

Die Füchse, die Vögel und der Menschensohn

(Mt 8, 19 f par Lk 9, 57 f)

Von Karl Löning, Münster

Die Perikope, in der das umstrittene Logion steht (Mt 8, 18–22 par Lk 9, 57–62), ist in der Forschung vor allem unter dem Aspekt der Rückfrage nach dem Spezifikum der Nachfolge des historischen Jesus untersucht worden. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist die Studie von M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 34), Berlin 1968, in der Hengel auf der Grundlage des Logions von der Bestattung der Toten durch die Toten (Mt 8, 22 par) den Nachweis führt, daß die Nachfolge Jesu gegenüber der rabbinischen Vorstellung von Nachfolge im Sinne eines Zusammenlebens von Lehrer und Schüler im Dienst der Thora etwas radikal Neues darstellt. „Wie Gott selbst im AT einzelne Propheten aus Beruf und Familie herausrief . . ., so ruft Jesus einzelne aus allen menschlichen Bindungen heraus, daß sie ihm nachfolgen“ (80). „Nachfolge Jesu (wird) im Grunde nur verständlich . . . als Dienst an der Sache des nahen Gottesreiches“ (81; im Original gesperrt).

Das Logion von der Heimatlosigkeit des Menschensohnes besagt in diesem Zusammenhang, „daß der Weg des ‚Menschensohns‘ in die völlige Unsicherheit hineinführt“, daß der in die Nachfolge Gerufene Jesus „auf seiner Wanderschaft folgen und sein unsicheres, gefährdetes Schicksal mit ihm teilen und erst im abgeleiteten Sinne sein Schüler werden“ wird (60; im Original gesperrt). Nach dieser Interpretation enthält das Logion eine verschärfende Bestätigung der im vorangehenden Vers ausgesprochenen Bereitschaft des Bewerbers, Jesus zu folgen, „wohin immer du gehen magst“. Sinngemäß enthält die Antwort Jesu allerdings eher eine Abweisung als eine Bestätigung: Dem ὅπου in der Erklärung des Bewerbers entspricht das οὐκ ἔχει ποῦ der Antwort Jesu. Das Nachfolgen „überallhin“ ist unmöglich, weil der Menschensohn keinen Ort hat. Eine paradoxe Formulierung wie diese hat doch wohl nicht den Sinn, eine konkrete Bedingung der Nachfolge Jesu zu formulieren. Gab es überhaupt einen Regelungsbedarf in dem hier vorgestellten Fall, daß jemand

seine Bereitschaft zur Nachfolge Jesu vorbehaltlos bekundete,¹ so daß eine entsprechende Tradition sich bilden und halten konnte? Wenn das Interesse der Tradition aber nicht an der Nachfolge als Institution haftet, auf welcher Grundlage bewegt sich dann überhaupt hier die historische Rückfrage nach Jesus und seiner Nachfolge?

Die folgende Analyse geht von der literarischen Seite an die Interpretation der Nachfolge-Logien in Lk 9,57–62 par heran. Dabei liegt das Schwergewicht auf dem Logion in der kleinen Einheit, mit der die Perikope in der Redenquelle Q eröffnet wird: Lk 9,58 par. Die Frage nach seinem Stellenwert innerhalb des Kontextes der Redenquelle Q, vor allem aber die form- und motivkritische Analyse des Logions selbst führen zu der Erkenntnis, daß es als programmatische offenbarungstheologische Aussage der Redaktion der Redenquelle Q zuzuschreiben ist.

1. Literarkritik

1.1 Zur Quellenlage

Lukas bietet das Logion Lk 9,58 im Zusammenhang dreier Szenen; die ersten beiden (Lk 9,57f.59f) haben eine Parallele in Mt 8,19f.21f. Deren Zuordnung zur Redenquelle Q ist unproblematisch. Strittig ist, ob Lk 9,61f ebenfalls in Q gestanden hat oder dem Sondergut² oder der Redak-

¹ Diese Ansicht wird auch so kaum vertreten. *M. G. Steinhauser*, Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien. Eine form- und traditionskritische Studie (fzb 44), Würzburg 1981, versteht das Logion Mt 8,20 par als „Warnung vor unüberlegter Nachfolge“ (117), also paränetisch; ähnlich schon *A. Schulz*, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (StANT 8), München 1962, 106. Die meistvertretere Auffassung ist, daß das Logion als programmatische Aussage über das Wesen der Nachfolge als Teilhabe am Schicksal des heimatlosen Jesus zu verstehen ist; vgl. (außer M. Hengel) *J. Gnlika*, Das Matthäusevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1,1 – 13,58 (HThK 1/1), Freiburg 1986, 311; *J. A. Fitzmyer*, The Gospel according to Luke 1–11 (AncB), New York ³1984, 834f; *G. Schneider*, Das Evangelium nach Lukas. Kapitel 1–10 (ÖTK 3/1), Gütersloh - Würzburg 1977, 231f; *J. Ernst*, Das Evangelium nach Lukas (RNT), Regensburg 1977, 319f; *P. Hoffmann*, Studien zur Theologie der Logienquelle (NTA NF 8), Münster ³1982, mit der Differenzierung: „Q spricht von Nachfolge im Rückblick auf Jesus (in seiner Heimatlosigkeit), aber auch im Vorausblick auf ihn als den kommenden Menschensohn“ (150).

² So *Gnlika*, Matthäus I 310 mit den meisten. Dagegen spricht vor allem, daß die dritte Szene strukturell so deutlich der zweiten entspricht, daß eine gesonderte Entstehung der dritten nicht wahrscheinlich ist. Konstitutiv ist in beiden Szenen, daß der Berufene höchste Verpflichtungen anderer Art geltend macht, die die sofortige Nachfolge problematisch machen (πρῶτον δὲ ἐπίτρεψόν μοι + Infinitiv).

tion des Lukas³ zuzuweisen ist. Tatsächlich spricht einiges dafür, daß alle drei Szenen in Q gestanden haben und Matthäus die dritte ausgelassen hat⁴.

Inhaltlich und formal hebt sich die erste von den beiden folgenden Szenen ab. Nur die erste begründet die Nachfolgeforderung christologisch (Schicksalsteilhabe), die beiden folgenden argumentieren mit der Nähe der Basileia⁵. In der ersten Szene sucht ein Nachfolgewilliger vorbehaltlos die Nähe zu Jesus; in den beiden folgenden werden Prioritäten problematisiert (vgl. *πρῶτον* Lk 9, 59.61). Die beiden letzten Szenen fordern in Anspielung auf prophetische Traditionen⁶ explizit den Bruch mit der Familie, die erste nicht. Daraus folgt nicht, daß die dritte Szene der zweiten nachgestaltet und deshalb jünger als die beiden anderen ist⁷, sondern umgekehrt, daß die beiden einander ähnlichen bereits als Doppelszene überliefert waren, bevor sie um die andersartige erste Szene erweitert wurden⁸. „Lk 9, 57f wurde 9, 59–62 akzentuierend vorangestellt.“⁹ Der damit gesetzte neue Akzent ist die Interpretation der Nachfolge als

³ Dies bleibt offen bei *Schneider*, Lukas 231, und anderen. Gegen die redaktionell lukianische Entstehung spricht, daß der Skopus der dritten Szene nicht ganz der lukianischen Intention entspricht, die im redaktionellen Zusatz „du aber geh hin und verkündige die Gottesherrschaft“ in Lk 9, 60 zum Ausdruck kommt. Der Verkündigungsaspekt ist in Lk 9, 62 gerade nicht expliziert.

⁴ Mit *H. Schürmann*, Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium, in: ders., Traditions-geschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 121; *H. Frankemölle*, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus (NTA NF 10), Münster 1974, 88; ähnlich zuvor *Schulz*, Nachfolgen 105; *H. Zimmermann*, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 1967, 122. Matthäus arbeitet den Kontrast zwischen der ersten und der zweiten Szene heraus, indem er die Figuren der Nachfolgenden differenziert (*γραμματαῦς* – *μαθητής*); so entsteht eine Gegenüberstellung auch in anderer Hinsicht (Abweisung dessen, der nachfolgen will – Zurechtweisung dessen, der zögert). Die dritte Szene hätte diesen Kontrast aus dem Gleichgewicht gebracht.

⁵ Vgl. *Gnilka*, Matthäus I 312.

⁶ Zu Lk 9, 60 vgl. Jer 16, 1–9; Ez 24, 15–24; zu Lk 9, 62 vgl. 3 Kön 19, 18f. Die Anspielung auf Elija in der dritten Szene ist kein Indiz für die Zugehörigkeit zum lukianischen Sondergut, wenn man Elija als Paradigma des für Q zentralen Topos vom gewaltsamen Geschick der Propheten in Israel beurteilt. Diese Möglichkeit ist ja im deuteronomistischen Elija-Bild selbst angelegt. Daß auch die erste Szene von der Elija-Typologie geprägt ist und in welchem Sinne, ist noch zu zeigen.

