (1) wie in Mk 7,27f die Relation von Juden und Heiden angesprochen⁴³, oder (2) die Jesus-Anhänger werden von anderen unterschieden. Die erste Deutung ist eher unwahrscheinlich, da das Diminutiv *κυνάριον* in Mk 7,27f dem Bild die Gefährlichkeit nimmt und eine punktuelle Heilsmöglichkeit für Heiden besteht; Mt 7,6 dagegen vermittelt strikte Abgrenzung, deutliche Abwertung und den aggressiven Ton der Polemik, so daß offenbar eine andere Situation zugrundeliegt. Daher erhält eine Interpretation als Unterscheidung der Jesus-Anhänger von anderen den Vorzug, wofür das Kriterium von Annahme und Ablehnung der Botschaft greift. Dann muß der Begriff „das Heilige“ auf die Sendung Jesu, das Evangelium bezogen werden. Das ist angesichts der weiten Semantik des Begriffs durchaus denkbar⁴⁴. In seinem ursprünglichen christlichen Sitz im Leben reflektiert das Logion also – gegenüber einer Forschungstendenz, die eine Abgrenzung von den Heiden erkennt – die Erfahrung der Ablehnung des Evangeliums. Diese Erfahrung bedeutet eine Anfechtung für das Vertrauen der Nachfol-

richt fällt aus dem Bild, in dem Hunde und Schweine selbst zertreten bzw. zerreißen, aber keine übergeordnete Instanz eingreift. – Auch *H. Frankemölle*, *Matthäus I*, Düsseldorf 1994, 164–167, erkennt ein weisheitliches Mahnwort, das unsinniges Tun bezeichnet, eruiert als Skopus aber nicht die Folgen im Gericht, sondern die *Einsicht* in richtiges Geben (Kontext 7,7–11).

⁴³ Zu dieser Position neigt *U. Luz*, *Mt* (s. Anm. 18) I, 381, und situiert das Logion in einer judenchristlichen Gemeinde, die davor warnt, das Gesetz und seine Auslegungen den Heiden zu geben. Seine Voraussetzung, daß Schweine und Hunde Metaphern für Heiden seien, beruht allein auf der Basis rabbinischer Texte (vgl. *Bill*, I, 449f.724f) und wird so fraglich. Vgl. aber auch *J. Gnilka*, *Mt* (s. Anm. 18) I, 258, zu diesem Hintergrund (der ebd. 259 die Deutung auf rigorose Judenchristen ablehnt); *W. Wiefel*, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK 1), Leipzig 1998, 145f; *H. Klein*, *Bewährung im Glauben. Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus* (BThSt 26), Neukirchen-Vluyn 1996, 150–154. Deutung auf eine judenchristliche Gemeinde auch bei *E. Schweizer*, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD 2), Göttingen¹⁵ 1981, 108; *M.G. Steinhauser*, *Doppelbildworte* (s. Anm. 37) 269–272 (Verbot der Evangeliumsverkündigung an Heiden; mit dem Begründungssatz Mahnwort an die Jünger vor Gefahr durch Verkündigung an Unwürdige; 267: ursprünglich jüdischer Satz, der Schutz von Opferfleisch bzw. Tora fordert); *N.J. McLeneay*, *The Unity and Theme of Matthew 7,1–12*, in: *CBQ* 56 (1994) 490–500, hier 495–497 (ursprünglich Distanz Pharisäer/mosaische Tora – Heiden; später Judenchristen – Heidenchristen).

⁴⁴ „Heilig“ bezeichnet in Frühjudentum und NT primär eine Relation eines Gegenstandes, Ortes oder einer Person zu Gott (vgl. *H. Balz*, *Art. ἅγιος κτλ.*, in: *EWNT* I, 38–48); verbreitet ist eine speziell kultische Verwendung: „heilig“ ist das Fleisch des Opfertieres (Lev 2,3; Num 18,9f.19), kein Fremder darf davon essen (Ex 29,33; vgl. Lev 22,10). Die rabbinische Opferdiskussion kennt ein Mt 7,6 ähnliches Wort: „... man löst das Heilige nicht aus, um es den Hunden zu fressen zu geben“ (Tem 6,5; vgl. *bBer* 15a; *bPes* 29a; dazu *Bill*, I, 447f). Bei Mt 7,6 wird freilich ein kultischer Kontext nicht einmal angedeutet – ein solcher würde auch gar nicht zum überlieferten Auftreten Jesu passen (vgl. nur Mk 7,1–13; Mt 9,13; 12,1–8; 23,16–23). Die Bildwelt des Opferfleisches, das nicht den Hunden vorgeworfen werden soll, läßt sich jedoch leicht auf eine andere Situation übertragen – das Evangelium als das, was den Menschen von Gott her „heilig“ macht. Beziehung auf das Evangelium auch bei *J. Gnilka*, *Mt* (s. Anm. 18) I, 259. Frühjüdisch ist auch ein Gebrauch für das „heilige Wort“ belegt, so z.B. 1 Makk 12,9 (heilige Bücher) und 2 Makk 6,23.28 (heilige Gesetze). Vgl. analog das Bild der „Perle“ für die Königsherrschaft der Himmel in Mt 13,45.

genden und wird so durch ein Wort Jesu sanktioniert. Doch spricht gegen eine Zuweisung an den historischen Jesus die semantische Distanz zur Jesus-Tradition Mk 7,27f und die Beobachtung, daß sich das Wort gegen eine Einordnung in die Jesus-Überlieferung sperrt.

