New Test. Stud. 49, pp. 372–392. Printed in the United Kingdom © 2003 Cambridge University Press
DOI:10.1017/S0028688503000183

Ideal oder Zeichen? Besitzverzicht bei Lukas am Beispiel der 'Ausrüstungsregel'

CHRISTFRIED BÖTTRICH
Juliusstraße 5, 04315 Leipzig, Germany

Im Blick auf die Relation von Armut und Reichtum vertritt der Evangelist Lukas eine klare Position: Armut ist durch Besitzausgleich im Bedarfsfall zu überwinden. Wie ist dann aber die Forderung radikalen Besitzverzichtes zu verstehen, die ihrerseits Bettelarmut erst schafft? Am Beispiel der sogenannten 'Ausrüstungsregel' versucht dieser Aufsatz eine neue Lösung. Die Boten des Evangeliums werden mit ihrem radikalen Verzicht nicht auf ein Ideal verpflichtet, sondern zu zeichenhaftem Verhalten aufgefordert. Entsprechende Impulse liegen in der Tradition prophetischer Zeichenhandlungen bereit, für die es auch in der hellenistischen Welt Analogien gibt. Die Forderung begründet keinen neuen Verhaltenskodex, sondern zielt auf konkrete, situationsbezogene Aktionen.

Von Abbas Theodoros, einem der Mönchsväter im 4. Jahrhundert, wird erzählt, dass er drei gute Bücher besaß. Obwohl er großen Nutzen daraus zog, fragte er Abbas Makarios, ob er diese Bücher behalten solle. Die Antwort erfolgte kurz und bündig: 'Besser als alles ist die Armut.' Daraufhin verkaufte Abbas Theodoros seine Bücher und verteilte den Erlös unter die Armen.[1] Den Exegeten graust es bei dieser Geschichte. Denn hier hat das Ideal eines bedürfnislosen Lebens sogar schon den Besitz theologischer Literatur erreicht. Lässt sich eine solche Haltung mit Hilfe der Evangelien begründen? Die Armut der Mönchsväter im 4. Jahrhundert konnte zumindest ihre Inspiration aus der Radikalisierung des Besitzverzichtes bei dem Evangelisten Lukas beziehen. Denn kein anderer Evangelist hat die Kritik am Reichtum derart zentral vorgetragen wie er. Alle Armutsbewegungen in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit mussten deshalb zu dem dritten Evangelisten eine besondere Geistesverwandtschaft empfinden.

Mit dem Einsetzen der kritischen Forschung ist diese Affinität dann auch argumentativ begründet und entfaltet worden. Geradezu klassisch brachte es H. J. Holtzmann 1897 in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie auf den

1 Vgl. *Sprüche der Väter* (hg. v. Pater Bonifatius OSB; GLOK 3; Graz/Wien/Köln: Styria, 1963) 105.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Punkt:[2] bei Lukas, den er einen 'asketischen Halbpauliner' nennt, diagnostizierte er 'häufig wiederkehrende Anwandlungen ... von Schwärmerei für Armuth und Weltflucht'. Der Standpunkt des Evangelisten sei dadurch gekennzeichnet, 'dass der Reichthum an und für sich verderblich, die Armuth an und für sich heilfördernd sei'. Dabei verweist Holtzmann vor allem auf jene sogenannten 'ebionitischen Stücke', die Lukas aus der ihm vorliegenden Überlieferung aufgenommen und die er sich in kongenialer Weise zu eigen gemacht habe. Lukas erhält sein Profil als der 'einer asketischen Weltbetrachtung huldigende Evangelist'. Daran haben sich in der Folge Generationen von Exegeten abgearbeitet. Literarkritik, Formkritik, Redaktionskritik und sozialgeschichtliche Exegese haben ihr Instrumentarium an der lukanischen Position zum Thema 'Armut' erprobt. Und ganz allmählich vollzog sich dabei ein bemerkenswerter Wandel: vom weltflüchtigen Asketen wurde Lukas unter der Hand zu einem Anwalt für die Armen, der mit dem Evangelium auch die reale Befreiung aus Not und Elend programmatisch verbindet.[3]

Diese gegensätzliche Bewertung resultiert vor allem aus einer Schwierigkeit: Lukas überliefert Worte und Episoden zum Thema 'Armut und Reichtum',[4] die ganz unterschiedlich akzentuiert sind. Wenigstens fünf verschiedene Aussagenreihen lassen sich erkennen. Die erste, in der Forschung gern als 'ebionitische Tradition' bezeichnete Reihe, vertreten solche Texte, die von einer Umkehrung der Verhältnisse sprechen – 'Der Herr stürzt die Gewaltigen vom Thron und erhebt die Niedrigen (ταπεινοί). Die Hungernden beschenkt er mit Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen' (Lk 1.52–53).[5] Eine zweite Reihe wird durch solche Aussagen repräsentiert, die ohne Gegenbild, aber nicht minder

2 H. J. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie* 1 (Freiburg/Leipzig: Mohr, 1897) 387–91, 438–54.

3 Eindrucksvoll belegt dies E. Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname: Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika* 1/2 (Wuppertal: Jugenddienst-Verlag, 1976/8). Texte aus dem Lukasevangelium sind zahlreich vertreten; zur 'Ausrüstungsregel' vgl. 2.14.

4 Vgl. zum Ganzen z.B. H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen: Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1965); L. T. Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke–Acts* (SBLDS 39; Missoula: Scholars, 1977); W. Stegemann und L. Schottroff, *Jesus von Nazaret – Hoffnung der Armen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1978); D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke–Acts* (SNTU.B 6; Freistadt: Linz, 1982); F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas* (GTA 26; Göttingen: Vandenhoeck, 1983); H.-J. Klauck, 'Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas', *Clar* 26 (1986) 5–48; F. Bovon, *Luc le théologien: Vingt-cinq ans de recherches (1950–1975)* (Neuchâtel/Paris: Delachaux, ²1988) 410–15; H. J. Held, *Den Reichen wird das Evangelium gepredigt: Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997).

5 Lk 1.46–55 (Magnifikat); 6.20–6 (Makarismen und Weherufe); 16.19–26 (armer Lazarus). Vgl. dazu ausführlich Horn, *Glaube und Handeln,* 24–34. 121.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

nachdrücklich das Heil gerade für die Elenden proklamieren – 'Blinde sehen wieder, Lahme gehen, Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und Armen (πτωχοί) wird das Evangelium gepredigt.' (Lk 7.22).[6] Daneben erklingt drittens immer wieder das Lob der Wohltätigkeit, die doch etwas mehr als nur die Solidarität der Bedürftigen untereinander voraussetzt – eine Erzählung wie etwa die von Zachäus (Lk 19.1–10) macht dies deutlich.[7] Davon hebt sich viertens die Vorstellung vom Güterausgleich im Bedarfsfall ab: sie deutet sich bereits in der Standespredigt des Täufers an – 'Wer zwei Hemden hat, soll dem abgeben, der keins hat' (Lk 3.10–11), und wird dann vollends bei der Beschreibung der Jerusalemer Gemeinde sichtbar – sie verteilten ihre Habe untereinander 'je nachdem es einer bedurfte' (Apg 2.45/4.35).[8] Deutlich anders aber erscheint dann fünftens die z.T. schroffe Kritik am Reichtum überhaupt – 'Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in die Gottesherrschaft gelangt!' (Lk 18.25),[9] eine Kritik, die sich schließlich in der Forderung radikalen Besitzverzichtes zuspitzt – 'Jeder von euch, der nicht aller seiner Habe entsagt, kann nicht mein Jünger sein!' (Lk 14.33).[10]

Die Integration dieser letzten Aussagenreihe stellt auch das größte Problem dar. Es wird noch einmal verschärft durch die von Lukas bevorzugte Terminologie: da, wo von Armut die Rede ist, gebraucht Lukas den Begriff πτωχός. Mit der πτωχεία aber ist die Bettelarmut als äußerster Gegensatz zu πλοῦτος, dem Reichtum bezeichnet. Während πένης den Armen vor Augen hat, der seinen

6 Lk 4.18–19 (Nazaretpredigt); 7.11–17 (Jüngling zu Nain als Sohn einer Witwe); 7.22 (Antwort auf die Täuferanfrage); 18.1–8 (Rechtshilfe für eine Witwe); hinzu kommen alle Heilungen und Exorzismen mit dem Zug einer 'Resozialisierung'. Auffällig ist der zweimalige Bezug auf Jes 61.1 (Lk 4.18 und 7.22).

7 Ferner z.B. Lk 7.4–5 (Hauptmann von Kafarnaum); 10.29–37 (barmherziger Samaritaner); 12.33–4 (Schatz im Himmel); 16.1–12 (ungerechter Oikonomos); 14.13 (Einladung zum Mahl an die Armen – vgl. 14.21, 23); 19.1–10 (Zachäus – 50 Prozent an die Armen, vierfacher Ersatz an die Geschädigten); 21.1–4 (arme Witwe als Vorbild); 10.38–42 (Gastfreundschaft der Marta); Apg 9.36–43: Tabita als Wohltäterin); 11.27–30 (Antiochenische Kollekte).

8 Ferner z.B. Lk 8.3 (Nachfolgerinnen dienen von ihrer Habe); 23.50–3 (Josef von Arimatäa stellt seine Grabkammer zur Verfügung); Apg 4.32 (sie hatten alles gemeinsam); 4.34, 36 (Verkauf von Immobilien); 5.1–11 (Besitz bleibt vor und nach seinem Verkauf in der Verfügungsgewalt des Hananias); 6.1–7 (Witwenversorgung in Jerusalem); 20.35 (Geben ist seliger als nehmen!).