⁷ So *Steinhauser*, Doppelbildworte 112f, der vermutet, daß die Szenen 2 und 3 nacheinander an Szene 1 angefügt worden sind, die letzte durch die Redaktion von Q. Unklar bleibt so, worin das Interesse von RQ an einer Variation von Szene 2 in einer weiteren gründet.

⁸ Vgl. *H. Schürmann*, Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redenquelle, in: Jesus und der Menschensohn, FS A. Vögtle, hrsg. v. R. Pesch / R. Schnackenburg, Freiburg/Basel/Wien 1975, 132f.

⁹ Ebd. 133.

Schicksalsgemeinschaft mit Jesus (Szene 1) gegenüber dem älteren Deutungsansatz von Nachfolge als Vollzug einer unbedingt vorrangigen Aufgabe (Szenen 2 und 3). Geht man also von der Zugehörigkeit aller drei Szenen zum Bestand von Q aus, wird die besondere Stellung der ersten im Kontext von Q deutlich.

1.2 Der Kontext in Q

Szenische Partien kommen in der Redenquelle selten vor und haben, soweit man sehen kann, in jedem Fall eine gliedernde, in unserem Fall eine eröffnende Funktion¹⁰. Es folgt in Q die Aussendungsrede (Lk 10)¹¹, und zwar in direktem Anschluß von Lk 10, 2 an die drei Szenen Lk 9, 57–62. Es wird also später zu sehen sein, welche Bedeutung dieser Zusammenhang hat.

Die vorausgehende Perikope in Q endet mit dem programmatischen Gleichnis von den Spielverderbern (Mt 11, 16–19 par Lk 7, 31–35), mit dem nicht nur diese Perikope abschließt, sondern der gesamte erste Hauptteil der Redenquelle¹². Damit stellt sich die Frage, ob die drei Szenen Lk 9, 57–62 auch in der Makrokomposition der Redenquelle eine besondere Bedeutung haben. Der erste Teil der Redenquelle endet mit dem Satz von der Anerkennung der Weisheit durch ihre Kinder im Gegensatz zu ihrer Ablehnung durch „diese Generation“.

Hier ist erstmals in Q explizit von der im Täufer und in Jesus erscheinenden Weisheit die Rede, ein Topos, der implizit den literarischen Charakter der Redenquelle von Anfang an bestimmt. Die mit Lk 9, 57 ff eröffnete Perikope nimmt das Thema der Sendung der endzeitlichen Boten der Weisheit wieder auf im Blick auf die Fortführung der Sendung Jesu durch seine Boten. In diesem Zusammenhang stehen in Q die Aussagen über Nachfolge in Lk 9, 57–62.

¹⁰ Die nächste Parallele zu dieser Kompositionsfigur in Q ist die Eröffnung der Rede Jesu über den Täufer (Mt 11, 7–19 par) mit der Täuferanfrage (Mt 11, 2–6 par), d. h. die unmittelbar vorausgehende Redekomposition; die Eröffnungsszene ist auch hier als Dialog gestaltet.

¹¹ Vgl. E. Klostermann, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 1929, 112; D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969, 58; Schürmann, Beobachtungen 133; D. Zeller, Kommentar zur Logienquelle (Stuttgarter Kleiner Kommentar NT 21), Stuttgart 1985, 49.

¹² Lührmann, Redaktion 58, ordnet Lk 9, 57–62 ähnlich in den Makrokontext von Q ein, rechnet aber mit einem Anschluß an den Schluß der Feldrede und die folgende Geschichte vom heidnischen Hauptmann (Lk 7, 1–10 par). Zur hier vorausgesetzten Akoluthie vgl. W. Schenk, Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen, Düsseldorf 1981, 17–59.

1.3 Der ursprüngliche Wortlaut von Lk 9,57f par

Da es im folgenden um den Sinn und den Stellenwert der ersten Szene im Q-Zusammenhang geht, kann die Analyse des Verhältnisses von Tradition und Redaktion hier beschränkt werden auf die Rückfrage nach dem Wortlaut dieses Textes in Q. Das Problem einer Rückfrage hinter Q zurück wird im Zusammenhang der Formkritik berücksichtigt.

Beide Evangelisten haben in den Q-Text eingegriffen: Lukas mit der Fortführung des Reisemotivs¹³, Matthäus mit der Einbindung seiner Doppelszene 8,19–22 in die Exposition der Erzählung von der Stillung des Seesturms (8,18.23), die er auf diese Weise zu einer Nachfolge-Geschichte uminterpretiert¹⁴. In beiden Fällen kommt es zu textlichen Veränderungen des Wortlauts der ersten Szene. In Mt 8,19 ist εἰς γραμματεὺς sekundär gegenüber τις (Lk 9,57), ebenso προσελθών (ohne Entsprechung in Lk 9,57), ferner die Anrede διδάσκαλε im Munde eines Gegners Jesu. Auf der anderen Seite ist in Lk 9,57 εἶπεν πρὸς mit Akkusativ wahrscheinlich redaktionell gegenüber εἶπεν αὐτῷ bei Mt. Von diesen Veränderungen ist der Wortlaut der Bitte selbst (Mt 8,19b par) nicht berührt. Dasselbe gilt für die Antwort Jesu (Mt 8,20b par). Lediglich deren Einführung mit εἶπεν (Lk 9,58a) oder λέγει (Mt 8,20a) ist unsicher¹⁵. Damit ergibt sich ein im wesentlichen gesicherter Bestand in Q wie folgt:

καὶ εἶπέν τις αὐτῷ·

ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἂν ἀπέρχῃ.

καὶ λέγει (εἶπεν) αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς·

αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν

καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις,

ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει

ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνει.

2. Formkritik

2.1 Stand der Diskussion, Voraussetzungen

Bultmann rechnet Lk 9,57f par wie auch die beiden folgenden Szenen zu den biographischen Apophthegmata¹⁶. Das Logion Lk 9,58 par ist nach

¹³ Vgl. die Stichwortverbindungen mit πορεύεσθαι 9,51.52.53.56 hinüber zu 9,57.

¹⁴ Vgl. H. J. Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: G. Bornkamm / G. Barth / H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1960, 191.

¹⁵ Vgl. zur Rekonstruktion insgesamt S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 434f.

¹⁶ Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen 1967, 27f.

seiner Auffassung aus dem szenischen Zusammenhang zu lösen, nicht weil es ein echtes Jesuswort sei, sondern im Gegenteil, weil hier ein alter Weisheitsspruch durch die Überlieferung erst zu einem Logion Jesu umgedeutet worden sei. Der ursprüngliche Sinn: „der Mensch, auf Erden heimatlos, wird den Tieren gegenübergestellt“ (27). Damit sind der nachfolgenden Diskussion eine Reihe von Fragen gestellt: Ist das Logion aus dem Rahmen der Szene herauslösbar? Ist der Bezug zum Thema Nachfolge sekundär? Ist „Menschensohn“ titular zu verstehen oder generisch als „der Mensch“? Ist der Titel „Menschensohn“ erst nachträglich für ein ursprüngliches „ich“ eingetragen worden? Im Hintergrund all dieser Fragen steht das Problem der Echtheit.

Ein Brennpunkt der Diskussion ist die Titelfrage¹⁷. C. Colpe geht auf Bultmanns Annahme der generischen Verwendung von „Menschensohn“ in Mk 8,20 par ein, will aber diese Ausdrucksweise als Form der indirekten Selbstbezeichnung auf den historischen Jesus zurückführen¹⁸. Dagegen macht P. Hoffmann geltend, daß in den von C. Colpe so interpretierten drei Stellen (Mk 2,10; Mt 11,19 par; Mt 8,20 par) „Menschensohn“ nur titular verstanden werden kann¹⁹. Wenn aber die verallgemeinernde Verwendung von „Menschensohn“ für Mt 8,20 par nicht in Frage kommt, bleibt nur die Alternative²⁰, den Titel entweder als sekundär gegenüber einem ursprünglichen „ich“²¹ oder als ursprünglich und in der

¹⁷ Vgl. *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum (FRLANT 83), Göttingen 1964, 17–19.

¹⁸ *C. Colpe*, Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in: ThWNT VIII (1969) 403–481, hier: 435. Das Logion Mt 8,20 par, „gegen dessen Echtheit keine zwingenden Argumente vorgebracht worden sind“, hätte den Sinn gehabt: „die Tiere haben ihre Schlupfwinkel, aber ein Mensch wie ich, Jesus, hat keine Stätte für sein Haupt“. Ähnlich interpretiert *A. Polag*, Die Christologie der Logienquelle (WMANT 45), Neukirchen-Vluyn 1977, 107f, aber gegenüber C. Colpe mit der Differenzierung, diese Verwendung von „Menschensohn“ sei „durchaus nicht generisch . . . , sondern singular“ (107 Anm. 340). Aber diese Alternative besteht so gar nicht, wenn man *M. Casey*, The Jackals and the Son of Man (Matt. 8.20 / Luke 9.58), in: JSNT 23 (1985) 3–22, folgt in der Auffassung, daß „Menschensohn“ im Aramäischen eine generische Bedeutung haben kann unter Einschluß besonderer Merkmale der Situation, in der der Satz gesprochen wird, hier der Situation des wandernden Jesus. Bezogen auf den situativen Kontext, gilt allgemein vom „Menschen“, daß im Unterschied zu wandernden Tieren kein Obdach zur Verfügung steht: „... animals are directly provided for by God, whereas in some respects men are not – they have to provide for themselves“ (9). Casey hält wie Colpe das Logion für authentisch und die Situation für historisch (vgl. 15).