Das zeigt ein kurzer Vergleich mit Worten Jesu, die eine ähnliche Situation der Ablehnung voraussetzen. Im Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30–32 parr) erhält der unscheinbare Anfang der Königsherrschaft Gottes in Jesus Sinn durch die berechnete Erwartung des Wachsens, wobei die zukünftige Entfaltung des Ganzen keine Ausgrenzung benötigt und eine Haltung von Geduld und Hoffnung freisetzt. Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–8 parr) intendiert keine Ausgrenzung, da die Saat *allen* gegeben wird; die Bewertung der Frucht als positives Ziel führt dennoch nicht zur polemischen Abwertung und Ausgrenzung des Fruchtlösen, sondern bemüht sich um Erklärung, Einsicht und Reflexion der Erfahrung. Die Aussendungsrede artikuliert im Umgang mit der Ablehnung (Abschütteln des Staubes von den Füßen als Zeichen des Gerichts Lk 9,5; 10,10–12; Mt 10,13–15) zwar in aller Deutlichkeit den eigenen Standort, behält das endgültige Urteil über die Ablehnung jedoch dem eschatologischen Gericht Gottes vor; der vorausgesetzte Versuch der Verkündigung überläßt die Entscheidung über das Gericht dem einzelnen, die Geste des Staubabschüttelns will ein letztes Überdenken der Ablehnung provozieren.

Das Logion in Mt 7,6a signalisiert demgegenüber einen hohen Grad der Abwertung und Geringschätzung sowie eine polemische Ausgrenzung der anderen. Diese spezifische Qualität der Abgrenzung zeigt: Die Grenze steht bereits fest; es findet weder ein Bemühen um den anderen statt noch wird die Offenheit der endgerichtlichen Entscheidung Gottes artikuliert. Damit einher geht eine Verabsolutierung der eigenen Position (vgl. die Semantik von „heilig“) und die sichere Klassifizierung der fremden Position als Irrtum. Dies deutet auf eine Situation der Trägergruppe, in der die eigene Identität bedroht und verunsichert wird. Der Duktus des Logions und diese Situation lassen sich kaum mit dem historischen Jesus in Einklang bringen⁴⁵, sondern spiegeln die Konfrontation urchristlicher Missionare mit Ablehnung und Anfeindung⁴⁶. Um ihre christliche Identität zu wahren, grenzen sie sich rigoros ab. Die Tendenz des Logions, klare Fronten zu Außenstehenden aufzurichten, fügt sich in den urchristlichen Gebrauch des Bildes vom „Hund“, wie weitere Texte zeigen werden.

⁴⁵ J. Gnulka, Mt (s. Anm. 18) I, 260, lehnt die Historizität als Jesuswort strikt ab: Jesus habe die Grenze zur Welt nicht gezogen.

⁴⁶ Der frühjüdische Charakter der Bildworte deutet auf eine Prägung der Missionare in ihren Artikulationsmöglichkeiten durch ein jüdisches Umfeld. – Möglicherweise stellen der Gebrauch des Bildes von den „kleinen Hunden“ bei Jesus und dessen Reflexion der Ablehnung seiner Botschaft durch andere den Ansatz zur Bildung des Logions Mt 7,6a dar, das sich urchristlicher Prophetie verdanken könnte. G. Strecker, Bergpredigt (s. Anm. 35) 151, führt das Logion hingegen auf ein profanes Sprichwort zurück.

Damit markiert freilich die Ablehnung der Botschaft die Grenze der Verkündigung – die Annahme beruht prinzipiell auf Freiwilligkeit. Jede Form von Zwangsausübung ist ausgeschlossen. Das gilt auch, wenn zeitgenössisch gar keine Möglichkeit der Ausübung von Zwang bestand. Eine christliche Missionspraxis muß ernstnehmen, daß ihre Intention nicht erzwingbar ist.