9 Ferner z.B. Lk 7.25 (Prachtkleidung und Luxus); 8.14 (Saatgleichnis); 11.42 (Drohung gegen Pharisäer); 12.13–21 (Törichter Reicher); 14.18–20 (Entschuldigungen vom Gastmahl); 16.13 (Gott oder Mammon); 16.14–15 (Geldgier der Pharisäer); 19.11–17 (Kritik am Zinswesen); 19.45–6 (Tempel als 'Räuberhöhle'); 20.47 ('Sie fressen der Witwen Häuser . . .'); Apg 1.25 (Judas erwirbt Besitz); 8.18–24 (Geldgier des Magiers Simon); 16.16–23 (Geschäfte mit einer Sklavin); 19.23–40 (Kritik am Devotionaliengeschäft).

10 Ferner z.B. Lk 9.58 (Unbehaustheit des Menschensohnes); 18.18–25 (reicher Vorsteher); 18.28–30 ('wir haben das Eigene/τὰ ἴδια verlassen').

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Lebensunterhalt immerhin selbst, wenn auch mühsam, erwerben kann, beschreibt πτωχός ähnlich dem Begriff ἐνδεής den, der von sich aus nichts hat und nichts zu erwerben vermag – also eine Existenz am unteren Rand der sozialen Pyramide.[11]

Geht es bei den Spannungen dieser Aussagereihen nur – wie die ältere Forschung annahm – um das unausgeglichene Nebeneinander verschiedener Traditionen? Inwiefern setzt Lukas auf unterschiedliche Hör- oder Leseperspektiven, wenn er einmal das Selbstbewusstsein der Armen formuliert, ein andermal aber das Problembewusstsein der Reichen anmahnt? Gibt es eine überzeugende Lösung, die Forderung nach radikalem Besitzverzicht mit dem Anliegen der Überwindung von Armut zu vermitteln? Im Blick auf die Redaktion stellt sich die Frage nach dem bestimmenden Anliegen, dem Lukas die verschiedenen Aussagereihen integriert. Im Blick auf die Tradition stellt sich die Frage, welche Formen einer Idealisierung von Armut überhaupt auf die Jesusbewegung bzw. auf die frühe, vor-lukanische Gemeinde eingewirkt haben könnten.

Eine ganz neue Brisanz haben diese Fragen noch einmal gewonnen, seit die 'Theologie der Befreiung' mit der 'Option für die Armen' theologisch und politisch Position bezogen hat.[12] Bis in das Sozialwort der beiden großen Kirchen Deutschlands von 1997 hinein ist diese Option präsent und in ihrer biblischen Begründung akzeptiert.[13] Bei Lukas steht sie auf sicherem Grund. Sein archimedischer Punkt liegt in der Aussage von Apg 4.34, 'Denn es gab unter ihnen keinen Bedürftigen (ἐνδεής)' – wodurch die Realisierung der Zielvorstellung von Dtn 15.4, 'Denn es soll unter dir keinen Bedürftigen (ἐνδεής) geben.' in der christlichen Gemeinde als verwirklicht angesehen wird. In diesem gesamtbiblischen Horizont ist Bedürftigkeit im Sinne sozialer Not, erst recht aber im Sinne von Bettelarmut (πτωχεία) zu überwinden. Wie passen dazu nun aber jene Aussagen, die in der Forderung radikalen Besitzverzichtes Bettelarmut bei den Nachfolgerinnen und Nachfolgern Jesu erst schaffen? Schwebt dem Evangelisten Lukas am Ende nicht doch ein Lebensstil vor, der sich bewusst und gezielt am unteren Rand der sozialen Pyramide ansiedelt?[14] Korrespondiert seine 'Option für

11 Vgl. zum Ganzen W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen: Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament* (München: Kaiser, 1981).

12 Einen umfassenden Überblick liefert N. Lohfink, 'Von der "Anawim-Partei" zur "Kirche der Armen": Die bibelwissenschaftliche Ahnentafel eines Hauptbegriffes der "Theologie der Befreiung"', *Bib* 67 (1986) 153–76.

13 *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit: Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* (Hannover/Bonn: 1997); darin Abschnitt 3.3.2 Vorrangige Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten.

14 Klauck 'Die Armut', stellt z.B. fest, 'daß Lukas Tendenzen verrät, die man als asketisch oder gar als enkratitisch ansehen kann' (42), und erwägt, ob sich Lukas nicht in jene 'vom

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

die Armen' dann letztlich nicht auch einer 'Option für die Armut' selbst?[15] Kann dies im Sinne des Eintretens für ein 'einfaches Leben' verstanden werden?[16] Wird die Forderung nach Besitzverzicht von einer veränderten Zeit überholt?[17] Oder führen solche Überlegungen zwangsläufig zu der Annahme, die Forderung radikalen Besitzverzichtes in der Nachfolge Jesu sei nur bestimmten Spezialisten zugedacht, während das Fußvolk bei ermäßigten Bedingungen aufatmen kann?[18]

Hinsichtlich dieser Fragen herrscht immer noch Unklarheit. Dass die Armut von Lukas idealisiert würde, lehnen die meisten Auslegungen heute ab[19] – halten jedoch auch an der Verbindlichkeit der Weisungen fest.[20] Die Realisierung solcher Verbindlichkeit bleibt offen.[21]

Wanderradikalismus zum Mönchtum' verlaufende Tradition der syr. Christenheit einzeichnen lasse (44). Indem er in Lukas den 'Anwalt eines gewissen Pluralismus' sieht, betrachtet er umfassenden Besitzverzicht immerhin nur als 'eine Option unter anderen' (46) – ohne deren Ort jedoch genauer zu bestimmen.

15 So im Blick auf die gesamte Jesusüberlieferung wieder M. Reiser, ' "Selig die Reichen!" – "Selig die Armen!" Die Option Jesu für die Armut', *EuA* 74 (1998) 451–66; vgl. bereits F. Kamphaus, 'Ermutigung zur Armut', *. . . und machen einander reich: Beiträge zur Arm/Reich – Problematik reflektiert am Lukas-Evangelium* (hg. v. F. Kamphaus u.a.; Annweiler/Essen: Plöger, 1989) 9–16.

16 Die Propagierung eines genügsamen, wenngleich eben gerade nicht 'bettelarmen' Lebensstiles besaß in der Antike eine große Faszination; vgl. das umfängliche Material bei R. Vischer, *Das einfache Leben: Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur* (Studienhefte zur Altertumswissenschaft 11; Göttingen: Vandenhoeck, 1965).

17 H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (BHT 17; Tübingen: Mohr, [4]1962) 7, differenziert zwischen der Zeit der Jünger und der vorösterlichen Zeit der Jesusnachfolge. Auch Horn, *Glaube und Handeln*, sieht die radikale, Besitzverzicht einschließende Form der Jesusnachfolge als Phänomen der Vergangenheit. Für W. Schmithals, 'Lukas – Evangelist der Armen', *ThViat* 12 (1973/4) 153–67, steht die Forderung im Kontext von Verfolgungssituationen, in denen zuerst der Besitz bekennender Christen konfisziert zu werden pflegte.

18 Degenhardt, *Lukas*, 215–16, lehnt den Gedanken einer Zweistufenethik oder eines asketischen Ideals ab und vertritt statt dessen eine redaktionelle Übertragung der radikalen Besitzverzichtsforderung Jesu allein auf die 'hauptberuflichen' Gemeindeleiter zur Zeit des Lukas.

19 Nur verhalten taucht das Stichwort gelegentlich noch auf – wie z.B. bei P. Pokorný, *Theologie der lukanischen Schriften* (FRLANT 174; Göttingen: Vandenhoeck, 1998) 184, der in Apg 2 und 4 immerhin 'das Armutsideal jüdischer Randgruppen' mitwirken sieht.

20 Vgl. z.B. P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA 8; Münster: Aschendorff, 1972) 312: die Instruktionen in Lk 10.4 sind 'als konkrete verbindliche Weisungen zu begreifen . . . Auch die Tradenten, die die Weisung bei der Überlieferung korrigierten, haben offensichtlich die Sprüche als maßgebliche Weisung verstanden.'

21 Exemplarisch F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* 2 (EKK 3/2; Würzburg/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1996) 544: zu Lk 14.33 bemerkt er, dass diese radikalen Forderungen klar und einfach seien – jeder Versuch, sie zu relativieren, könne diese Klarheit nur trüben. Dann jedoch konstatiert er, das Problem sei 'nicht exegetischer, sondern theo-

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Um hier die Probe aufs Exempel machen zu können, möchte ich deshalb einen Textabschnitt auswählen, der Nachfolge und Besitzverzicht miteinander verbindet: die Perikope von der Aussendung der Zwölf nach Lk 9.1–6. Die Verweigerung aller Ausrüstungsgegenstände für den Weg, die von Lukas auf die Spitze getrieben wird, liefert das provozierendste Beispiel in Sachen Besitzverzicht überhaupt.