¹⁹ Vgl. *Hoffmann*, Studien 91. Wichtig ist vor allem, daß in dem zweiten Beleg aus Q (Mt 11,19 par) die Gegenüberstellung Täufer–Menschensohn eine sentenziös-generische Interpretation von „Menschensohn“ nicht zuläßt.

²⁰ Vgl. ebd. Die Möglichkeit einer Zuordnung zur Redaktion von Q soll wohl dabei nicht ausgeschlossen sein.

²¹ Diese Möglichkeit favorisiert *Hoffmann*, ebd. Anm. 46 (91f); vgl. *Steinhauser*, Doppelbilde 113 (mit Annahme der Authentizität); *Gnilka*, Matthäus I 312 (aber auch die Ich-

Konsequenz die Logien vom irdischen Wirken des Menschensohnes als Gemeindebildungen zu beurteilen²². Im letzten Fall hat dann der Streit um den Titel Menschensohn im Munde des „irdischen“ Jesus (d. h. des Jesus der Evangelien) mit der Frage der Authentizität nichts mehr zu tun²³.

Der Auslöser dieser Diskussion, R. Bultmann, hat seine sentenzenhaft-weisheitliche Interpretation des Logions Mt 8,20 par und die damit zusammenhängende Beurteilung des Apophthegmas als synthetischer Einheit nicht zuletzt damit begründet²⁴, daß die Annahme einer titularen Verwendung von „Menschensohn“ zu der von ihm hier abgelehnten Konsequenz führen müßte, diesen Titel dann auch im Sinne des Menschensohn-Mythos zu verstehen, wie ihn die religionsgeschichtliche Schule konstruiert hatte²⁵. Aber in der Beurteilung dieses „Mythos“ hat sich die Forschung inzwischen deutlich bewegt²⁶. Wenn jetzt der sog. Weisheitsmythos²⁷ als Hintergrund für Logien der Redenquelle Q diskutiert wird,

Form nicht authentisch, sondern: „Auf das Weisheitswort V. 20 ... wird die spätere Gemeinde gegriffen haben“ 315).

²² Vgl. *Ph. Vielhauer*, Jesus und der Menschensohn, in: Aufsätze zum Neuen Testament, München 1965 (1963) 92–140, hier: 124; *Schulz*, Spruchquelle 438; *Schürmann*, Beobachtungen 132f (jedoch in ausdrücklicher Abgrenzung von S. Schulz ohne Annahme einer „vormals isolierten Traditionschance“ für das Apophthegma, ebd. Anm. 51; vgl. Anm. 8 dieser Arbeit).

²³ Vgl. *Gnilka*, Matthäus I 312, 315.

²⁴ Vgl. *Bultmann*, Tradition 27. Eine literarkritische Begründung für die Auflösung der Einheit des Apophthegmas gibt Bultmann ja gerade nicht. Es sind also ausschließlich inhaltliche Voraussetzungen, die die Isolation des Logions vom Kontext motivieren. M. E. wird das häufig zu unkritisch akzeptiert. Ferner wird diese Analyse auch durch ihr inhaltliches Ergebnis belastet: Die pessimistische Sentenz über die Unbehaustheit des Menschen entspricht keineswegs weisheitlichem Denken; vgl. *T. W. Manson*, The Sayings of Jesus, London (1937) ²1949, 72: „plain nonsense“. Im Sinne Bultmanns äußert sich *Vielhauer*, Jesus und der Menschensohn 123, 125; vgl. *W. Schmithals*, Das Evangelium nach Lukas (ZBK NT 3,1), Zürich 1980.

²⁵ Vgl. *Bultmann*, Tradition 27 Anm. 3 (unter ausdrücklicher Bezugnahme auf *R. Reitzenstein*, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, Heidelberg 1919, 58).

²⁶ Zur Herleitung der Menschensohn-Vorstellungen in der biblischen Tradition vgl. *Colpe*, $\acute{\omicron}$ $\nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$, 411–422. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, daß die Menschensohn-Vorstellung nicht auf einen Urmensch-Erlöser-Mythos zurückgeht. Die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs apokalyptischer, weisheitlicher, urchristlicher und gnostischer Erlöser-Gestalten ist ein „Konstrukt“ der religionsgeschichtlichen Schule; vgl. *B. Lang*, Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf 1975, 158–161 (bes. 159).

²⁷ Vgl. *U. Wilckens*, $\Sigma\omicron\phi\iota\alpha$ $\kappa\tau\lambda$, in: ThWNT VII (1966), bes. Abschnitt C 6 (508–510). Gemeint ist der in $\acute{\alpha}\theta\text{Hen}$ 42,1f am deutlichsten in Erscheinung tretende Vorstellungszusammenhang von der vergeblichen Suche der personifizierten Weisheit nach einem Ort in der Welt und ihrer resignierenden Rückkehr an ihren transzendenten Ursprungsort nach ihrer Abweisung durch die letzte Menschengeneration der Endzeit (vgl. $\acute{\alpha}\theta\text{Hen}$ 94,5f; 4 Esr 5,9f; syrBar 48, 33–36).

geht es nicht um die Übernahme des Konstrukts eines uralten Anthropos-Erlöser-Mythos als Ausgangspunkt der Entwicklung apokalyptisch-weisheitlicher, urchristlicher und gnostischer Soteriologien, sondern um die Voraussetzung einer besonderen Entwicklung der frühjüdischen Weisheitstradition²⁸, in deren Verlauf die Tendenz zu beobachten ist, die personifizierte Weisheit in quasi hypostatischer Union mit verschiedenen heilsgeschichtlichen und/oder eschatologischen Figuren zu identifizieren (Henoch, Elija, Menschensohn u. a.) und in die menschliche Geschichte zu verwickeln. In der Redenquelle sind dies die Propheten in der Geschichte Israels (vgl. Lk 11, 49 f par), in der eschatologischen Gegenwart der Täufer und der Menschensohn (Lk 7, 33 f par) und zuletzt die Boten Jesu, mit denen sich die Q-Gemeinde teilweise identifiziert (Lk 6, 22 f par). Die Schlüsselfigur des soteriologischen Dramas ist nach Q der Menschensohn, der als irdischer Jesus nach den Kindern der Weisheit sucht und sie findet, von „dieser Generation“ aber verworfen wird und sich entzieht. Diese Vorstellung²⁹ wird in Q explizit erstmals in Lk 7, 31–35 par entwickelt unter Verwendung des Titels „Menschensohn“³⁰. Wie bereits

²⁸ Im wesentlichen handelt es sich dabei um die apokalyptische Adaption traditioneller Themen der Weisheitsliteratur, insbesondere des Themas der exklusiven Selbstmitteilung der Weisheit an den begrenzten Kreis derjenigen, die für den Ruf der Weisheit empfänglich sind im Gegensatz zur Masse der Uninteressierten (vgl. Spr 1, 20–33; 8, 17.21.32–36; Sir 1, 10b; Weish 7, 27b). Schon in der außerapokalyptischen Weiterentwicklung dieses Themas erhält die Figur der personifizierten Weisheit soteriologische Qualität und die von ihr vermittelte Erkenntnis Offenbarungscharakter (vgl. Weish 7, 7.15.17.21; 8, 21 mit dem folgenden Kontext; 9, 18).

²⁹ Auf den mythologischen Hintergrund dieser Vorstellung in Q verweist zuerst *Th. Arvedson*, *Das Mysterium Christi. Eine Studie zu Mt 11, 25–30 (ASNU 7)*, Uppsala 1937, 210 Anm. 9 (= 210f), und zwar noch unter Berufung auf *Reitzenstein*, *Das mandäische Buch 58*. Vgl. dann *F. Christ*, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern (ATHANT 57)*, Zürich 1970 (zu Lk 9, 58 par dort 70); *W. Grundmann*, *Weisheit im Horizont des Reiches Gottes*, in: *Die Kirche des Anfangs*, FS H. Schürmann, hrsg. von R. Schnackenburg / J. Ernst / J. Wanke, Freiburg 1978, 175–199; *Ch. E. Carlston*, *Wisdom and Eschatology in Q*, in: J. Delobel (Hrsg.), *LOGIA. Les Paroles de Jésus – The Sayings of Jesus (BETHL 59)*, Leuven 1982, 121–200. Zu Mt 8, 20 vgl. auch *Gnilka*, *Matthäus I 311*.