Eine dreifache urchristliche Anwendung des Logions auf redaktioneller Textebene ist überliefert. Zunächst zu Mt 7,6⁴⁷. So bescheiden wie Ulrich Luz⁴⁸ braucht man dabei gar nicht zu sein: Er verzichtet auf eine Deutung des Logions im matthäischen Kontext und gibt als Anlaß der Aufnahme in das Evangelium nur die „Treue zur Tradition“ zu bedenken. Nach der Warnung vor dem Richten über andere, die sich als Sünder erweisen, im Kontext 7,1–5, zeigt 7,6, daß es auch Grenzen der Offenheit und die Notwendigkeit eines Urteils über andere gibt; das Kriterium ist freilich nicht die Sündigkeit des Bruders, sondern der Standort hinsichtlich des Evangeliums, der für den Anhänger Jesu kompromißlos klar sein muß. Der Begründungssatz 7,6b spricht in die Zeit des Mt⁴⁹: Die konkrete Rede vom „Zertreten“ und „Zerreißen“ macht nicht nur die Vergeblichkeit der Verkündigung bewußt, sondern auch ein zerstörerisches Potential, eine tödliche Gefahr für den jungen Glauben. Auch wenn die drastische Sprache in ihrer rhetorischen Funktion nicht vollständig mit der dahinterliegenden Situation äquivalent zu setzen ist, vermittelt sie doch die urchristliche Erfahrung provozierender, aggressiver Ablehnung des Evangeliums durch außerhalb der Gemeinde stehende Juden und Heiden⁵⁰. Damit verschiebt sich der Akzent im Anwendungsbereich des Bildes: Eine scharfe Abgrenzung gegenüber Unverständigen, vielleicht auch Abtrünnigen wird nötig. Da mit dieser Variation die Abgrenzung rigoroser und die Abwertung schärfer wird, muß die Bedrohung der christlichen

⁴⁷ Mt intendiert mit dem Logion jedenfalls keine allegorische Ablehnung der Heidenmission, da der Missionsbefehl des Auferstandenen Mt 28,16–20 in dieser Hinsicht eindeutig ist; vgl. Mt 8,11f die eschatologische Teilhabe der Heiden.

⁴⁸ U. Luz, Mt (s. Anm. 18) I, 382.

⁴⁹ Ob der Begründungssatz von Mt stammt oder bereits in der ihm vorliegenden Tradition stand, läßt sich schwer entscheiden; er spiegelt in jedem Fall die Situation des Mt. Aufgrund von sachlichen Differenzen zum Kontext ordnet M.G. Steinhauser, Doppelbildworte (s. Anm. 37) 273, den Begründungssatz der vor-matthäischen Tradition zu.

⁵⁰ J. Gnülka, Mt (s. Anm. 18) I, 259f, situiert das Wort in der missionarischen Erfahrung der Ablehnung und aggressiven Abgrenzung seitens der Welt. G. Strecker, Bergpredigt (s. Anm. 35) 152f, geht einen Schritt weiter und verbindet die im Logion angelegte Trennung mit der „Kirchenzucht“ (152) im Sinne von Mt 18,17, die in Orientierung am *status confessionis*, an der „Wahrheit des Glaubens“ (152) eine Aufhebung der kirchlichen Gemeinschaft zur Wahrung der Gemeindeidentität vorsieht. Wenn anders M.G. Steinhauser, Doppelbildworte (s. Anm. 37) 272–274, das Wort als „Warnung vor halsstarrigen Christen“ (274) deutet, womit Mt die Jünger vor Gefährdung schützen will, erkennt er eine Abgrenzung in den eigenen Reihen der Gemeinde. – Nach N.J. McEleney, Unity (s. Anm. 43) 497f, zitiert Mt das Sprichwort als *Kontrast* zur Lehre Jesu und sagt damit: Der Jünger Jesu muß auch die heiligen religiösen Objekte (wie das mosaische Gesetz) mit den Heiden teilen.

Identität als existentiell wahrgenommen worden sein. Mt vertritt hier eine pragmatisch orientierte Sicht, die weniger eine systematische Grenzziehung versucht als vielmehr eine aktuelle Gefährdung des Glaubenslebens ausschließen will: Die Abgrenzung dient der Besinnung auf das Eigene und fordert Kompromißlosigkeit in der grundlegenden Frage nach dem Evangelium. Die Ablehnung wird dann freilich im Kontrast als Irrtum verdammt.

In EvThom 93 zieht jeder Teilsatz des traditionellen Logions eine eigene Begründung an sich, so daß gegenüber Mt 7,6 eine strenge formale Parallelität – je Bildwort und Finalsatz – entsteht. Diese Strukturoptimierung weist auf sekundäre Bildung⁵¹. Da der Inhalt der zweiten Begründung fehlt, ist eine Einschätzung nur bedingt möglich. Das Werfen des Heiligen auf den Mist demonstriert die Vergeblichkeit der Evangeliumsverkündigung vor Menschen, die nicht zur Annahme bereit sind – anders als bei Mt wird so die eigentliche Bedeutung des Logions nur verstärkt. Die Semantik des Lexems „Mist“ mag zusätzlich den Akzent der Unreinheit enthalten: Wer die Ablehnung des Evangeliums durch andere nicht beachtet, verunreinigt es. Die abwertende Distanzierung von diesen dient dazu, die Worte Jesu als Heilsgrund wirklich „heilig“ zu halten. Wie der immanente Kontext (EvThom 92.94) zeigt, fordert das Logion implizit dazu auf, nach ihrem Sinn zu suchen und ihre Bedeutung sehr ernst zu nehmen.