Meine These ist die folgende: Der Evangelist Lukas vertritt kein Armutsideal, keinen Pauperismus, keinen Ebionitismus. Er findet eine solche Haltung auch in der von ihm aufgenommenen Tradition nicht vor. Lukas profiliert vielmehr das urchristliche Anliegen, dass soziale Not durch einen am konkreten Bedarf orientierten Ausgleich zu überwinden ist. Die Darstellung radikalen Besitzverzichtes in der Nachfolge hat in diesem Kontext den Charakter einer Zeichenhandlung. Was das bedeutet, bleibt noch zu präzisieren.

1. Die Aussendung der Zwölf nach Lk 9.1–6

Der Textabschnitt Lk 9.1–6 ist im Aufriss des Lukasevangeliums an einer bedeutsamen Stelle positioniert. Nach den grundlegenden Episoden, die seit 4.14 das Auftreten Jesu in Galiläa geschildert und das Profil seiner Botschaft vorgestellt haben, erfolgt nun ein Schritt, der schon deutlich über diese erste Phase hinausweist: Zum erstenmal wird der Anhängerkreis Jesu in den Auftrag zur Evangeliumsverkündigung mit einbezogen.[22] Bislang waren die beiden Verben εὐαγγελίζεσθαι und κηρύσσειν dem Täufer Johannes und dann Jesus vorbehalten – von nun an verbinden sich diese Termini auch mit der Tätigkeit der Jünger.[23] Zur Verkündigungskompetenz tritt zugleich auch die Austattung mit dem

---

logischer und ethischer Art' – und endet in offenen Fragen. Ganz unklar bleibt H.-H. Schroeder, 'Haben Jesu Worte über Armut und Reichtum Folgen für das soziale Verhalten?', *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments: FS H. Greeven* (hg. v. W. Schrage; BZNW 47; Berlin/New York: de Gruyter, 1986) 397–409, der die Titelfrage letztlich nicht beantwortet.

22 Nach herkömmlichen Gliederungsvorschlägen gehört die Aussendung der 12 in den Galiläateil. R. von Bendemann, *Zwischen ΔΟΧΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium* (BZNW 101; Berlin/New York: de Gruyter, 2001), hat jüngst die geographisch orientierte Strukturierung von 4.14–21, 38 zerschlagen und aufgrund narrativer Signale neue Großsektionen ermittelt: Beide Aussendungsberichte kämen dann innerhalb der Einheit 8.1–10.42 zu stehen. Hält man an der Existenz eines 'Mittelteiles' fest, dann wäre die doppelte Aussendung als Verklammerung jenes Teiles mit dem Galiläateil zu betrachten.

23 εὐαγγλίζεσθαι: vom Täufer 3.18; von Jesus (4.18/7.22 im Zitat von Jes 61.1) 4.43; 8.1; ab 9.6 dann nur noch von den Jüngern; κηρύσσειν: vom Täufer 3.3; von Jesus (4.18f. im Zitat von Jes 61.1) 4.44; 8.1; von einem Geheilten 8.39; ab 9.2 dann nur noch von den Jüngern; vgl. auch Bendemann, *Zwischen ΔΟΧΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 129–130.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Charisma des Meisters hinzu – Krafttaten, Heilungen, real erfahrbares Befreiungshandeln begleiten fortan den Weg der Zeugen des Evangeliums, bis letztlich nach Rom. Es entspricht der Bedeutung dieses Abschnittes, dass Lukas wenig später in 10.1–11 das Thema in der Sendung wieder aufnimmt, erweitert, vertieft – und schließlich in 22.35–6 im Kontext der Mahlgespräche noch einmal darauf zurückblendet. Beides – die Verdoppelung der sogenannten 'Aussendung' und ihre rückblickende Reflexion – findet sich nur bei Lukas und verrät ein bewusstes, theologisch genau kalkuliertes Konzept.[24]

Hinsichtlich des Materials, das hier verarbeitet ist, besteht Konsens.[25] Lukas hat in 9.1–6 vorwiegend auf Markus, in 10.1–11 dann auf die Logienquelle zurückgegriffen. In 22.35–6 hat er – obgleich der Kreis der Zwölf vorausgesetzt ist – die Überlieferung von Kapitel 10 vor Augen. Für diese Situation ist nicht etwa eine Art redaktioneller Verlegenheit verantwortlich zu machen, der es nicht gelang, disparate Überlieferungen unter einen Hut zu bringen. Vielmehr zeichnet sich in der Akzentuierung und Anordnung der entsprechenden Abschnitte eine stimmige Schrittfolge ab: In 9.1–6 erfolgt die Verkündigung vor dem Horizont Israels – die Zwölf sind Repräsentanten des Anspruches Jesu auf die Zielgruppe des Zwölfstämmevolks (δωδεκάφυλον, Apg 26.7). 10.1–12 bringt dann die Verkündigung im Horizont der Völkerwelt zur Darstellung, die neue Herausforderungen beinhaltet und verfeinerte Instruktionen erforderlich macht.[26] Mit der Rückblende in 22.35–6 wird dieser Schritt am Vorabend der Passion schließlich für die folgenden, in der Apostelgeschichte berichteten Episoden kompatibel gemacht: Veränderte Situationen bedürfen veränderter Strategien.

Strukturell folgen die Abschnitte 9.1–6 und 10.1–12 demselben Bauplan, wobei 10.1–12 einen gewissen Überschuss bietet. Am Anfang geht es um die Sammlung eines eigens designierten Kreises. Darauf folgt die Begabung mit der Kompetenz zur Evangeliumsverkündigung und dem Charisma befreienden Handelns. Die

24 P. Hofrichter, 'Von der zweifachen Speisung des Markus zur zweifachen Aussendung des Lukas', *Theologie im Werden* (hg. v. J. Hainz; Paderborn/Wien: Schöningh, 1992) 143–55, arbeitet die lukanische Konzeption vor allem in Bezug auf die Reduktion des Speisungswunders heraus: Lukas beschreibe die 'doppelte Wurzel' der Kirche aus Israel und den Völkern nicht mittels der Problematik der Tischgemeinschaft, sondern der Mission.

25 Vgl. repräsentativ F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965) 33–6.

26 Über die Argumente bei Hofrichter hinaus, der in den beiden mkn. Speisungsberichten Israel und die Völker gespiegelt sieht, spricht die Zahlensymbolik bei Lukas eine klare Sprache: die 12 werden in Lk 22.29–30 (Q) eindeutig auf Israel bezogen; für die 70/72 ist eine Deutung auf die Völkerwelt nahezu ohne Konkurrenz – das Material bieten B. M. Metzger, 'Seventy or Seventy-Two Disciples?', *NTS* 5 (1958/9) 299–306; S. Jellicoe, 'St Luke and the "Seventy (-Two)"', *NTS* 6 (1959/60) 319–21; in allen Fällen steht die Zahl 70/72 in irgendeiner Beziehung zu der aus Gen 11 erschließbaren Zahl der Völker.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Sendung wird in 9.2 durch den Auftrag, die verliehene Begabung einzusetzen, unterstrichen; in 10.2 wird sie durch die Aufforderung, Multiplikatoren zu gewinnen sowie die Benennung von Gefahren weiter entfaltet. Den Hauptteil bilden jedoch drei Instruktionen, die in der exegetischen Literatur gewöhnlich als 'Ausrüstungsregel', 'Hausregel' und 'Stadtregel' bezeichnet werden. Sie stecken einen Rahmen für das Verhalten der Boten ab. Die Ausrüstungsregel – die zutreffender als eine Abrüstungsregel zu bezeichnen wäre – ist durch konkrete Verzichtsleistungen gekennzeichnet. Haus- und Stadtregel thematisieren die Fragen der Quartiernahme, in 10.7, 8 auch der Tischgemeinschaft, sowie den Umgang mit der Erfahrung von Annahme und Ablehnung. Die Rückblende in 22.35–6 nimmt nur auf die Ausrüstungsregel Bezug: Das deutet schon darauf hin, dass hier der entscheidende und problematischste Teil der Instruktion zu finden ist.

Die Forderung nach Verzicht auf alle Ausrüstungsgegenstände eines wandernden Predigers schockiert. Was da aufgezählt wird – Stab, Proviantsack, Brot, Geld, schließlich auch Schuhe – das umfasst die minimale Ausstattung eines Fußreisenden in der antiken Welt. Sie ist bereits in dieser Zusammenstellung Ausweis eines niederen sozialen Status.[27] Doch selbst diese wenigen, ärmlichen, schlicht überlebensnotwendigen Dinge werden den Boten des Evangeliums noch radikal gekürzt. Lukas verschärft diesen Sachverhalt auf dreifache Weise. Zum ersten behält er die schroffere Markus-Fassung bei – gegenüber Matthäus, der mit der Formulierung 'Verschafft / erwerbt euch nicht auf dem Weg . . .' lediglich den Zugewinn untersagt: Bei Lukas sollen die Boten von Anfang an überhaupt nichts mit auf den Weg nehmen.[28] Zum zweiten streicht er jedoch auch gegenüber Markus noch Stab und Schuhe. Zum dritten schließlich erschwert Lukas von Kap. 9 zu Kap. 10 die Bedingungen in einem weiteren Schritt: die Schuhe untersagt er gerade bei der Aussendung der 70 / 72, für die man ja einen größeren geographischen Radius erwarten sollte, und fügt noch das Grußverbot hinzu.