³⁰ Das Auftauchen des Titels Menschensohn in diesem Zusammenhang ist verschieden erklärt worden. Die bei *H. E. Tödt*, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959, angebahte Erkenntnis, daß die Aussagen über den irdischen Menschensohn in Q nicht aus dem Vorstellungskreis des zum Endgericht erscheinenden Menschensohn-Weltenrichters abzuleiten sind, wird bei *P. Hoffmann* nicht fortgeführt; vgl. seine Auseinandersetzung mit Tödt a. a. O. 143–147. Hoffmann selbst nimmt an, daß in Q erstmals die Beziehung zwischen weisheitlich-prophetischer Tradition und Menschensohn-Bekenntnis hergestellt wird und die Verwendung des Menschensohntitels für den irdischen Jesus der Herstellung dieser Beziehung dient (vgl. bes. 182–187). Demnach wäre die Verwendung des Menschensohntitels für den irdischen Jesus eine Ausweitung des apokalyptischen Titelgebrauchs mit Rücksicht auf andersartige Stoffe der Jesustradition, sie wäre jedenfalls nicht aus weisheitlichen Vorstellungszusammenhängen herzuleiten. Ähnlich *D. Lührmann*, der

gezeigt, schließt sich in der Quelle Q das Apophthegma Lk 9, 57 f (mit der Verwendung desselben Titels) unmittelbar an. Der Vorstellungszusammenhang der Abweisung der Weisheit durch „diese Generation“ in der Verwerfung Jesu als Menschensohn ist also in Lk 9, 58 par nach dem Q-Kontext buchstäblich voraus-gesetzt³¹. Auf dieser Grundlage soll die Form des Apophthegmas im folgenden analysiert werden, seine ursprüngliche Einheit vorausgesetzt.

2.2 Strukturanalyse

Wir beginnen mit dem Logion. Seine weisheitliche Prägung ist in der Tat nicht zu übersehen. Es handelt sich formal um eine Priamel³², näherin um eine kontrastierende Priamel. Innerhalb der biblischen Literatur kommt die Priamel vor allem als weisheitliche Spruchform vor, in der eine weisheitliche Analogie durch eine Beispielreihe vorbereitet wird. Die noetische Leistung dieser Form soll an zwei klassischen Beispielen verdeutlicht werden:

„Der Himmel an Höhe und die Erde an Tiefe
und das Herz der Könige sind unerforschlich.“ (Spr 25,3)

aber die Identifizierung des kommenden Menschensohnes mit dem irdischen Jesus in Lk 7, 34 par; Lk 9, 58 par „der Q vorausliegenden Tradition“ der palästinischen Gemeinde zuordnet (Redaktion 85). Ganz anders behauptet F. Christ: „Der abgelehnte Menschensohn kommt traditionsgeschichtlich von der abgelehnten Weisheit her“ (Jesus Sophia 70 mit ausdrücklicher Berufung auf Mt 8, 20 par). Daß Christ die entsprechende Verwendung des Titels auf den historischen Jesus zurückführen möchte, braucht hier nicht diskutiert zu werden. Wichtig für unseren Zusammenhang ist aber der gegen seine Interpretation zu richtende Einwand, daß sich für diesen Gebrauch des Titels Menschensohn keine Parallelen angeben lassen. Der wichtigste Beleg (äthHen 42, 1 f) steht isoliert im Kontext der Bilderreden, die den Titel verwenden, aber eben nicht den Zusammenhang mit dem sog. Weisheitsmythos herstellen. Andererseits ist richtig, daß die Menschensohn-Vorstellung in Lk 7, 34 par; 9, 58 par weisheitlich geprägt ist. Das Problem scheint mir deshalb am besten zu lösen zu sein, wenn man die Verwendung des Menschensohn-Titels an dieser Stelle als Ausweitung des Repertoires der traditionellen Identifizierung der Weisheit durch die jüngste Schicht (die sog. Redaktion) in Q interpretiert; vgl. auch Schulz, Spruchquelle 437.

³¹ Vgl. Gnlika, Matthäus I 311. Daß das Thema der Abweisung durch „diese Generation“ in der Redaktion der Logienquelle leitmotivische Bedeutung hat, zeigt Lührmann, Redaktion 84.

³² Der Begriff – aus lat. praecambulum = „Vorrede“, „Vorspiel“ – begegnet zuerst bei Martianus Capella zur Bezeichnung einer Stilfigur, die eine Reihe von Beispielen im letzten Glied pointiert beschließt, entweder durch Kontrast oder durch Analogie. Zur Gattung vgl. K. Berger, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II 25.2, Berlin – New York 1984, 1031–1432 (1204–1208); W. Bühlmann / K. Scherer, Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk (BiBe 10), Fribourg 1973, 61 f.

In diesem Fall werden Raumvorstellungen zur Kennzeichnung der Regierungskompetenz von Königen verwendet. Die hintergründige Pointe der Analogie kommt dadurch zustande, daß der Vergleichspunkt der Aussage im Schlußglied ausgespart bleibt (unerforschlich in welcher Hinsicht?), während die Eröffnungsglieder im ersten Halbvers den Vergleichspunkt in Form eines konträren Gegensatzes und damit unergänzt durch etwas Drittes formulieren. Auf diese Weise wird die Aussage über die Unerforschlichkeit der Herzen von Königen auch formal zu einem unerforschlichen Satz.

Das zweite Beispiel:

„Drei sind mir zu wunderbar
und vier verstehe ich nicht:
Den Weg des Adlers am Himmel
den Weg der Schlange auf dem Felsen
den Weg des Schiffes mitten im Meer
und den Weg des Mannes mit einer Frau., (Spr 30, 18 f)

Auch in diesem Textbeispiel wird die Priamelstruktur eingesetzt, um eine Pointe zu erreichen, die auf dem Prinzip der Verhüllung beruht. Der Vergleichspunkt aller Aussagen wird hier zwar mit dem Wort *dæræk* scheinbar ausgesprochen. Aber „Weg“ bezeichnet in der einleitenden Beispielsreihe im buchstäblichen Sinn die Bewegungsart in menschenunzugänglichen Bereichen. Im Schlußglied dagegen wird dieser Sinn des Wortes bewußt aufgegeben, um die Beziehung von Mann und Frau über die inhaltliche Analogie hinaus auch formal als einen „unzugänglichen“, d. h. unverfügbaren Bereich zu charakterisieren, nämlich durch die Vermeidung einer gewöhnlichen Bezeichnung für die gemeinte Sache. Es handelt sich bei dieser Ausdrucksweise nicht um Metaphorik, sondern um die Stilfigur der Katachrese³³, die im Gegensatz zur Metapher nicht in einer semantisch bereichernden Übertragung besteht, sondern in einer sprachlichen Ersatzlösung, bei der die semantische Unzulänglichkeit der Bezeichnung einer Sache in Kauf genommen oder – wie in unserem Beispiel – als Mittel der Verhüllung absichtlich eingesetzt wird.

Die Struktur der Priamel Mt 8, 20 par Lk 9, 58 ist mit der der beiden alttestamentlichen Beispiele vergleichbar. Ähnlich wie in dem Zahlenspruch Spr 30, 18 f gibt es ein alle Glieder der Priamel verbindendes

³³ Zum Begriff Katachrese (*abusio*; *κατάχρησις*) vgl. *H. Lausberg*, Elemente der literarischen Rhetorik. Eine Einführung für Studierende der klassischen, romanischen, englischen und deutschen Philologie, München ⁸1984, 65.

identisches Element, die mit Formen von ἔχειν gebildeten Satzprädikate der Hauptsätze. Die Wortbedeutung von ἔχειν wird hier aber nicht durch Katachrese im Schlußglied verfremdet, sondern ähnlich wie in Spr 25,3 durch die Technik der Aussparung des Vergleichspunktes, und zwar eines konkreten Objekts zu ἔχει in Analogie zu „Höhlen“ und „Wohnungen“ im ersten Teil der Priamel³⁴. Anders als in Spr 25,3 wird das Analogon nicht ausgelassen, sondern umschrieben, und zwar durch einen finalen Relativsatz. Diese Periphrase führt zu der einschneidenden Verlagerung der Vorstellung von der erwarteten Ortsangabe zu der Bezeichnung einer erwünschten intransitiven Handlung (= Bewegung), die einen entsprechenden Ort voraussetzt: ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ. Auf die inhaltliche Seite der Formulierung ist hier noch gar nicht einzugehen. Festzustellen ist zunächst, daß die Periphrase als solche innerhalb der Priamelstruktur als Verfremdungstechnik zu beurteilen ist. Entscheidend für das Zustandekommen der Pointe ist aber die Negation im Schlußglied des Logions. Verneint wird das ἔχει, also das die Hauptsätze in den Halbversen grammatisch und semantisch verbindende Wort. Damit kommen zwei kontrastbildende Strukturmomente zusammen: die förmliche Verneinung eines gemeinsamen Elements und die Vermeidung der möglichen und an sich zu erwartenden Bezeichnung eines Analogons in analoger Weise.