Did 9,5 schärft die Beschränkung des Empfangs der Eucharistie⁵² auf die Getauften ein, wozu ein als solches ausgewiesenes Herrenwort als begründende Autorität zitiert wird: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben!“ Das entspricht zwar dem Wortlaut aus Mt 7,6⁵³, doch meint „Heiliges“ hier in semantischer Einschränkung ausschließlich die Eucharistie, nicht mehr das Evangelium wie in Mt 7,6, das den Menschen, der es annimmt, heiligt. Eine auffallende Verschiebung tritt hervor: Der kultische Vollzug wird zum unterscheidenden Merkmal, gewinnt identitätsstiftende Kraft. Der Empfang des Taufsakraments allein entscheidet über die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinschaft. Während eine Beschränkung der Eucharistie auf Angehörige der Gemeinde, also Getaufte, an sich prinzipiell sinnvoll sein mag, fixiert die pejorative Konnotation der Metapher der Hunde eine Ausgrenzung, die über

⁵¹ So *M.G. Steinhauser*, Doppelbildworte (s. Anm. 37) 278f (mit zusätzlichen sprachlichen Beobachtungen), der jedoch als Basis Mt 7,6 annimmt. Eher ist an ein vorausliegendes Doppellogion zu denken.

⁵² *K. Niederwimmer*, Die Didache (KAV 1), Göttingen 1989, 191 f, hält einen Einbezug des sakramentalen Herrenmahls in die Bezeichnung *εὐχαριστία* für wahrscheinlich, worauf speziell der Skopus der Aussage liegt.

⁵³ Möglicherweise kannte der Didachist das MtEv; vgl. *K. Wengst*, Didache, Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 1984, 28 (24–32). *K. Niederwimmer*, Didache (s. Anm. 52) 192, denkt anders an die Möglichkeit mündlicher Tradition oder ein unbekanntes apokryphes Evangelium. – Ob der Didachist das Logion *ausschließlich* auf die Eucharistie bezogen verstand, spielt keine Rolle – er wendet es jedenfalls gerade darauf an.

das Ziel hinausschießt und Folgen zeitigt: Denn für Außenstehende fällt nun nichts mehr vom Tisch ab, und überdies zählen auch Katechumenen zu den Ungetauften. Diese sakramentale Engführung der Heiligkeit ist gefährlich, da Wille und Entscheidung des Menschen zur kreativen Gestaltung des Lebens nach dem Evangelium an Bedeutung verlieren. Es entsteht der trügerische Anschein, *im Besitz* des Heiligen zu sein!

4. Hunde in den eigenen Reihen (Phil 3,2; Offb 22,15; 2 Petr 2,22; Ign Eph 7,1)

Auf eine signifikante Modifikation in der Semantik der Metapher „Hunde“ treffen wir, wenn wir zur Korrespondenz des Paulus mit der Gemeinde in Philippi zurückgehen. Nur hier bedient sich Paulus des polemischen Bildes, und zwar innerhalb der Einleitung zu einer Argumentation, die den Hörern das genuin Christliche nachdrücklich vor Augen führt und dazu das Vorbild des Paulus selbst bemüht (3,2–4a)⁵⁴. Phil 3,2 enthält eine dreigliedrige Reihe, deren Elemente formal parallel jeweils durch den Imperativ βλέπετε rhetorisch pointiert eingeleitet werden. Die angesprochene Gemeinde soll sich vor etwas hüten, vor einer Gefahr in Acht nehmen⁵⁵. Die Gefahr ist in ihrer Eigenart durch drei Attribute bestimmt: An erster Stelle steht das stark polemisch abwertende „Hunde“, dessen Semantik freilich inhaltlich sehr allgemein für jede Art von Gegnern bleibt. Konkreter meint die Bezeichnung „schlechte Arbeiter“ (κακοὶ ἐργάται) eine Tätigkeit für Christus, also wohl Mission, wie die Parallele in 2 Kor 11,13 deutlicher erkennen läßt⁵⁶, – die Tätigkeit wird freilich „schlecht“ ausgeübt und droht so in ihr Gegenteil umzuschlagen. Aufschlußreich ist endlich die Bestimmung κατατομή/„Zerschneidung“, die mittels der Paronomasie κατατομή/περιτομή (im Deutschen nachempfunden mit Zerschneidung/Beschneidung) eine polemische Abwertung der Beschneidung intendiert. Da die Beschneidung offenbar in der Propaganda der Gegner wichtig war⁵⁷, worauf auch die sachlich entsprechende Argumentation des Paulus in 3,3–9 hinweist, wird es sich bei den Gegnern um Judaisten

⁵⁴ Es muß hier dahingestellt bleiben, ob die Gegnerpolemik Phil 3,2 Teil eines ursprünglich eigenen Brieffragments ist oder ob der Philipperbrief eine originale Einheit darstellt.