So können die Boten ihrem Auftrag kaum gerecht werden.[29] Den Stab, der in unwegsamem Gelände oder zur Verteidigung gegen wilde Tiere unverzichtbar ist, geben sie auf. Einen Proviantsack besitzen sie nicht – und können folglich noch nicht einmal das Brot für den kommenden Tag mitnehmen (wie es ja das

27 Vermögende Reisende wie der Minister aus Äthiopien Apg 8 verfügten selbstverständlich über einen Wagen, Reittiere oder Bedienstete; vgl. auch M. Giebel, *Reisen in der Antike* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1999).

28 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* 2 (Würzburg/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1990) 87–8, unterscheidet demnach zwischen 'Erwerbsverbot' (Mt) und 'Besitzsregel' (Lk).

29 Einzelheiten sind ausführlich und im Licht umfänglichen Vergleichsmaterials diskutiert bei Hoffmann, *Studien*, 312–31. Vgl. auch S. Krauss, 'Die Instruktionen Jesu an die Apostel', *Angelos* 1 (1925) 99–102.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Vaterunser nach Lukas erbittet).[30] Ihnen fehlt es zugleich an den Mitteln, unterwegs einzukehren. Zwei Hemden – der χιτών meint das auf der Haut getragene Untergewand – dürfen sie nicht nur wie in Mk 6.9 nicht übereinander tragen,[31] sondern überhaupt nicht besitzen. Von einem Mantel, der des Nachts auch als Zudecke dient, ist nicht einmal entfernt die Rede.[32] Das grenzt an Nacktheit. Den Gipfel erreicht 10.4: Barfüßigkeit ist der Ausdruck tiefster, nicht mehr zu unterbietender Bettelarmut.[33]

Wie kann man solche Forderungen verstehen? Soll der Verzicht der Abgrenzung gegenüber anderen wandernden Heilsboten dienen?[34] Dazu ist der Unterschied nicht eindeutig genug.[35] Oder wird der Verzicht etwa um eines bestimmten Effektes willen gefordert: Etwa um dank der Freiheit von allen Dingen flexibler zu sein oder um ausschließlich für den aktuellen Auftrag zur Verfügung zu stehen?[36] Wohl kaum – denn die radikale Reduzierung der Ausrüstung ist der Erfüllung dieses Auftrages eher hinderlich.[37] Unter funktionalen Gesichtspunkten

30 Lk 11.3, 'Unser Brot für den nächsten Tag (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον) gib uns täglich!'; hier ist eine Situation bestimmend, in der man nur bis zum nächsten Tag zu denken vermag – immerhin! Auch den Wandermissionaren aus *Did* 11.6 (2. Jh.) wird wenigstens eine Tagesration für den Weg zugestanden. Dieses Minimum wird im vorliegenden Fall noch einmal unterschritten.

31 Mk 6.9, μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας; Belege für den Gebrauch eines doppelt getragenen Untergewandes bietet S. Krauss, *Talmudische Archäologie* I (Nachdr. Hildesheim: Olms, 1966) 161–5. Bereits die Standespredigt des Täufers in Lk 3.11 hatte verlangt, um der Bedürftigen willen nur noch ein χιτών zu behalten.

32 Lk 6.29 (Q) geht davon aus, dass die Adressaten χιτών und ἱμάτιον übereinander tragen; bei der Rücknahme der Ausrüstungsregel in 22.36 wird der Besitz eines ἱμάτιον ebenfalls wieder vorausgesetzt.

33 In der rabbinischen Literatur gibt es verschiedene Aussagen, die den Besitz nur eines Untergewandes als Nacktheit bzw. als 'kein Leben', Barfüßigkeit als Ausdruck tiefsten Elends (der ist 'kein Mensch') deklarieren; vgl. dazu Billerbeck, 1.565–9; Krauss, *Archäologie*, 159–85.

34 Diese Auskunft findet man häufig im Blick auf die wandernden Kyniker, die ebenfalls Stab und Ranzen sowie nur einen doppelt gefalteten Mantel besaßen.

35 Eine Verwechslung liegt näher als die Absetzung – mehr noch: man hätte die Boten des Evangeliums viel eher als die konsequenteren Kyniker statt als deren Antityp beurteilen müssen. Die auffälligste Provokation – 'Nacktheit' und Barfüßigkeit – findet sich auch bei den Kynikern; Stock und Schuhe werden von Mk 6.8–9 zugestanden. Allein die Forderung, mit dem Evangelium keine Verdienstquelle zu erschließen, taugt zur Unterscheidung – aber auch erst auf den zweiten Blick (ein Paulus muss sich später immer wieder gegen entsprechende Vorwürfe verteidigen, vgl. 1 Thess 2.5, 9–10; 2 Kor 2.17; 8.20–1; 11.7–10).

36 Vor allem im Blick auf das Grußverbot Lk 10.4 ist das eine beliebte Deutung – vgl. Bosold unten, Anm. 39. Degenhardt, *Lukas*, 220, sieht den Besitzverzicht insgesamt unter einem funktionalen Gesichtspunkt: 'Unbeschwert von jeglicher Bindung . . ., völlig frei für ihren Dienst . . . sollen sie ihres Weges ziehen.'

37 Die verbreitete Rede von einer 'minimalen Reiseausrüstung', z.B. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* 1 (EKK 3/1: Würzburg/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1989) 457, verschleiert den Sachverhalt: es geht nicht um ein Minimum, sondern um die Untersagung

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

müsste die Ausstattung zweckmäßiger sein. Ohne Sandalen kommt man selbst in Palästina nicht allzu weit. Ohne Stock setzt man sich ganz unnötigerweise vermeidbaren Gefahren aus. Ohne Geld im Gürtel sowie ohne Proviant schränkt sich der Bewegungsspielraum auf kurze Tagestouren ein.[38] Selbst die Eile der Boten, wie sie in dem Grußverbot 10.4 anklingt,[39] wäre mit festem Schuhwerk sehr viel besser zu bewerkstelligen. Welchen Sinn kann die Forderung also haben? Verschiedene Erklärungen drängen sich auf, die in der bettelarmen, wehrlosen Existenz das religiöse Selbstverständnis der Boten dargestellt sehen. Huldigen die Boten des Evangeliums also einem Armutsideal?

2. Armut als Ideal?

Die Weisen Israels und die Weisen der hellenistischen Welt sind sich grundsätzlich einig: Armut ist ein Elend, das nur beklagt werden kann, Reichtum hingegen ist – bei allem Wissen um seine Gefahren – zunächst Ausdruck von Gottes Segen.[40] Deshalb stellt sich die Frage: Gibt es auch Ansätze für eine positive Bewertung von Armut als einer Größe, die ihren Wert in sich trägt?

2.1 *Alttestamentlich-jüdische Traditionen*

Das Phänomen einer 'Armenfrömmigkeit' hat man zuerst in der Theologie der Psalmen wahrgenommen. In etwa einem Drittel aller Psalmen treten die Beter selbst als Arme in Erscheinung, die ihre Hoffnung auf Gott setzen – weil Gott sich den Armen in besonderer Weise zuwendet.[41] Es ist ein Selbstbewusstsein eigener Art, das sich hier äußert und das in der Psalmenforschung seit etwa 150 Jahren zu

---

eines solchen Minimums – weswegen auch der immer wieder angestrengte Vergleich mit der jüdischen Pilgerausstattung (z.B. Bovon ebd.) nichts austrägt.

38 Für die paulinische Mission wären solche Beschränkungen völlig undenkbar. Paulus hat lange Wegstrecken durch unbewohnte Gegenden zu bewältigen, in Kleinasien schneebedeckte Gebirgspässe zu passieren, Schiffspassagen zu bezahlen usw.; die Entbehrungen sind auch bei finanziell und reisetechnisch besserer Ausrüstung noch groß (vgl. die wiederholten Peristasenkataloge im Corpus Paulinum, besonders 2 Kor 11.23–8).

39 Iris Bosold, *Pazifismus und prophetische Provokation: Das Grußverbot Lk 10,4b und sein historischer Kontext* (SBS 90; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1978), nennt als verbreitete Interpretationsmuster: Eile angesichts der Naherwartung und ungeteilte Hingabe an den Botenauftrag; Feindseligkeit gegenüber einer feindlichen Umwelt oder betonte Hervorhebung des folgenden Friedensgrußes bei bewußter Anspielung auf 2 Kön 4.29; die eigene Interpretation zielt schlicht auf eine Provokation, die Aufmerksamkeit für die Botschaft wecken soll.

40 Immer noch hilfreich ist die Zusammenstellung bei F. Hauck, *Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit und Geld* (BFChTh 2/3; Gütersloh: Der Rufer, 1921).

41 Vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 2 (ATD Erg. 8/2; Göttingen: Vandenhoeck, 1992) 569–76.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

den verschiedensten Theorien geführt hat.[42] In jener Gruppe der Armen, der 'Anijim' oder 'Anawim', deren Ursprung man in vorexilischer Zeit bei unterdrückten Leviten, in der Exilszeit bei den Exulanten oder in der Nachexilszeit bei den Frommen der makkabäischen Erhebung festzumachen versuchte, sah man zunächst so etwas wie eine Partei. Erwachsen aus Unterdrückung und Verfolgung habe diese Partei ihr Selbstverständnis direkt aus ihrem sozialen Status gewonnen und theologisch qualifiziert. Die jüngere Exegese ist hier sehr viel vorsichtiger geworden, hat anstelle einer 'Anawim-Partei' lieber von einer Frömmigkeitsrichtung, -bewegung oder schließlich nur noch von einer besonderen 'Armen-Spiritualität' gesprochen. Inzwischen geht man weithin davon aus, dass alle Armutsaussagen gerade des Psalters in konkreten Notsituationen verwurzelt sind und kein gruppenspezifisches Selbstbewusstsein zum Ausdruck bringen.