Eine besondere Schärfe erhält die Pointe dadurch, daß die beiden eröffnenden Beispiele (wie in den beiden alttestamentlichen Priameln) auch in unserem Text die Vorstellung einer nicht ergänzbaren räumlichen Ganzheit evozieren³⁵. Füchse und Vögel vertreten wie Schlange und Adler in Spr 30,18f die Räume, in denen sie leben, Himmel und Erde mit dem unterirdischen Bereich („Höhle“). Da Himmel und Erde traditionell das Weltganze bezeichnen, besagt das Schlußglied der Priamel nicht nur, daß der Menschensohn nicht einmal das hat, was selbst die Tiere nicht entbehren müssen – Höhlen und Nester –, geschweige denn ein Haus,

³⁴ Dieses Strukturmerkmal geht verloren, wenn man das fehlende Wort (τόπον, οἶκον oder gar κλίνην) ergänzt. Ein Objekt-nomen gehört in diesen Text ursprünglich ebensowenig hinein wie die Hosen in Michelangelos Jüngstes Gericht; gegen G. Schwarz, Jesus, der Menschensohn? Aramaistische Untersuchungen zu den synoptischen Menschensohnworten Jesu (BWANT 6.19), Stuttgart u. a. 1986, 189. Das von G. Schwarz angewandte Verfahren (Analyse des Rhythmus am griechischen [!] Text als Grundlage der Rückgewinnung einer aramäischen [!] Urfassung) ist völlig willkürlich. Daß im Thomasevangelium (Logion 86) das Objekt tatsächlich eingesetzt wird, erklärt sich aus dem gnostischen Interesse des ThEv am „Ort“ der wahren Existenz des Gnostikers (vgl. Logion 50), ist also als Erweiterung erklärbar. Vgl. Steinhauser, Doppelbildworte 118.

³⁵ Vgl. Steinhauser, Doppelbildworte 116f.

daß es also für den Menschensohn in der Welt keinen Ort gibt, der dem Schlafplatz der genannten Lebewesen entspräche, sondern darüber hinaus, daß die Welt nicht der Ort des Menschensohnes ist.

Auf diese Zuspitzung der Pointe der Priamel zielt bereits die Formulierung, mit welcher der Bewerber in Mt 8, 19 par Lk 9, 57 seine Bereitschaft zur Nachfolge $\delta\pi\upsilon\ \acute{\epsilon}\alpha\nu\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\rho\chi\eta$ bekundet. Der auffällige Zusatz³⁶ mit seiner Anspielung auf eine räumliche Vorstellung liefert dem antwortenden Jesus das Stichwort für seine Pointe innerhalb der Priamel: $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \pi\omicron\upsilon$ + Konjunktiv. Zwischen dem Bewerber und dem abweisenden Jesus besteht also eine Art Interessengemeinschaft bei der Herausarbeitung der Pointe des Apophthegmas im Dialog. Das Apophthegma erweist sich als Einheit aus einem Guß. Es geht schon dem Bewerber um das Verhältnis zum ortlosen Menschensohn, nicht nur um Nachfolge Jesu. Und gerade das, worauf der Bewerber hinauswill ($\delta\pi\upsilon$), wird im Jesus-Logion verhüllt und negiert ($\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \pi\omicron\upsilon$).

3. Motivkritik, semantische Konnotationen

3.1 Der typologische Bezug zur Elija-Tradition

Vor der Untersuchung der Einzelmotive ist zunächst festzustellen, daß die erste Szene ähnlich der dritten auf die Elija-Tradition anspielt, und zwar auf die Episode, die der Entrückung Elijas vorausgeht: 2 Kön 2, 1–6. Der Bewerber um die Nachfolge Jesu verhält sich typologisch wie Elischa, der sich der Weisung Elijas, zurückzubleiben statt Elija von Gilgal nach Betel, Jericho und schließlich an den Jordan zu folgen, zu widersetzen sucht, weil er weiß, daß Jahwe seinen Herrn heute über sein Haupt hinweg entrücken will. Das $\delta\pi\upsilon\ \acute{\epsilon}\alpha\nu\ \acute{\alpha}\pi\acute{\epsilon}\rho\chi\eta$ von Lk 9, 57 wird auf diesem Hintergrund zur Anspielung auf die Entrückung Jesu als Menschensohn nach seiner Abweisung durch „diese Generation“ (Lk 7, 34 par). Wie immer bei Schriftbezügen in der Logienquelle wird dabei der gesamte Kontext der angezogenen Stelle mitbedacht. Es ist dann damit zu rechnen, daß insbesondere auch die Bitte des Elischa um den doppelten Anteil am Geist des Elija (2 Kön 2, 9f) unmittelbar vor dessen Entrückung (V. 11) in die Typologie einzubeziehen ist. Die Frage, wie die Sendung des Propheten (Elija, Jesus) weitergeht, ist Thema der folgenden Aussendungsrede. Die Endredaktion von Q hat mit Lk 9, 57f als der ei-

³⁶ Vgl. dagegen Lk 9, 61: $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\acute{\eta}\sigma\omega\ \sigma\omicron\iota$ und entsprechend $\acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\ \mu\omicron\iota$ Lk 9, 59 jeweils ohne Zusätze.

gentlichen Eröffnung des gesamten Zusammenhangs, in dem die Botenrede steht, demnach ihr spezifisches Verständnis von Nachfolge angedeutet, und zwar – in deutlicher Abhebung von der älteren Konzeption der folgenden Doppelszene (Lk 9, 59–62), die die Sendung als vordringliche eschatologische Aufgabe versteht (vgl. auch Lk 10, 2 par) – unter dem Aspekt des Verhältnisses des Jüngers zu dem entrückten Jesus-Menschensohn.

3.2 Die Ortlosigkeit des Menschensohns

Bultmann meinte das Logion von den Füchsen und Vögeln und ihren Wohnungen als allgemein anthropologische Weisheits-Sentenz aus dem jetzigen Dialogzusammenhang herauslösen zu müssen, weil die Gegenüberstellung des Menschensohnes mit Tieren nicht ursprünglich sei. Aber es geht in Mt 8, 20 par auch gar nicht um die traditionelle weisheitliche Idee, daß der Mensch aus der Analogie oder dem Gegensatz zu den Tieren etwas über die Bedingungen seiner eigenen Existenz lernen kann (vgl. Hi 12, 7 f; Hen 2, 1 – 5, 4; Mt 6, 26 par = Q u. ö.), sondern um deren kritische Abwandlung: Was der Bewerber um die Aufnahme in die Nachfolge Jesu sucht, ist durch weisheitliche Naturbetrachtung nicht zu finden, weil es jenseits aller zu beobachtenden Lebensbereiche liegt. Diese Vorstellung begegnet in der Weisheitsliteratur auch sonst, und zwar traditionell im Zusammenhang mit dem Suchen nach der Weisheit selbst. „Der Mensch kennt nicht den Weg zu ihr, noch trifft man sie im Lande der Lebendigen“ (Hi 28, 13). Der Kontext Hi 28 entfaltet diese Auffassung in eindrucksvollen Bildern, insbesondere vom Bergbau. Die Erde, vielmehr das Innere des Felsgesteins, wird als Fundort für Metalle und Edelsteine beschrieben und die unterirdische Arbeit in der Finsternis des Schachts als Schatzsuche. Wichtig ist dabei die Vorstellung, daß hier ein Bereich vom Menschen suchend durchwühlt wird, der sowohl den Menschen wie den Tieren, Vögeln und Wildtieren, verborgen ist (28, 4b.7.8). Aufschlußreich ist sodann die Ausweitung der Raumvorstellung ins Kosmische, wenn die Verborgenheit der Weisheit vor allen Lebewesen ausgesagt wird: „Verborgen ist sie vor des Himmels Vögeln. Selbst Unterwelt und Tod bekennen: Von ihr vernahmen wir nur ein Gerücht“ (V. 21 f). Die Einsicht in die Vergeblichkeit der Suche nach Weisheit in einem räumlich vorgestellten schöpfungsimmanenten Jenseits oberhalb und unterhalb der menschlichen Erfahrungs- und Lebenswelt führt schließlich zum Appell, die Gottesfurcht als den von Gott selbst dem Menschen gewährten Anteil an der Weisheit zu begreifen (V. 28).

Der traditionell-weisheitliche Topos von der Unauffindbarkeit der

Weisheit und der Vergeblichkeit der Suche nach ihr aus eigener Kraft³⁷ bekommt im Zusammenhang des apokalyptisch modifizierten Weisheitsmythos eine besondere Nuance: Nachdem die Weisheit ihre Suche nach einem Ort in der Welt resigniert abgebrochen hat, weil sie von der letzten Generation abgewiesen worden ist, läßt sie sich *nicht mehr* finden. Diese Vorstellung wird auch in Q entwickelt (Lk 13,34f par).