⁵⁵ Den Charakter der Warnung hält *G.D. Fee*, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids 1995, 293 Anm. 36, gegenüber Versuchen semantischer Abschwächung des Imperativs βλέπετε fest.

⁵⁶ Dazu *J. Gnilka*, *Der Philipperbrief* (HTHK X/3), Freiburg i.Br. 41987, 186 Anm. 10; *U.B. Müller*, *Der Brief des Paulus an die Philipper* (ThHK 11/1), Leipzig 1993, 142f; *H. Koester*, *The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment*, in: NTS 8 (1961/62) 317–332, hier 320.

⁵⁷ Die Beschneidungsforderung als Charakteristik der Gegner sehen auch *Gnilka*, Phil 186–188; *Müller*, Phil 143–145; *Fee*, Phil 293–297; *N. Walter*, *Der Brief an die Philipper* (NTD 8/2), Göttingen 1998, 74.76f; *U. Schnelle*, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen 21996, 170.

gehandelt haben – also um christliche Missionare, die, um Christ zu sein, die Heilsnotwendigkeit des Gesetzes und so auch das jüdische Bundeszeichen der Beschneidung voraussetzen.

Diese judaistische Position wird – soziologisch betrachtet – zusätzlich an Attraktivität gewonnen haben, da sie die Vorteile der durch identity markers ausgewiesenen Zugehörigkeit zum Judentum bietet, das als *religio licita* im römischen Imperium vor Übergriffen paganer Mitbürger schützt⁵⁸. Solch vorteilhaften rechtlichen Status besitzt das junge Christentum nicht, erscheint es doch in den Augen der hellenistisch-römischen Öffentlichkeit als Sekte, die einen verurteilten politischen Verbrecher verehrt.

Mit dem paulinischen Evangelium läßt sich die Beschneidungsforderung jedoch nicht vereinbaren, woraus die scharfe Zurückweisung durch Paulus resultiert. Die Anwendung des Bildes der „Hunde“ auf judaistische Agitatoren geschieht, weil wieder das Evangelium in seinem Wesen in Gefahr geraten ist. Die Semantik der Gefährlichkeit und des Irrtums dominiert. Die Schärfe der Polemik zeigt die Einschätzung der Bedrohung: Die „Hunde“ stellen eine ernste Gefahr für die christliche Identität dar, da sie das Zentrum des Glaubens an Christus aufzuweichen drohen. Als Gegner aus den eigenen Reihen sind sie doppelt gefährlich: Sie sind Christen, die eine jüdisch gefärbte Botschaft verkündigen und in dieser ambivalenten Positionierung das Proprium des Christlichen verlieren. Daher markiert Paulus scharfe Grenzen. Das Bild der „Hunde“ fungiert als emotional-affektive Abwertung der anderen⁵⁹. Als implizite Handlungsanleitung tritt der totale Abbruch der Kommunikation hervor. Der Standort der paulinischen Gemeinde wird – wiederum implizit – im exklusiven Anspruch des wahren Christseins bestimmt⁶⁰.

In der paulinischen Grenzziehung schlagen sich soziale und theologische Prozesse religiöser Gruppenbildung in den frühen christlichen Gemeinschaften nieder. Die Suche nach geeigneten Sozialstrukturen, nach adäquaten Formen der Identitätsstiftung geschieht in Konfrontation mit der basalen jüdischen Tradition und kommt nicht ohne Neudefinition des christlichen Propriums aus. Daß dabei die Wertigkeiten zugunsten des Evangeliums verschoben werden, verwundert nicht. Interessant ist, daß der Bildgebrauch hier wieder im Kontext der Relation Juden – Heiden geschieht, aber gerade umgekehrt als in Mk 7,27: Die Judaisten sind die Hunde und werden als heilsgeschichtlich defizitär abgewertet. Die bei Jesus noch erkennbare Offenheit auf

⁵⁸ Zu dieser Rekonstruktion eines situativen Kontextes vgl. *M. Tellbe*, The Sociological Factors behind Philippians 3,1–11 and the Conflict at Philippi, in: JSNT 55 (1994) 97–121; *Fee*, Phil 289; *Fee* betont (ebd. 289f.294f), daß die Gegner wohl nicht aktuell in Philippi agieren, sondern eher als mögliche Gefahr erscheinen und aufgrund der jahrelangen Negativerfahrung des Paulus in die Polemik geraten. Anders geht *Gnilka*, Phil 185f, von der Präsenz der Gegner in Philippi aus.

⁵⁹ Gegen *W. Schmühals*, Die Irrlehrer des Philipperbriefes, in: ZThK 54 (1957) 297–341, hier 311f, der unsittliches Treiben benannt sieht.