Ein solches Selbstbewusstsein könnte sich allerdings bei der Gemeinschaft von Qumran bemerkbar machen. Die Selbstbezeichnung 'die Armen / die Ebjonim', die sich in den Texten vom Toten Meer gelegentlich nachweisen lässt,[43] fände außerdem durch die (begrenzte) Preisgabe persönlichen Besitzes zugunsten der Gemeinschaft eine einleuchtende Erklärung. Allerdings findet sich diese Selbstbezeichnung in Qumran nur am Rande – und die Form praktizierten Güterausgleichs[44] wirkt einem Armutsideal eher entgegen.

Wenn Paulus nach Gal 2.10 eine Geldsammlung für die 'Armen' in Jerusalem vereinbart, dann scheint sich spätestens hier der Begriff der πτωχοί zum Ehrentitel einer Gemeindschaft entwickelt zu haben.[45] Und wenn man dann das spätere Judenchristentum, das von den Vätern des 4. Jahrhunderts u.a. mit dem Gruppennamen der 'Ebionim' bezeichnet wird, auf jene alten Jerusalemer Traditionen zurückführen will, dann fände diese These weitere Unterstützung. Doch schon Paulus präzisiert die Adressaten seiner Geldsammlung in Röm 15.26 mit der Wendung 'die Armen unter den Heiligen', und vom Judenchristentum späterer Jahrhunderte führen nur vage Konstruktionen, jedoch keine sicheren Brücken zu den Jerusalemer Christen zur Zeit des Paulus zurück. Diesem

42 Vgl. Lohfink, 'Von der "Anawim-Partei"', *passim*.

43 Vgl. z.B. 1QM 11.9; 13.13f.; 1QH 5.22; 1QHab 12.2; 4QpPs 37 2.9; 3.10. Die Belege diskutiert kritisch L. E. Keck, 'The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran', *ZNW* 57 (1966) 54–93.

44 Ein Resumé der jüngeren Forschungssituation bietet F. W. Horn, 'Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde', *EvTh* 58 (1998) 370–83.

45 So D. Georgi, *Der Armen zu gedenken: Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Hamburg: H. Reich, 1965; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ²1994); grundlegend dazu K. Holl, 'Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde', in ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten* (Tübingen: Mohr, 1928) 44–67.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Sachverhalt entspricht es, dass auch bei Lukas, der eine ganze Fülle alter Selbst- und Fremdbezeichnungen der frühen Christenheit mitteilt, eine Gruppenbezeichnung 'die Armen' nirgends auftaucht. Das ist nur dann verständlich, wenn man sieht: Ein solches ehrenhaft konnotiertes Selbstverständnis fügt sich seinem Konzept gerade nicht ein.[46]

Ein wirkliches Armutsideal, das die frühe Christenheit aus ihrer jüdischen Tradition hätte erben können, gibt es nicht. Die Anawim der Psalmenfrömmigkeit oder die Gemeinschaft in Qumran wussten darum, dass Gott den Frommen in konkreter Not besonders nahe ist – aber eine Voraussetzung für die Zuwendung Gottes oder gar eine Art Katalysator wahrer Frömmigkeit ist auch für sie die Armut nie gewesen.

2.2 *Hellenistische Traditionen*

Sehr viel näher liegt ein anderer Bezugsrahmen. Armut als ein anzustrebendes Ideal findet sich in ausgeprägter Weise bei den kynischen Philosophen. In den letzten Jahrzehnten hat deshalb der Kynismus – besonders in der amerikanischen Exegese[47] – sehr viel Aufmerksamkeit gefunden und ist in vielfältiger Weise mit Jesus bzw. mit der frühen Christenheit in Verbindung gebracht worden. Besonders im Blick auf den Trägerkreis der Logienquelle hat man die 'Kyniker-Hypothese' mit

46 So L. E. Keck, 'The Poor among the Saints in the New Testament', *ZNW* 56 (1965) 100–29; vgl. ebenfalls kritisch E. Lohse, 'Das Evangelium für die Armen', *ZNW* 72 (1981) 51–64. R. Dillmann, 'Die lukanische Kindheitsgeschichte als Aktualisierung frühjüdischer Armenfrömmigkeit', *SNTU* 25 (2000) 76–97, hat jüngst den Topos wieder zu beleben versucht, verbleibt aber m.E. mit den von R. Albertz entlehnten Kriterien zur Identifizierung von 'Armenfrömmigkeit' (a. eschatologische Erwartung; b. Bewusstsein, die eigentlich Frommen zu sein) zu sehr im Allgemeinen.

47 Ein hohes Maß an Einfluss setzen voraus G. F. Downing, *Christ and the Cynics: Jesus and other Radical Preachers in First-Century Tradition* (JSOT Manuals 4; Sheffield: Sheffield Academic, 1988) – entfaltet in zahlreichen Artikeln; B. L. Mack, *A Myth of Innocence* (Philadelphia: Fortress, 1988) spez. 67–9; J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991) 421: Jesus als 'a peasant Jewish Cynic'; L. E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers According to Q* (Philadelphia, PA: Trinity, 1994), der gerade die Aussendungsüberlieferung zum Dreh- und Angelpunkt macht, Q im Licht kynischer Analogien zu interpretieren; R. Cameron, ' "What Have You Come Out To See?": Characterizations of John and Jesus in the Gospels', *Semeia* 49 (1990) 35–69, der sogar schon den Täufer dem kynischen Typos zuordnet. Für die Gegenposition stehen z.B. C. M. Tuckett, 'A Cynic Q?', *Bib* 70 (1989) 349–76; H. D. Betz, 'Jesus and the Cynics: Survey and Analysis of a Hypothesis', ders., *Antike und Christentum: Gesammelte Aufsätze* 4 (Tübingen: Mohr, 1998) 32–56. Ansätze zu dieser Diskussion finden sich schon sehr viel früher – vgl. z.B. E. Wechssler, *Hellas im Evangelium* (Hamburg: Schröder, 1947) 227–250: 'Jesus, der Wanderprediger, im Wettstreit mit den kynisch-stoischen Wanderpredigern und ihrer Lehre von der Menschlichkeit'; auf weitere Arbeiten verweist P. R. Eddy, 'Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis', *JBL* 115 (1996) 449–69, 453 Anm. 23.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

viel Leidenschaft diskutiert.[48] Die Analogien sind in der Tat verblüffend[49] – so dass sich ganz leise auf diesem Wege auch wieder die Annahme eines frühchristlichen Armutsideal in die neutestamentliche Exegese einschleicht.[50]

Von seinem Erscheinungsbild her sieht der wandernde Kyniker dem wandernden Boten des Evangeliums zum Verwechseln ähnlich.[51] Der Stab, der Proviantsack, ein Mantel (der Tribon) als einziges Kleidungsstück, das doppelt gelegt auf der bloßen Haut getragen wird – das sind seine einzigen Ausrüstungsgegenstände. Sie gewinnen geradezu den Rang von Statussymbolen.[52] Der Verzicht reicht aber noch weiter: mitunter laufen auch die Kyniker barfuß – und gelegentlich gesellt sich sogar die völlige Nacktheit hinzu.[53] Eine aufschlussreiche Episode berichtet etwa von Diogenes, dass er einmal einen Hirten mit der hohlen Hand Wasser schöpfen sah – und daraufhin, durch dieses Beispiel belehrt, auch noch seine Trinkschale als 'nutzlosen Scherben' wegwarf.[54]

48 Einen ausgewogenen Überblick bietet J. S. Kloppenborg Verbin, 'A Dog among the Pigeons: The "Cynic Hypothesis" as a Theological Problem', *From Quest to Q. FS J. M. Robinson* (hg. v. J. M. Asgeirsson, K. de Troyer and M. W. Meyer; BEThL 146; Leuven: Leuven University, 2000) 73–117.

49 Zu nennen ist etwa der aphoristische Stil der Überlieferung, das Sendungsbewusstsein sowie das äußere Erscheinungsbild der wandernden Philosophen, ihre Betonung von 'παρρησία/ Freimut' der Rede, ihr Bruch mit gesellschaftlichen Konventionen, ihr Wille zur Provokation, ihre Sozialkritik. Kritisch referiert verschiedene Analogien D. E. Aune, 'Jesus and Cynics in First-Century Palestine: Some Critical Considerations', *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders* (hg. v. J. H. Charlesworth und L. L. Johns; Philadelphia: Fortress, 1997) 176–92.

50 Das wird in der Diskussion zwar nicht ausdrücklich gesagt, drängt sich aber bei der Favorisierung dieser Analogie unwillkürlich auf.

51 Gerade das 'outfit' des Kynikers, das von Antisthenes begründet worden sein soll (Diog. Laert. 6.13), findet in der Außenwahrnehmung ebenso wie im Selbstbild große Beachtung. Viele Sentenzen oder Anekdoten nehmen darauf Bezug. Krates widmet dem 'Ranzen' des Kynikers sogar eine kleine Allegorie (Diog. Laert. 6.85). Epiktet warnt einen Schüler nachdrücklich davor, seine Sympathie mit der kynischen Philosophie auf den äußeren Habitus zu reduzieren (*Vom Kynismus* 3,22). Zahlreiche Beispiele bietet bequem G. Luck, *Die Weisheit der Hunde: Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen* (Stuttgart: A. Kröner, 1997).