Damit ergibt sich der Interpretationsansatz für Lk 9,58b par: Die Ortlosigkeit des Menschensohnes ist hier im Sinne der Unauffindbarkeit der Weisheit innerhalb der Lebenswelt des Menschen nach ihrer Abweisung (= Lk 7,34 par; vgl. 11,33ff par) zu verstehen. „Nachfolge“ Jesu ist in diesem Zusammenhang eine Metapher für das Suchen nach der Weisheit (in einem noch näher zu bestimmenden Sinn) nach ihrer Verwerfung.

3.3 Die Tiere und ihre Behausungen

Das besondere Kolorit verdankt das Logion Lk 9,58b par nicht zuletzt den Exempla aus der Tierwelt. Klar ist, daß die Füchse hier nicht als Schatzgräber figurieren, das Thema Schatzsuche also keine Rolle spielt. Es geht um das Hausen der Tiere. Zwei Aspekte sind dabei von Bedeutung: das Gegensatzverhältnis der hausenden Tiere zum ortlosen Menschensohn und das Gegensatzverhältnis der Tiere zueinander.

Wir beginnen mit dem letzteren. Das Verhältnis Füchse – Vögel hat sicher zunächst eine räumliche Komponente. Als Höhlenbewohner repräsentieren die Füchse den menschenunzugänglichen Bereich unterhalb der Erdoberfläche, so wie die Vögel selbstverständlich den „Himmel“ als ihren den menschlichen Bereich nach oben transzendierenden eigenen Lebensbereich vertreten. In beiden Bereichen gibt es Lebewesen und für diese einen Ort. Im Zusammenhang mit Lk 9,57b par spielt auch der Aspekt eine Rolle, daß diese Orte für Menschen unerreichbar sind, obwohl sie zur Schöpfung gehören.

Dagegen scheint es keine Rolle zu spielen, daß die Tiere an ihren Orten füreinander unerreichbar sind. Auf eine solche Idee könnte man kommen, wenn man die Gegenüberstellung als Opposition von Raubtier und Beutetier versteht. Auch dies ist ein alter weisheitlicher Topos, der aber in der biblischen Tradition kaum ausgeprägt ist und auf den an unserer Stelle³⁸ nichts hindeutet. Obwohl also das Verhältnis von Füchsen und

³⁷ Vgl. Anm. 28; ferner bes. Bar 3,15–31.

³⁸ Der nächste Kontext ist der Zusammenhang des Apophthegmas selbst. Dieser hat vorrangige Bedeutung. Die Nähe zum Tierpaar Schaf – Wolf (Lk 10,3 par) im Kontext von Q ist also hier ebenso zu ignorieren wie die Todes-Topik im folgenden Apophthegma.

Vögeln hier nicht im Sinne einer Todfeindschaft erscheint, muß es sich dabei doch um ein Gegenüber nicht nur im räumlichen Sinn handeln, das sich auf die Art ihres Wohnens beziehen könnte.

Im Blick auf die wenigen³⁹ alttestamentlichen Stellen, in denen von Füchsen (šua'lim) die Rede ist, fällt auf, daß im Unterschied zur griechisch-hellenistischen Tradition⁴⁰ weder die List noch räuberische Eigenschaften als typische Attribute erscheinen, sondern daß der Fuchs ein in verschiedener Hinsicht destruktives⁴¹ Wesen zugeschrieben bekommt, insbesondere auch im assoziativen Gegensatz zu Anlagen bzw. Bauwerken. Füchse verwüsten Weinberge (Hld 2, 15), reißen Steinmauern ein (Neh 3, 35) und halten sich in Ruinen auf (Klgl 5, 18; Ez 13, 4). Wenn sogar solch ein sprichwörtlicher⁴² Zerstörer von Kultur noch selbst eine Behausung hat, ist dies in der Tat ein Grenzfall.

Der Fuchsbau selbst ist ebenfalls ein Grenzphänomen. Das hebräische Äquivalent für *φωλεός*, *hōr* (vgl. auch *hūr* Jes 11, 8), kann je nach Zusammenhang ganz unterschiedliche Bedeutungen annehmen, denen eine Komponente gemeinsam ist: die Vorstellung von zwei gegensätzlichen Bereichen, die durch eine Engstelle miteinander verbunden sind, dabei aber getrennt bleiben. In 2 Kön 12, 10 bezeichnet *hōr* das Loch im Deckel einer Kiste, die an der Schwelle des Tempels aufgestellt wird und dazu dient, Abgaben und Spenden zu verwahren; dabei hindert das enge Loch die mit der Annahme beauftragten Priester am nachträglichen Griff in die Kasse⁴³. Das „Loch“ ist hier die schützende Engstelle vor dem Hohlraum, in dem das Geld liegt. Ähnlich verhält es sich mit der „Luke“ in der Tür Hld 5, 4, hier als Metapher in erotischem Kontext. Das Erdloch mit der Höhle dahinter dient Tieren als Schlupfwinkel, aber auch furchtsa-

³⁹ Abgesehen von Ps 63, 11, wo Füchse inkorrekt als Aasfresser gesehen sind, sind es nur fünf Belege, in denen šua'1 vorkommt, das die LXX stets mit *άλωπηξ* wiedergeben. Hinzu kommen in LXX, abweichend vom masoretischen Text, Ri 1, 35 und 3(1) Kön 21(20), 10. Im übrigen liegt bei der Ausdrucksweise in Mt 8, 20 par kein LXX-Einfluß vor, wie das Fehlen von *φωλεός* für „Höhle“ in LXX zeigt. Im folgenden braucht also nicht auf die Probleme der Textgrundlage der LXX eingegangen zu werden, soweit es um Motivkritik geht.

⁴⁰ Vgl. im NT: Lk 13, 32 par.

⁴¹ Hierher gehört auch die Vorstellung vom Fuchs, der als Brandstifter Felder verwüftet (Ri 15, 4), was aber möglicherweise einen bestimmten rituellen Hintergrund (Profanierung der Ernte durch Verbrennen der ersten Garbe) hat, der für unseren Zusammenhang jedenfalls nichts beiträgt.

⁴² Die Belege zeigen vor allem gleichnisartige (Hld 2, 15; Ez 13, 4) und redensartige (Klgl 5, 18; Neh 3, 35) Verwendung des Motivs.

⁴³ Umgekehrt wird gerade auch Raubgut in der „Höhle“ gehortet (Nah 2, 13; vgl. auch Jes 42, 22 in metaphorischer Übertragung auf die Situation des ausgeplünderten Volkes).

men Kriegern (1 Sam 14, 11 ironisch-abschätzig)⁴⁴. Von außen gesehen ist der verborgene Hohlraum etwas Unheimliches⁴⁵, das Bild des spielenden Kindes vor der Natternhöhle ein friedlich-utopisches Gegenstück dazu (Jes 11, 8). Das Hausen in Höhlen gilt Hi 30, 6 als Ausdruck und Folge der Ächtung durch die Gemeinschaft.

Sämtliche Bedeutungsvarianten zeigen, daß die „Höhle“ ein grenzbetonendes Motiv ist, die meisten Belege darüber hinaus, daß der unzugängliche hintere, untere beziehungsweise innere Bereich bedroht, bedrohlich oder unheimlich erscheint. Insofern ergeben in Lk 9, 58 b par das Tier – der destruktive Fuchs – und seine Behausung einen eindeutigen Verweisungszusammenhang. Zugleich legt sich damit die Vermutung nahe, daß die Vögel mit ihren Behausungen einen Gegenbereich zu Füchsen und Höhlen auch in einem anderen als nur räumlichen Sinn darstellen könnten.

Der Anhaltspunkt dafür ist die nicht ganz gewöhnliche Bezeichnung der Plätze der Vögel als κατασκηνώσεις⁴⁶, ein Ausdruck, der z. B. nicht festlegt, ob dabei in erster Linie an Nester oder allgemeiner an Schlafplätze oder andere Zufluchtsorte wie Baumkronen⁴⁷ oder unzugängliche Felsen⁴⁸ zu denken ist, die jedenfalls vom „Himmel“ als dem eigentlichen Lebensbereich von Vögeln zu unterscheiden sind. Die übliche Bezeichnung „Nest“ (hebr. qēn, griech. νοσσία), die im NT, und zwar in Q, einmal metonymisch für „Brut“⁴⁹ vorkommt, wird hier jedenfalls nicht gewählt. Die gesetzte Bezeichnung κατασκηνώσεις steht sonst nie für Vogelnester. Das hebräische Äquivalent miškan kommt im AT nur einmal (Hi 39, 6) als Bezeichnung für den Aufenthaltsort eines Tieres (Wildesel) vor, aber sinngemäß nicht für dessen Schlafplatz, sondern für dessen gesamten Lebensbereich (Salzwüste); dem würde in Lk 9, 58 par der „Himmel“ entsprechen, nicht die κατασκηνώσεις. Dieses Wort begegnet als Substantiv äußerst selten, in LXX insgesamt nur an sechs Stellen, und

⁴⁴ Vgl. dazu die Verwendung von φαλέος bei Josephus, Bell 4,507: Doch gelang es seiner Überredungskunst nicht, sie zu einem größeren Schlage zu bewegen. Denn an den Aufenthalt in der Festung gewöhnt, wollten sie sich, wie die wilden Tiere von den Höhlen, nicht allzuweit entfernen.