⁶⁰ Vgl. Phil 3,3. Zur Exklusivität auch *U.B. Müller*, Phil (s. Anm. 56) 142.

den anderen hin fehlt bei Paulus freilich. Ein direkter traditionsgeschichtlicher Bezug zum Logion Mt 7,6⁶¹ bleibt angesichts der allgemeinen Verbreitung der Bildwelt unsicher.

Das Problem der in den geschichtlichen Entwicklungen an sich verständlichen Grenzziehung bilden die Kriterien zur Unterscheidung, wer den Glauben recht versteht und wer ihn verfälscht, wer noch zur Gruppe gehört und wer nicht mehr. Mehr als eine grundlegende und in keiner Weise aufhebbare Christozentrik läßt Paulus als Antwort nicht erkennen.

Nur ein Schimpfwort unter anderen bildet „Hunde“ in Offb 22,15. Am Ende der Offenbarung des Johannes steht – gleichsam als letzte Motivation zur Standhaftigkeit – das eschatologische Heilsbild des neuen Jerusalem (21,9–22,5), das in 22,14f nochmals aufgegriffen wird⁶². Dabei wird in den räumlichen Kategorien des Bildes von der himmlischen Stadt eine klare Scheidung vorgestellt: *μακάριοι* sind die in die Stadt Eintretenden, *ἔξω*/außerhalb „die Hunde und die Zauberer und die Unzüchtigen und die Mörder und die Götzendiener und alle, die Lüge lieben und tun“ (22,15). Wer mit den Hunden und der ganzen Reihe von Sündigen in erster Linie bezeichnet ist, erhell aus der Rede von der Lüge am Ende der Reihe. „Lüge“ kann semantisch nur als kontradiktorische Opposition zu „Wahrheit“ gefüllt sein, setzt also einen negativen Bezug zum Glauben der Gemeinde voraus. Hunde sind demnach die, die sich trotz entsprechender Möglichkeit nicht zur Wahrheit des Glaubens bekennen und danach leben. In der zugrundeliegenden Bedrängnis- und Verfolgungssituation der Offb wird das mutige Bekenntnis zu Christus zum Kriterium einer klaren Differenzierung, die Abgefallene strikt außerhalb der Gemeinde stellt⁶³.

Es sind also – gegen Heinz Giesen⁶⁴ – nicht Heiden im allgemeinen im Blick, sondern solche, die mit der Gemeinde in Berührung kommen oder gar

⁶¹ So O. Michel, ThWNT III, 1103: Phil 3,2 sei apostolische Auslegung von Mt 7,6.

⁶² Dazwischen bemüht sich der Verf. um die Autorisierung seiner Schrift: Der direkte Kontakt des Offenbarungsempfängers Johannes mit der Mittlergestalt des Engels bzw. mit Christus selbst schafft Glaubwürdigkeit (22,6–10). Zugleich motiviert er zum Durchhalten der religiös-sozialen Lebensform, des Glaubens an Christus, indem er (1) die Wahrheit des Offenbarten betont (22,6,8), (2) die Nähe der endzeitlichen Wende ansagt (22,7,12) sowie (3) Lohn und eschatologisches Heil in Aussicht stellt (22,12,14).

⁶³ Schon unmittelbar vor der Darstellung des neuen Jerusalem bringt der Verf. in Offb 21,8 eine Ketzerpolemik, wobei ein Gegensatz zu denen, die „siegen“ (*νικῶν*; V. 7) aufgerichtet wird – in erster Linie sind also Abtrünnige im Blick, die Trennung vollzieht sich innerhalb der Gemeinde. Auch in 21,27 sind Ausgeschlossene erwähnt (wiederum ist „Lüge“ genannt).

⁶⁴ H. Giesen, Johannes-Apokalypse (SKK 18), Stuttgart 1986, 178f, identifiziert auf der Basis des rabbinischen Sprachgebrauchs von „Hund“ als Heiden und Gottlose; vgl. Ders., Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 489, der freilich auch Abtrünnige und Irrlehrer dazu zählt. J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK 18), Zürich 1984, 211f, deutet als christliche Irrlehrer und abgefallene Christen (in Verbindung mit dem Ausschluß vom Herrenmahl). An beide Gruppen denkt U.B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg 1984, 370 (kein Bezug auf das Herrenmahl). – M. Philonenko, „Dehors

schon dazu gehören, ihren Standort aber nicht im Bekenntnis der Gemeinde finden oder durchhalten. Die Stellung zur christlichen Gemeinde gewinnt *endzeitliche* Wirkung! Das Bekenntnis und somit die Gemeindegemeinschaft in der Gegenwart sind damit entscheidend für die Position in der eschatologischen Wirklichkeit. Die endzeitliche Trennung steht bereits fest (vgl. 22,11) und erfolgt in aller Schärfe: Die Sünder, die Abgefallenen, die „Ketzer“ werden als „Hunde“ äußerst negativ bewertet und erhalten keinerlei Anteil am Heil der Glaubenden, der Getreuen. Der Verf. spricht seine Gemeinde an: Jeder, der standhaft im Bekenntnis bleibt, kann dazugehören. Pragmatisch wird die Motivationsfunktion der Bildwelt von der glücklichen Stadt und den draußen verloren heulenden Hunden eindrücklich deutlich.