52 Apuleius scheibt: 'es sind die Wahrzeichen der Kyniker. Und dennoch sind Ranzen und Knüttel für Diogenes und Antisthenes das, was für Könige ihr Diadem, für Feldherren ihr Feldherrenmantel, für Priester ihr Käppchen, für Auguren ihr Krummstab' (*Apologia* 22, zitiert bei Luck, *Die Weisheit*, 128).

53 Diogenes 'stapfte mit nackten Füßen im Schnee herum' (Diog. Laert. 6.34; Luck, *Die Weisheit*, 131); dem edlen Skythen Anarchasis 'dient als Schuhwerk die Haut meiner Füße' (*Anacharsisbriefe* 5; Luck, *Die Weisheit*, 288); Lukian formuliert im 'Kyniker' die Frage: 'Warum lässt du dich halb nackt und barfuß sehen . . .?' (Luck, *Die Weisheit*, 394f.); Diogenes wird auf einer Statuette aus der Villa Albani in Rom nackt und barfuß gezeigt.

54 Diese Episode ist – wohl als besonders charakteristisch empfunden – in verschiedenen Fassungen überliefert (vgl. z.B. Luck, *Die Weisheit*, 129–31). In der islamischen Legende wird

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Die Bettelarmut (πτωχεία) des Kynikers hat programmatischen Charakter.[55] Bestimmt von dem hohen missionarischen Bewusstsein, Bote des Zeus zu sein,[56] wirbt er in seiner Lehre für ein Leben, das nicht nur auf Luxus, sondern überhaupt auf allen Besitz verzichtet. Freiheit ist dabei das entscheidende Stichwort. Von Krates etwa wird erzählt, dass er seine gesamte Habe auf den Marktplatz geworfen habe, 'als wäre es ein Haufen Dreck und rief, als sich eine Menge versammelt hatte, ganz laut: "Krates gibt Krates die Freiheit!"'[57] Hauptsache ist es, sich selbst von dem Besitz zu befreien – nicht aber, den Besitz anderen zugute kommen zu lassen (die damit ja ihrerseits nur den Gefahren des Reichtums ausgeliefert würden). Diogenes konnte z.B. Krates den Rat geben, sein Silber schlicht und einfach ins Meer zu werfen.[58] In ihrer Verachtung des Reichtums, die mit einer grundsätzlichen Kulturfeindlichkeit einhergeht,[59] unterscheiden sich die Kyniker von den Boten des Evangeliums deutlich.[60] An einem Punkt jedoch kommen sie ihnen sehr nahe: In ihren Worten und ihrem Verhalten wollen die Kyniker bewusst provozieren.[61] Ihr Ziel ist es, aufzurütteln und durch überraschende oder brüskierende Aktionen auf ihr Publikums einzuwirken.

---

sie bezeichnenderweise auf Jesus übertragen, der dadurch als Kyniker erscheint; vgl. ausführlich M. W. Meyer, 'Did Jesus Drink from a Cup? The Equipment of Jesus and His Followers in Q and al-Ghazzali', *From Quest to Q. FS J. M. Robinson*, hg. v. Asgeirsson, de Troyer und Meyer, 143–56.

55 Diogenes wird die Sentenz zugeschrieben: 'Die Armut ist ein natürliches Lehrbuch der Philosophie. Was diese theoretisch zu beweisen sucht, setzt die Armut in Tat und Wahrheit um' (*Stob.* 4.32.11; Luck, *Die Weisheit*, 135).

56 Diesen Gedanken betont vor allem Epiktet (1./2. Jh.) in seiner Kyniker-Diatribe: 'er muss wissen, dass er als Bote des Zeus zu den Menschen gesandt worden ist'; über Diogenes – 'Siehe, der Gott hat euch einen Mann gesandt, der euch durch die Tat zeigen soll, dass dies [genügsam und glücklich zu leben] möglich ist.' Lukian (2. Jh.) lässt in einem Dialog Diogenes sagen: 'Ich bin ein Befreier der Menschheit, ein Arzt für ihr seelisches Leiden. Und überhaupt will ich ein Prophet der Wahrheit und Offenheit sein'; nach Stobaios (5. Jh.) soll Diogenes gesagt haben: 'Andere Hunde beißen ihre Feinde, ich aber meine Freunde – um sie zu retten!'

57 Apuleius, *Florida* 14 (Luck, *Die Weisheit*, 196).

58 Diog. Laert. 6.87 (Luck, *Die Weisheit*, 136, 195); gegen ein solches Verhalten polemisiert später Laktanz *Div. inst.* 3/23, 5 und 6/11, 17–20. Antisthenes soll sein Geld immerhin unter das Volk verteilt haben (Hieron. *adv. Iovin.* 2.14; Luck, *Die Weisheit*, 39), allerdings nicht gezielt unter die Armen.

59 Exemplarisch erscheint die Diogenes zugeschriebene Sicht: 'Wer ist der Edelste? – Derjenige, der den Reichtum, den Ruhm, die Lust, das Leben verachtet' (*Stob.* 4.29.19; Luck, *Die Weisheit*, 116).

60 Armut steht bei den Kynikern im Konext von Autarkie, bei den Boten des Evangeliums hingegen im Kontext gegenseitiger Abhängigkeit; vgl. dazu Meyer, 'Did Jesus Drink?', 149. Ein Interesse an Gemeinschaft, das für die christliche Verkündigung konstitutiv ist, geht den Kynikern völlig ab; Eddy, 'Jesus as Diogenes?', 462, spricht von einem 'unyielding antisocial individualism'.

61 Rede und Auftreten sind wesentlich durch das Stichwort 'παρρησία/Freimut' geprägt; vgl. L. E. Vaage, 'Like Dogs Barking: Cynic Parresia and Shameless Asceticism', *Semeia* 57 (1992) 25–39.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Das Phänomen zeichenhafter Handlungen verspricht, für die Forderung radikalen Besitzverzichtes einen passenderen Schlüssel zu liefern als die Suche nach einem Ideal.[62] Zeichenhafte Handlungen lagen in der prophetischen Tradition Israels schon vor – und waren ebenso durch das Auftreten der Kyniker im gesamten Kulturkreis der hellenistischen Welt verbreitet.[63] Auch das Verhalten Jesu und seiner Anhänger ist davon bestimmt gewesen.

3. Zeichenhafte Handlungen

Der Begriff der 'zeichenhaften Handlung' bedarf zunächst einer Klärung. In der exegetischen Literatur alttestamentlicher und neutestamentlicher Provenienz wird er auf sehr unterschiedliche Weise gefüllt – was allein schon die verwirrende terminologische Vielfalt erkennen lässt.[64] Seit Georg Fohrers Monographie von 1953[65] hat sich dabei der Begriff der 'Symbolhandlung' in der Diskussion etabliert und die Weichen gestellt für ein weites, nur noch mühsam zu differenzierendes Verständnis.[66] Ausgangspunkt ist die Annahme, dass die 'Symbolhandlungen' der Propheten phänomenologisch auf magische Praktiken zurückführten, von denen sie sich jedoch gleichsam emanzipiert hätten. Dieses Erbe sieht Fohrer jedoch in

62 Zugleich lässt sich unter diesem Aspekt die unglückliche Alternative zwischen prophetischer oder kynischer Prägung der Q-Überlieferung überwinden; vgl. die Kritik bei Kloppenborg, 'Dog Among Pigeons', 109–16.

63 Die lange Diskussion, ob kynische Einflüsse in Galiläa/Palästina überhaupt vorstellbar seien, ist m.E. für das 1./2. Jh. positiv zu entscheiden: In Gadara gab es zwischen Menippos (350–270 v. Chr.) und Oinomaos (2. Jh. n.Chr.) offenbar eine kynische Tradition; vgl. J. Hammerstaedt, 'Der Kyniker Oenomaus von Gadara', *ANRW II* 36.4 (1990) 2834–65. Angesichts der Hellenisierung Palästinas und der Popularisierung des Kynismus in der Kaiserzeit dürfte der Typos des Kynikers (mit vielen Schattierungen) auch im Umfeld der frühen Christenheit wohl bekannt gewesen sein. Immerhin – der Kynismus bleibt ein urbanes Phänomen, während die Jesusbewegung in ländlichen Gebieten beginnt.

64 Begriffe wie symbolic acts/symbolic deed/imitative acts, prophetische Gleichnishandlungen, prophetische Symbolhandlungen, sinnbildliche Handlungen, prophetische Zeichenhandlungen, kerygmatische Handlungen, eschatologische Erfüllungszeichen, prophetische Provokationszeichen oder prophetisch-provokative Handlungen bestimmen die Diskussion, ohne in der Regel klar definiert bzw. gegeneinander abgegrenzt zu werden.

65 G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (AThANT 54; Zürich/Stuttgart: Zwingli-Verlag 1953, ²1968).

66 Von vornherein ist der Symbolbegriff mit religionsgeschichtlichen und philosophischen Implikationen behaftet, die erst noch zu klären wären. Fohrer liegt besonders an der Teilhabe der Handlung an jener Wirklichkeit, auf die sie bezogen ist und von der her sie bereits eine besondere Qualität erhält. Sinnvoller erscheint es, den Begriff der 'Zeichenhandlung' zu verwenden; die ganze Problematik diskutiert – wenngleich auf einem anderen Feld – M. Meyer-Blanck, *Vom Symbol zum Zeichen: Symboldidaktik und Semiotik* (Vorlagen NF 25; Hannover: Luth. Verlagshaus, 1995).