⁴⁵ Hinter dem „Loch“ in der Mauer des Tempelvorhofes findet Ezechiel den Eingang zu einem Raum mit den Greueln des Götzendienstes, Wandmalereien von Gewürm und Getier, greuelhafte Wesen und Götzenbilder (Ez 8, 7 ff).

⁴⁶ Im NT Hapaxlegomenon.

⁴⁷ Vgl. Mk 4, 32 par mit dem Verb κατασκηνοῦν in einer auf Dan 4, 9, 18; Ez 17, 23; 31, 6 fußenden Formulierung.

⁴⁸ Vgl. Nu 24, 21; Hi 39, 27; Jes 49, 16 b par Obd 1, 4.

⁴⁹ Lk 13, 34; in par Mt 23, 37 dagegen τὰ νοσσία = Küken. Zum metonymischen Gebrauch vgl. Dtn 32, 11 (LXX: νοσσία).

hier stets als Bezeichnung für den Tempel bzw. für Jerusalem als den Ort des dauernden Wohnens Gottes (Ez 37,27; 1 Chr 28,2; Tob 1,4; 2 Makk 14,35; Weish 9,8). In der Profangräzität ist dagegen speziell an eine provisorische Unterbringung von Menschen gedacht, entweder als befristetes Quartiernehmen in einem gewöhnlichen Haus oder als Aufenthalt in einem eigens errichteten oder bereitgestellten provisorischen Gebäude⁵⁰. Der Aspekt der Vorläufigkeit des Wohnens spielt aber auf der Seite des hebräischen Äquivalents *miškan* keine Rolle⁵¹. Das Wort *miškan* bezeichnet ursprünglich, wie sich aus Ex 26,7a ergibt, das Zeltgestänge im Unterschied zu den Decken darüber, dann über eine gebräuchliche Synekdoche das Zelt, schließlich die feste Wohnung⁵². Für unseren Zusammenhang ist wichtig, daß „Wohnung“ als ein fester Topos Bestandteil der Zion-Theologie geworden ist (vgl. Ps 46,5; 84,2)⁵³. Wenigstens einmal kommt es dann auch zu der Assoziation, daß diese „Wohnung“ Jahwes auch ein Ort ist, der den Vögeln eine Zuflucht bietet⁵⁴. Zwischen Jahwes Wohnung und der schutzbedürftiger Vögel besteht hier eine Affinität.

Schließlich ist daran zu erinnern, daß sich in der Weisheitsliteratur die Vorstellung vom Zion als dem Ort der Einwohnung der Weisheit als Topos gebildet hat⁵⁵. Damit ergibt sich die Möglichkeit, die Bezeichnung der Plätze der Vögel mit *κατασκηνώσεις* Lk 9,58 par auch als entfernte Anspielung auf diesen Vorstellungsbereich zu verstehen.

Festzuhalten ist, daß die „Wohnungen“ der Vögel zu den „Höhlen“ der Füchse nicht nur räumlich in Opposition stehen. Sie sind als gebaute Wohnungen nicht nur anthropoider als die archaischen Erdlöcher der Füchse, sondern vor allem der göttlichen Sphäre näher als diese. Sie sind Grenzphänomene in diesem ganz anderen Sinn, letzte feste Punkte an der Grenze zum Bereich, der nur im Flug zugänglich ist. Der Fuchs dagegen

⁵⁰ Belege bei *W. Bauer*, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Berlin u. a. 1958 (Neudr. 1971), 828.

⁵¹ Vgl. *W. Michaelis*, *κατασκηνώω*, in: ThWNT VII (1966) 389–391 (zu *κατασκήνωσις* in LXX: 390).

⁵² Vgl. Hi 18,21; die Verwendung für eine in den Felsen getriebene Grabkammer (Jes 22,16) ist wohl ein Ausnahmefall.

⁵³ *miškan* bezeichnet das zentrale Heiligtum (Ex 25,9; 26,1 ff; 40,9 ff), die „Wohnung des Zeugnisses“ (Ex 38,21; Nu 1,50.53; 10,11), die „Wohnung des Offenbarungszeltes“ (Ex 39,32; 40,2.6.29). Zum Gebrauch des Äquivalents *κατασκήνωσις* in LXX s. o.

⁵⁴ Ps 84,4 (83,4) in Verb. m. V. 2: „Auch der Sperling hat ein Haus (bet) gefunden und die Schwalbe ein Nest (*qēn* LXX: *νοσσιάν*) für sich, um darein ihre Jungen zu bergen: deine Altäre, Jahwe Zebaoth, mein König und mein Gott.“

⁵⁵ Sir 24,8–12; *κατασκηνοῦν* bezeichnet hier das bleibende Wohnen der Weisheit in Jakob (V. 8; vgl. auch V. 4 vom transzendenten Wohnen); vgl. Weish 9,8 (Jerusalem als Stadt der *κατασκήνωσις* Gottes); *Philo*, *Leg. All.* III 46 (die Stiftshütte als Ort der Weisheit, *ἐν ἧ κατασκηνοῖ καὶ ἐνοικεῖ ὁ σοφός*).

ist (auch im Unterschied zum Wildesel Hi 39,6) kein Exemplum einer freien Existenz, sondern eines scheuen Sich-Verkriechens und der Destruktion.

3.4 Das Neigen des Hauptes ohne Ort

Innerhalb des Logions Lk 9,58 par gibt es für die „Höhlen“ und „Wohnungen“ der Tiere kein konkretes Analogon auf der Seite des Menschensohns. Konkret ist nur die Umschreibung dessen, wofür er keinen Ort hat.

Die Annahme, daß hier an den Schlaf gedacht ist, ist nicht ohne Textgrundlage: κλίνη ist das Bett (Mk 4,21 par; Lk 17,34 u. ö.). Auch der Zusammenhang mit dem „Höhlen“-Motiv legt diese Interpretation nahe⁵⁶, deutlicher jedenfalls als das „Wohnungs“-Motiv. Die Auffälligkeit der Periphrase οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ verlangt aber Aufmerksamkeit. Das Verb κλίνω bedeutet im NT nie „schlafen“. Bei Lukas, der es dreimal verwendet, bezeichnet es das Ende des Tages bei Sonnenuntergang (9,12; 24,29) und einmal das verlegene Neigen des Gesichtes zur Erde als Ausdruck des Nichtverstehens (24,5). In der Verbindung mit κεφαλή kommt κλίνω aber außer an unserer Stelle nur noch Joh 19,30 vor: κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Der am Kreuz erhöhte Menschensohn-Logos gibt das πνεῦμα dahin, indem er das Haupt neigt. Für Q kann diese Vorstellung zwar nicht einfach vorausgesetzt werden, vor allem, weil es in Q keine Darstellung des Todes Jesu gibt. Wohl aber ist zu berücksichtigen, daß Lk 9,58 par in Verbindung mit Lk 7,34 par rückblickend auf die Ablehnung Jesu durch „diese Generation“ formuliert ist. Dabei ist der Tod Jesu mit im Blick. Dann kann das Nichtbezeichnen des Ortes des Menschensohnes als verhüllender Hinweis auf seinen Tod verstanden werden.

4. Interpretation

Fünf Gründe sprechen also dafür, das οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ im Logion Mt 8,20 par Lk 9,58 als Anspielung auf den Tod Jesu zu verstehen:

1. die Nähe der Formulierung zu Joh 19,30,

⁵⁶ Vgl. bes. *Plutarch*, Tib. Gr. 9,5: „Die Tiere haben Höhlen, dagegen die Kämpfer für Italien kein Obdach“ (φωλεούς). Dazu passen die profangriechischen Belege zu κατασκηνώσεις im Sinne von Quartier (s. o. Anm. 50), sofern auch sie in den militärischen Bereich gehören.

2. die strukturelle Funktion dieser Formulierung als verhüllender Pointe innerhalb einer Priamel⁵⁷,
3. die typologische Beziehung der gesamten Szene Mt 8, 19 f par Lk 9, 57 f zu 2 Kön 2, 2–6 und damit zum Thema der Entrückung des Elija⁵⁸,
4. der traditionsgeschichtliche Bezug der Szene zum sog. Weisheitsmythos⁵⁹,
5. der Kontextbezug zum Gleichnis von den Spielverderbern, besonders zu Lk 7, 34 par, der Aussage über die Abweisung des Menschensohns durch „diese Generation“⁶⁰.