In drastischer Steigerung ist im 2. Petrusbrief (2,22) wieder von „Hunden“ die Rede, um am Ende einer langen und scharfen Ketzerpolemik rückfällig gewordene Christen abzuqualifizieren (2,20f). Die Etikettierung als Rückfall erhebt auch hier die Stellung zur christlichen Gemeinde des Verf. zum zentralen Kriterium, das Ketzer – oder besser: Renegaten – als solche erweist⁶⁵. Der Verf. bedient sich dabei eines zweigliedrigen Sprichwortes (παροιμία): „Ein Hund wendet sich wieder dem eigenen Erbrochenen zu; und: Ein Schwein wäscht sich zum Wälzen im Kot“. Mit dem Sprichwort vom Hund wendet der Verf. ein bekanntes Bild an – es begegnet in ähnlicher Form sowohl in den alttestamentlichen Sprichworten als auch als griechisches Paroemium⁶⁶ –, um das Wesen der Ketzer polemisch zu veranschaulichen: Mit etwas Phantasie betrachtet, ergibt die Wiederaufnahme des eigenen Erbrochenen eine widerliche Vorstellung, die in ihrer starken ikonographischen Valenz die totale Abwertung und emotionale⁶⁷ Ausgrenzung der Rückfälligen fast zwingend nahelegt. Sachlich ist gesagt: Die Abkehr von Christus führt zum alten Leben zurück, das schmutzig macht, ja schädlich für den Menschen ist – und eben darum, im Bild gesprochen, schon einmal vom Organismus ausgestoßen wurde. Solches Tun ist typisch für den Hund als niedere Kreatur. Die negativ-emotionale Kraft der Bildwelt soll als letzte Motivation, gleichsam als *ultima ratio* dienen, um vor dem Abfall von der Gemeinde zu bewahren.

Die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie sind fixiert. Problematisch ist dabei, daß sich ein *Sprichwort* erfüllt hat, d. h. eine allgemein gültige

les Chiens“ (Apocalypse 22,16 et 4QMMT B 58–62), in: NTS 43 (1997) 445–450, interpretiert den Ausschluß der „Hunde“ als Applikation und symbolische Auslegung einer jüdischen Regel, die er in 4QMMT findet (Verbot von Hunden im Heiligtum).

⁶⁵ In erster Linie sind in 2 Petr 2,20f die Irrlehrer selbst gemeint; vgl. A. Vögtle, *Der Judasbrief/ Der 2. Petrusbrief* (EKK XXII), Solothurn/Neukirchen-Vluyn 1994, 207.

⁶⁶ Spr 26,11 in Anwendung auf den Toren, der seine Torheit wiederholt. CPG I 2,83 (Gregorius Cyprius): Κύων ἐπὶ τὸν ἴδιον ἐμέτων.

⁶⁷ Zur rhetorischen Absicht der Weckung von Negativgefühlen vgl. D.F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style. Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBL.DS 104), Atlanta 1988, 114f.

Gesetzmäßigkeit Bestätigung findet, die eben für Menschen niederer Gesinnung gilt, denn nun wird deren Überwindung gar nicht mehr versucht. Dies und die krasse, respektlose Abwertung der anderen läßt keinen Spielraum zur Wiederaufnahme der Ketzer, nur vor dem drohenden Abfall und damit Verderben der Gemeindeglieder kann noch gewarnt werden.

Der letzte Beleg greift über das Neue Testament hinaus. Der antiochenische Episkopos Ignatius spricht im Brief an die Gemeinde in Ephesus (7,1) bestimmte Leute als „tollwütige Hunde (κύνες λυσσώντες), die heimlich beißen“, an. Es handelt sich um fremde, außerhalb der Gemeinde stehende christliche Irrlehrer, deren sachliches Profil völlig unklar bleibt. Jedenfalls ordnen sie sich nicht in die Gemeinde ein und nicht dem Episkopos – dem „Bischof“ – unter; einzig die Gruppenzugehörigkeit wird als Kriterium der Unterscheidung deutlich. Das Bild der wildgewordenen Hunde vermittelt die drohende Gefahr, die von ihnen ausgeht. Wenn Ignatius die Irrlehrer überdies als „schwer Heilbare“ bezeichnet, erhält ihr Verhalten die Qualität des Krankhaften, der dämonischen Besessenheit⁶⁸.