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

einen neuen Kontext hinein transformiert: so wie sich das Wort Gottes im Munde der Propheten selbst zur Geltung bringt als eine reale, die Zukunft schon vorausnehmende Macht, so nimmt auch die Symbolhandlung schon zukünftiges Geschehen vorweg bzw. setzt den Prozess seiner Verwirklichung in Gang.[67] Die neutestamentliche Diskussion hat sich daran angeschlossen und vor allem den 'Sinnüberschuss' bestimmter symbolischer Aktionen Jesu betont.[68] Von da aus war es nicht mehr weit, den Handlungen Jesu insgesamt einen geradezu sakramentalen Charakter zuzugestehen und im Abendmahl die zentrale Symbolhandlung Jesu zu erkennen.[69] Hier ist jedoch Kritik am Platze. Denn nicht jede Handlung, die über sich hinausweist bzw. eine gewisse Transparenz besitzt, lässt sich deshalb schon formal auf denselben Nenner bringen.

Grundsätzlich muss unterschieden werden zwischen ritualisierten Gesten, die Teil eines festen Brauchtums sind oder werden[70] – und einmaligen, gleichsam ad hoc vollzogenen Aktionen, die nur in einer konkreten Situation verstehbar sind.[71] Wenn etwa Jesaja drei Jahre lang nackt und barfuß umherläuft,[72] Jeremia vor den Verbündeten Judas mit einer Jochstange auf dem Nacken erscheint oder Ezechiel mit einem Exulantenbündel die Mauer seines Hauses durchbricht[73] – dann sollen diese Aktionen oder Verhaltensweisen das Publikum aufrütteln in der Hoffnung, die drohende Gefahr doch noch abwenden zu können. Es handelt sich also um

67 Fohrer, *Die symbolischen Handlungen*, 115: 'Zwischen der symbolischen Handlung und der gemeinten Wirklichkeit besteht ein sozusagen "sakramentales" Band, insofern die letztere sich ebenso unwiederruflich einfindet, als die Handlung ausgeführt worden ist.'

68 G. Stählin, 'Die Gleichnishandlungen Jesu', *Kosmos und Ekklesia: FS W: Stählin* (hg. v. H.-D. Wendland; Kassel: J.-Stauda-Verlag, 1953) 9–22; Bosold, oben Anm. 39; Maria Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu: Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (fzb; Würzburg: Echter, 1980).

69 So der Ansatz von H. Schürmann, 'Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem irdischen Jesus', ders., *Jesus – Gestalt und Geheimnis: Gesammelte Beiträge* (hg. v. K. Scholtissek; Paderborn: Bonifatius, 1994) 136–56.

70 Für das AT bietet Fohrer, *Die symbolischen Handlungen*, 10–12, zahlreiche Belege aus dem Bereich der militärischen Propaganda, der Schwur- und Rechtssymbolik, aus Trauerritualen sowie dem kultischen Bereich. Im NT sind z.B. das Händewaschen des Pilatus (Mt 27.24) oder der Gestus, Staub von den Füßen zu schütteln (Lk 9.5 parr; 10.11; Apg 18.6) zu nennen.

71 Fohrer zählt für das AT 'über 32 prophetische symbolische Handlungen' (*Die symbolischen Handlungen*, 17); im NT gehen die Zählungen weit auseinander.

72 Jes 20.1–6. Solches zeichenhaftes Verhalten kommt vom Erscheinungsbild her dem Auftreten der Boten des Evangeliums nahe – die unterschiedliche Intention (drohendes Gefangenenelend hier, abgrundtiefes Gottvertrauen da) lässt sich allein aus dem jeweiligen Kontext ableiten. Formal sind sie einander gleich; Hoffmann, *Studien*, 320, lehnt die Analogie m.E. zu schnell ab mit dem Hinweis auf die Darstellung künftigen Geschehens bei Jesaja – der Prophet will ja gerade jetzt, in seiner Gegenwart, mahnen und warnen!

73 Jer 27.1–3,12b; Ez 12.1–11; u.a.m. Die Verwandtschaft zum Schadenszauber lässt allein 2 Kön 13.14–19 erkennen: durch Manipulationen mit Pfeilen beeinflusst der König unter Anleitung Elischas sein künftiges Kriegsglück.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

'homiletische Mittel', um 'media praedicationis',[74] die der öffentlichen Inszenierung einer Botschaft dienen. In der alttestamentlichen Exegese hat Bernhard Lang genau diesen Sachverhalt am Beispiel des Propheten Ezechiel beschrieben. Gegen Fohrer weist er die Bezüge zur Magie sowie jeden antizipatorischen Charakter zurück. Vielmehr seien die Zeichenhandlungen als eine 'Vorform des modernen agitatorischen Straßentheaters' zu verstehen.[75] Unter Einsatz aller rhetorischen und dramatischen Mittel wirken sie auf eine Verhaltensänderung ihres Publikums hin. Dieser Ansatz scheint mir auch für das Verständnis der neutestamentlichen Zeichenhandlungen hilfreich zu sein.

Wenn Jesus einen Anghängerkreis mit der bedeutungsschweren Zahl Zwölf etabliert, wenn er ein Kind in die Mitte seiner Anhänger stellt, wenn er auf einem Esel nach Jerusalem reitet oder wenn er im Tempelvorhof Geldwechslern den Tisch umstößt – dann sind das Aktionen, die nur in einer konkreten Verkündigungssituation unmittelbar verständlich sind.[76] Sie drängen nicht auf Wiederholung und begründen auch keine neuen Verhaltensweisen. Vielmehr dienen sie der Inszenierung einer Botschaft, die eine bestimmte Öffentlichkeit erreichen soll. Deshalb müssen sie ihr Anliegen auch provozierend und überzeichnend darstellen, wenn sie denn ein Publikum beeindrucken und verändern sollen. Dabei macht es letztlich keinen Unterschied, ob es sich um eine Handlung oder um eine Verhaltensweise handelt.[77] Auch ein festes Schema wie etwa das von Befehl/Bericht/Deutung ist nicht zwingend erforderlich.[78] Die Handlung oder

74 Diese Begriffe finden sich bei Fohrer, *Die symbolischen Handlungen*, 91, dienen ihm jedoch nur zur Begründung dafür, dass die in den Texten überlieferten Handlungen auch tatsächlich ausgeführt worden seien.

75 B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem: Die Politik des Propheten Ezechiel* (SBB; Stuttgart: Kath. Bibelwerk, ²1981) spez. 168; ders., 'Prophetie, prophetische Zeichenhandlung und Politik in Israel', *ThQ* 161 (1981) 275–80.

76 Auch die Sündermahlzeiten oder die Sabbatkonflikte gehören hierher. Wenig hilfreich ist es indessen, Exorzismen oder Wundertaten überhaupt nur um der Transparenz der Erzählung willen mit einzubeziehen. Denn letztlich verweist natürlich das gesamte Auftreten Jesu über den Augenblick und die Situation hinaus auf eine andere Wirklichkeit. Interessanterweise wird in Lk 2.34 von dem Kind Jesus in prophetischer Weise gesagt: 'Dieser ist gesetzt . . . zu einem Zeichen, dem widersprochen werden wird.'

77 Trautmann, *Handlungen*, 70–2, hat eine Differenzierung der hinter den Texten sichtbar werdenden Ereignisse nach den Kriteren von 'Zeichenhaftigkeit' (die Tat steht für ein anderes Geschehen in der Weise der Analogie), 'funktionaler Bedeutsamkeit' (die Tat steht im Dienst einer anderen Tat oder Sache, die sie ermöglicht oder vorbereitet) und 'immanenter Handlungslogik' (eine Handlung wird entsprechend ihrem vordergründig-pragmatischen Sinn ausgeführt) vorgeschlagen. Doch auch bei dieser Bestimmung bleiben die Abgrenzungen fließend.

78 So Fohrer, *Die symbolischen Handlungen*, 17–19. K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984) 321–2, nimmt diese formale Kennzeichnung mit wenigen Modifikationen auf.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Verhaltensweise gewinnt ihre Überzeugungskraft gerade aus dem Situationsbezug.[79] Darum aber geht es: In einer konkreten Herausforderung zu warnen, zu motivieren oder einen Impuls zu setzen.

Dass Jesus mit prophetischen Zeichenhandlungen vertraut war, lässt sich vielfach nachweisen.[80] Provozierende Aktionen prägen sein Verhalten ebenso wie brüskierende, ungehörige Bilder seine Gleichnisrede bestimmen.[81] Lukas hat genau diese Tradition vor Augen und baut sie erzählerisch aus.[82] Dabei dürfte ihm vor allem die Polyvalenz dieses Mediums demonstrativer Zeichenhandlungen bewusst gewesen sein. Denn was Lukas selbst aus seiner judenchristlichen Herkunft kannte, war auch einem Lesepublikum in der hellenistischen Welt sofort nachvollziehbar.[83] Jeremia oder Diogenes – beide Assoziationsrichtungen mussten in dem Phänomen zeichenhafter Handlungen gleichermaßen aufleuchten.