Unter dem Aspekt der Elija-Typologie erscheint der Tod Jesu als gewaltsames Prophetengeschick einerseits und als Entrückung andererseits. Unter dem Aspekt des Weisheitsmythos wird diese deuteronomistische Perspektive apokalyptisch verschärft: Im abgewiesenen Jesus wird der Menschensohn von „dieser Generation“ verworfen, d. h. die definitiv letzte Gestalt, in der die Weisheit Gottes sich Israel zuwendet. Nach ihrer Rückkehr an ihren Ursprungsort ist sie innerhalb der Lebenssphäre, welche durch die Tieranalogien an ihren äußersten Grenzen abgesteckt ist, nicht mehr auffindbar.

Das eigentliche Thema der apophthegmatischen Szene Mt 8, 19 f par ist aber nicht die Christologie, sondern „Nachfolge“. Unter den genannten Voraussetzungen ist klar, daß Nachfolge hier nicht im eigentlichen Sinn gemeint ist. Es geht nicht um die Nachfolge des historischen Jesus und ihre besonderen Anforderungen (Heimatlosigkeit o. dgl.), nicht um die nachösterlichen Formen von Nachfolge im Sinne institutionell geregelter missionarischer Arbeit (Thema der Botenrede im folgenden Kontext), sondern um die Frage nach dem Verhältnis eines Jüngers zu Jesus als der gewaltsam abgewiesenen Weisheit nach ihrem Verschwinden⁶¹.

Diese Frage, die mit der Erklärung des nachfolgewilligen Anonymus, er werde Jesus nachfolgen, „wohin immer du gehen magst“, aufgeworfen wird, wird durch das Jesus-Logion nicht beantwortet, sondern verschärft: Ist Nachfolge als Nachvollzug der transzendierenden Bewegung des in

⁵⁷ Vgl. oben, Abschnitt 2.2. ⁵⁸ Vgl. oben, Abschnitt 3.1.

⁵⁹ Vgl. oben, Anm. 27. ⁶⁰ Vgl. oben, Abschnitt 1.2.

⁶¹ Historische Voraussetzung dafür ist nicht das Institut der Nachfolge, sondern eine Gemeindestruktur, die bereits entsprechende Vorstellungen von Mitgliedschaft entwickelt hat. Vgl. R. A. Edwards, *A Theology of Q*, Philadelphia 1976, 101 mit der These, der Sitz im Leben der Apophthegmata Lk 9, 57–62 par sei die Proselytenunterweisung der Q-Gemeinde. Hier wird aber kein bestimmter Sitz im Leben für die Entstehung und Verwendung des Apophthegmas Lk 9, 57 f par postuliert. Die Einheit ist der Redaktion von Q zuzuweisen, hat also von vornherein einen Sitz in der Literatur.

der Welt ortlosen Menschensohnes überhaupt denkbar? Die Antwort Jesu ist jedenfalls nicht als Bejahung dieser Frage aufzufassen. Andererseits zeigt der weitere Kontext, den die erste Szene ja berücksichtigt, daß Nachfolge im Sinne der Sendung Aufgabe der Jünger ist. Eine Verneinung ist daher auch nicht aus dem Text herauszulesen. Die Frage bleibt zunächst offen. Die Antwort findet der Leser erst im folgenden Kontext.

Als Kontext vorausgesetzt ist, wie oben (1.1 und 1.2) gezeigt, der gesamte Komplex der Botenrede samt den beiden $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ – $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\rho\epsilon\psi\omicron\nu$ – Szenen (Lk 9, 59 f par.60 f). Das Verhältnis der ersten Szene (Lk 9, 57 f par) zum folgenden Kontext wird deutlicher, wenn man die Kompositionsfigur der Botenrede als spiegelsymmetrische Form versteht:

A	Lk 9, 57–62	Nachfolge
B	Lk 10, 2	Mitarbeit in der Ernte Gottes
C	Lk 10, 3	Sendung der Schafe zu den Wölfen
		Konkrete Anweisungen:
D	Lk 10, 4	($\mu\eta$ βαστάζετε)
	10, 5 f	(λέγετε par ἀσπάσασθε = Mt 10, 12)
	10, 7	(μένετε)
	10, 8 f	(θεραπεύετε και λέγετε)
	10, 10 f	(ἐκτινάξατε = Mt 10, 14)
C'	Lk 10, (12)13–15	Wehe über vergeblich missionierte Städte
B'	Lk 10, 16	Ablehnung des Sendenden in den Gesandten
A'	Lk 10, 21–24	Offenbarung an die Unmündigen Seligpreisung der Augenzeugen

Im Zentrum stehen fünf Mitarbeiter-Regeln, erkennbar an den sinngemäß fünf strukturbestimmenden Imperativen (D). Sie werden gerahmt von Jesus-Logien, die sich auf bestimmte schon gemachte Missionserfahrungen in Galiläa beziehen (C, C'). Diese wiederum werden eröffnet und fortgeführt durch Logien, die programmatisch die Mission als Gottes eigenes eschatologisches Handeln erklären, auch wo sie erfolglos ist (B, B'). Bis dahin bewegen wir uns innerhalb der Aussendungsrede selbst. Die vorangehenden und anschließenden Einheiten (A, A') sind jeweils erzählerisch von der Aussendungsrede abgesetzt⁶² und selbst erzählerisch strukturiert. Wenn man in ihnen korrespondierende Passagen sieht, er-

⁶² Der Neuansatz mit einer Zeitangabe Mt 11, 25 par Lk 10, 21 geht auf Q zurück.

gibt sich für das Verständnis von Lk 9,59f par nochmals eine Perspektive: Die Bereitschaft des Bewerbers, Jesus überallhin zu folgen, wird durch das Logion von den Füchsen und Vögeln zunächst scheinbar abgewiesen, weil die Suche nach dem, was die Pointe der Priamel ausspart, durch eine noch so große Bereitschaft zur Nachfolge ins Nichts führen würde, wenn der Herr des Himmels und der Erde die Erkenntnis des Sohnes⁶³ nicht durch den Sohn an die Unmündigen hätte offenbaren wollen⁶⁴.

Q schreibt für eine Gruppierung der urchristlichen Jesus-Bewegung, deren geschichtliche Rolle als gescheitert gelten kann, wenn man den Missionserfolg an ihrem Anspruch mißt, Israel mit der eschatologischen Offenbarung der Weisheit Gottes definitiv zu konfrontieren (vgl. bes. die Selbsteinschätzung als Ernte-Mitarbeiter Gottes Lk 10,2 par). Um so mehr beeindruckt die selbstkritische Warnung vor regressiven und eskapistischen Attitüden,⁶⁵ das Festhalten am Grundmodell der Nachfolge auch und gerade als Sendung an Israel. Das Wehe über die unbekehrbaren galiläischen Städte ist im Gesamtkonzept der Komposition der Aussendungsrede eben doch nicht das letzte Wort, sondern die letzte Begründung für das missionarische Handeln der Q-Gruppe liegt in den offenbarungstheologischen Aussagen. Sie dienen hier nicht dazu, die Sonderexistenz einer Sekte, sondern ganz im Gegenteil ihr Festhalten an der Sendung Jesu selbst an Israel zu begründen. „Q kennt grundsätzlich keine neue, vom irdischen Jesus unabhängige Verkündigung.“⁶⁶ Das ist der in der Tat eindrucksvolle Beitrag der Logienquelle zum Thema Kontinuität in Jesus.

⁶³ Gemeint ist wohl nicht die Erkenntnis, daß Jesus der Menschensohn ist, wie die lukianische Formulierung (τίς ἐστιν) nahelegt, sondern Erkennen bedeutet hier die Einbeziehung der *νήπιοι* in die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater durch Offenbarungswissen. Die Offenbarung dieses Geheimnisses an die Unmündigen statt an die Weisen und Klugen eröffnet der Q-Gruppe, die sich mit den Unmündigen identifiziert, den Zugang zum Vater und damit auch den Rückhalt für ihre vom Scheitern an Israel geprägte Aufgabe. Vgl. *J. Gnlika*, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970, 118f.

⁶⁴ Lk 10,21 par nimmt das Thema von Lk 9,57f par wieder auf (*ἀπεκρύψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν*) entspricht dem Motiv der Unauffindbarkeit der sich entziehenden Weisheit) und wendet es positiv (*ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*), und zwar wiederum unter Hervorhebung des christologischen Aspekts. Das Schema Himmel – Erde wird ebenfalls wieder aufgenommen und schöpfungstheologisch ins Positive gewendet.

⁶⁵ Die semantischen Konnotationen (vgl. oben, Abschnitt 3.3) lassen eine paränetische Applikation in diesem Sinn zu. Die entscheidende Funktion der Tieranalogien ist selbstverständlich aber die Markierung des kosmischen Raums.

⁶⁶ *Hoffmann*, *Studien* 151; vgl. 185.