Angesichts der empfundenen Größe der Gefahr bleibt eine strikte Grenzziehung als einzige Strategie zum Umgang mit den Irrlehrern. Freilich hält Ignatius im Kontext einen Vorbehalt offen, der jedoch allein in den Möglichkeiten Jesu Christi liegt. Christus ist der „eine Arzt (εἰς ἰατρός)“ (7,2), der allein zu heilen vermag. Entgegen einer endgültigen Ausgrenzung bleibt immerhin noch eine (theoretische) Option offen. Die Grenze der menschlichen Möglichkeiten, die schon in Mt 7,6 anklang, wird damit gewahrt⁶⁹. Die Aktivität der Gemeinde zum Dialog mit den anderen und die Reflexion auf die Kriterien der Abgrenzung werden dadurch jedoch in keiner Weise motiviert.

5. Reflexion

Blicken wir zurück. Eine kulturgeschichtlich vorbereitete Metapher, die Abwertung und Ausgrenzung von anderen aussagt, fand Aufnahme in die urchristliche Bildersprache der Propaganda. Die Verwendung dieser Rede von „Hunden“ läßt sich jedoch nicht als durchgängiger traditionsgeschichtlicher Prozeß rekonstruieren. Vielmehr werden im Vergleich des Metapher-Gebrauchs drei unterschiedliche Stoßrichtungen der Abgrenzung sichtbar.

1. In der Jesus-Tradition Mk 7,27f wird die heilsgeschichtliche Priorität Israels gegenüber den Heiden gewahrt und zugleich eine punktuelle Heilspartizipation der Heiden und eine Haltung der Offenheit, der Orientierung an menschlicher Bedürftigkeit vorgestellt.

⁶⁸ Vom „Einbruch einer dämonischen Macht“ spricht schon O. Michel, ThWNT III, 1103.

⁶⁹ Vgl. O. Michel, ebd.

2. Das in Mt 7,6, EvThom 93 und Did 9,5 tradierte Logion „Gebt das Heilige nicht den Hunden“ bewältigt die Ablehnungserfahrung urchristlicher Missionare, indem durch polemische Ausgrenzung eigene Identität befestigt wird. Die auf diese Weise grundgelegte Fixierung der Positionen erfährt in der Didache eine speziell kultisch-sakramentale Konkretisierung, damit zugleich aber eine an äußere Riten gebundene Engführung.

3. In der frühen Briefliteratur werden der Gemeinde Gegner aus den eigenen christlichen Reihen, also Irrlehrer und Renegaten, in rigoroser Abwertung gegenübergestellt. Die unmittelbare sachliche Nähe im Glauben führt zu umso schärferer emotionaler Diffamierung und zur totalen Unterbrechung der Kommunikation. Das Anti-Bild der „Hunde“ leuchtet dabei teilweise in den Farben eschatologischer oder erfahrungsgesetzlicher Gültigkeit (Offb 22,15; 2 Petr 2,22) sowie krankhafter Besessenheit (Ign Eph 7,1). Fest steht jedoch stets: Die Grenze ist gezogen, der Anspruch wahren Christseins exklusiv (Phil 3,2). Die Gemeinde vermag sich nur abzugrenzen. Bestenfalls Christus selbst kann die kranke Irrlehre heilen.

Die untersuchten Texte gewähren uns Einblick in die – für uns fremde – Geschichte der frühen Christen. Die Dichotomie von Juden und Heiden verliert allmählich ihre Relevanz zugunsten der Differenzierung zwischen Recht- und Falschgläubigen. Die Entfaltung christlichen Glaubens scheint zu zeigen: Man kann auch *falsch* glauben! Das aber bringt eine Infragestellung der eigenen Identität mit sich. Mit der zunehmenden Komplexität der Situation öffnen sich also neue Fronten, die eine Verschärfung der Auseinandersetzung nach sich ziehen. Die Gefahr des Identitätsverlustes mag die historische Berechtigung zur notwendigen Ausgrenzung der anderen darstellen.

Kann aber diese Exklusivität der Orthodoxie – angesichts der Reflexion auf 2000 Jahre Kirchengeschichte – prinzipiellen Charakter gewinnen, zur Handlungsmaxime einer christlichen Glaubensgemeinschaft werden? Vielleicht gehört die Radikalität der Grenzziehung soziologisch betrachtet doch in den Raum einer kleinen Gruppe innerhalb einer kritisch-ablehnenden, bisweilen feindlichen Umwelt; eine solche Gruppe muß ihre Identitätsmerkmale selbst erst entwickeln und artikulieren und hat daher um ihr Überleben zu kämpfen, wozu sie ihre Grenzen klar ziehen muß. Für die Kirche unserer Tage gilt diese situative Voraussetzung jedoch sicher nicht in gleicher Weise, was eine erhöhte Vorsicht gegenüber Ab- und Ausgrenzungen nötig macht.

Von den Formen, die das Neue Testament zum Umgang mit den anderen, den nahen Fremden anbietet, scheint Jesu Umgang applikabel: Das Überzeugtsein von der eigenen Position ermöglicht Offenheit für andere, die nicht durch die Brille der eigenen Angst, sondern in ihrer menschlichen Not gesehen werden.