4. Besitzverzicht als zeichenhaftes Verhalten

Vor diesem Hintergrund gewinnt nun m.E. auch die sogenannte Ausrüstungsregel – gerade in ihrer lukanischen Einbindung – ein klares Profil.[84] Die

79 Die Semiotik lehrt, dass ein Zeichen immer nur als Produkt einer Reihe von Relationen existiert – was auch auf die 'Zeichenhandlung' zutrifft: ihre Bedeutung tritt nur als Produkt von Kommunikationsbeziehungen zutage, von denen sie sich nicht einfach ablösen lässt.

80 Welche Texte als Beleg zeichenhafter Handlungen Jesu gelten können, wird in den einschlägigen Untersuchungen mangels formkritischen Konsenses sehr unterschiedlich bestimmt. Im Mittelpunkt stehen die Etablierung des Zwölferkreises, der Einzug in Jerusalem, die Tempelaktion, die Fußwaschung, das Kind in der Mitte der Jünger; ferner Elemente der Nachfolge- und Aussendungsüberlieferung; dazu das provokative Moment der Sündermahlzeiten und der Sabbatkonflikte. Zeichenhaftes Verhalten zeigt sich im Auftreten des Täufers oder in der Salbungsgeschichte nach Mk/Mt; ein 'klassisches' Beispiel bietet die Aktion des Propheten Agabus Apg 21.10–14.

81 Vgl. z.B. das Vorbild des Urkundenfälschers, Lk 16.1–12, oder des Wucherers, Lk 19.11–27 parr; eine Gebetsparodie ausgerechnet im Munde eines Pharisäers, Lk 18.9–14; die Gleichnisfähigkeit von Senfkorn und Sauerteig für die Gottesherrschaft, Lk 13.18–21 parr, oder eines skrupellosen Richters für Gottes Gerechtigkeit, Lk 18.1–8; insgesamt das Unterschichtenmilieu der Gleichniserzählungen und Bildworte; das schockierend überzogene Bildwort von den toten Totengräbern, Lk 9.59–60/Mt 8.21–2 oder vom Kamel und dem Nadelöhr, Lk 18.25 parr. u.a.m.

82 Dabei ist es von Bedeutung, dass Lukas gerade prophetische Charakteristika Jesu bzw. die Anspielungen auf Elia/Elischa unterstreicht; vgl. G. Nebe, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas* (BWANT 127; Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 1989).

83 Fohrer, *Die symbolischen Handlungen*, bietet durchgängig Beispiele aus der altorientalischen Welt sowie aus einem zeitlich weit gespannten religionsgeschichtlichen Repertoir. Die hellenistische Welt betrachtet P. Wendland, 'Symbolische Handlungen als Ersatz oder Begleitung der Rede', *NJKA* 37 (1916) 233–45.

84 Nur zögerlich und eher nebenbei wird die Zeichenhaftigkeit des Geschehens bemerkt, ohne jedoch weitere Entfaltung zu finden – so z.B. bei Luz, *Matthäus* 2, 97 zur Ausrüstungsregel Mt

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Aufforderung zu radikalem Besitzverzicht bedeutet die Aufforderung zu zeichenhaftem Verhalten, für eine begrenzte Zeit und in einer konkreten Situation.[85]

Es geht bei dem Verzicht auf Stab, Proviantsack, Brot, zwei Hemden oder Schuhe nicht um das Ideal eines armen, bedürfnislosen Lebens. Nicht die Freiheit von aller Habe ist es, die hier für die Nachfolgerinnen und Nachfolger oder doch zumindest für einen 'harten Kern' propagiert werden soll. Es geht nicht um einen neuen Verhaltenskodex mit bleibender Gültigkeit.[86] Der konkrete Bezug kommt bereits in den verschiedenen Variationen zwischen Kap. 9 und 10 zum Ausdruck. Besonders aber bringt die Rücknahme der Forderung in Kap. 22 die Befristung bzw. die Notwendigkeit einer immer neuen situationsbezogenen Aktualisierung in aller nur wünschenswerten Klarheit auf den Punkt.[87] Die Aufforderung, ein Schwert zu kaufen, stellt die letzte Steigerung dar. Sie zielt – wiederum in provozierender Schärfe – auf die Bereitschaft zu Konflikten ab.[88]

Damit stellt sich die Frage nach der Botschaft, die durch eine solche radikale Forderung inszeniert werden soll. Den Schlüssel liefert m.E. die rückblickende Erkundigung in 22.35: 'Als ich euch aussandte ohne Geldbeutel, Proviantsack und

---

10.9–10. 'Sie ist ... am ehesten in Analogie zur prophetischen Zeichenhandlung zu verstehen.' Bosold, *Pazifismus*, 81–92, weist den Charakter des Grußverbotes Lk 10.4 als Zeichenhandlung zurück, weil sie die Unklarheiten der Definition ernst nimmt, bringt dann aber mit der neuen Begriffsbildung 'prophetisches Provokationszeichen' die hier gemeinte Sache auf den Punkt. Trautmann, *Handlungen*, führt Bosolds Arbeit zwar im Literaturverzeichnis noch auf, hat aber die Auseinandersetzung mit dieser These in ihrer Untersuchung nicht mehr geführt.

85 Hoffmann, *Studien*, 320 Anm. 27, hat ein solches Verständnis zurückgewiesen und sich dabei wiederum an Fohrer angelehnt: künftige, von Gott her angekündigte Ereignisse schon in der Gegenwart darzustellen – das lasse sich in den Instruktionen nicht nachweisen; hier gehe es vielmehr darum, ein Programm durch eine ungewöhnliche Lebensweise zu veranschaulichen. Alles hängt an der Füllung des Begriffes 'zeichenhafte Handlung' bzw. 'zeichenhaftes Verhalten'. Im Ergebnis trifft die Auslegung Hoffmanns dann wieder mit den im folgenden entfalteten Überlegungen zusammen.

86 Die Reisepraxis der Essener, wie sie Jos. *Bell* 2.124–7 berichtet – sie nehmen nichts außer einem Stock und einfacher Kleidung mit und werden unterwegs von ihren Glaubensgenossen versorgt – bietet keine Analogie: Sie nehmen lediglich die Infrastruktur einer weit verbreiteten, in sich geschlossenen Gemeinschaft in Anspruch.

87 Wenn Krauss, *Instruktionen*, im Blick auf rabbinische Analogien von Mahnungen spricht, die 'vom Moment eingegeben, nur für den Moment wirken sollen' (96) und lediglich den Charakter von Ratschlägen oder Wünschen haben, dann wird er dem zeichenhaften Charakter dieser Instruktionen nicht gerecht. Sie sind mit hoher Verbindlichkeit versehen und mit gewichtiger Bedeutung gefüllt. Ihre Befristung hängt nicht von der Laune des Augenblickes ab, sondern ist mit dem Situationsbezug zeichenhafter Handlungen vorgegeben.

88 Sie liegt damit auf derselben Ebene wie Lk 12.49–53. Dass ein Schwert bei der Verhaftungsszene dann tatsächlich zur Hand ist, erweist sich als zusätzliche erzählerische Raffinesse.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

Schuhe – habt ihr da an irgendetwas Mangel gehabt?' Mangel/ὑστέρημα – obwohl er auf provozierende Weise inszeniert wird – den leiden die Boten des Evangeliums nicht. Wer sich auf die Botschaft des Evangeliums einlässt, kann auf Gottes Fürsorge vertrauen. Wie die im einzelnen ausfällt, muss nicht weiter erörtert oder erforscht werden. Das unbedingte Vertrauen ist es, das hier so unübersehbar, schockierend und herausfordernd in Szene gesetzt wird.[89] Ein solches Vertrauen aber hat viele Gesichter, viele Formen, in denen es realisiert werden kann.[90] Der radikale Besitzverzicht der Boten des Evangeliums ist eine Möglichkeit, dafür zu werben. Andere Kontexte und Situationen erfordern neue Zeichen – auch wenn die Botschaft dieselbe bleibt.

Was am Beispiel der sogenannten Ausrüstungsregel skizzenartig sichtbar wird, müsste nun am lukanischen Doppelwerk insgesamt noch einmal überprüft werden. Das gilt für das Phänomen zeichenhaften Handelns oder Verhaltens ebenso wie für die Rolle, die es im Blick auf jene fünfte Aussagereihe zum Thema Armut oder Besitzverzicht spielt. Die provozierenden Worte oder Verhaltensweisen Jesu sind nicht als Beispiele zur nachahmenden Wiederholung gedacht, sondern als Zeichenhandlungen, die zum Umdenken aufrufen. Umdenken aber erschöpft sich nicht im 'Abkupfern' vorgegebener Modelle. Es erfordert eigenverantwortliche Entscheidung und Gestaltung. Für den Umgang mit materiellen Gütern besteht das Ideal in einem gerechten Ausgleich – zeichenhaftes Verhalten wie radikaler Besitzverzicht zielt deshalb nicht wie bei den Kynikern auf persönliche Freiheit. Es hat vielmehr den Sinn, das Vertrauen auf Gottes Fürsorge so darzustellen, dass es aufrüttelt und dazu motiviert, selbst zu einem gerechten Ausgleich beizutragen. Die Zeichenhandlung bewirkt dabei ein Doppeltes: Sie macht das Problem in aller Schärfe sichtbar – und unternimmt einen ersten Schritt zu seiner Lösung. Die Aufforderung in 22.36 hat deshalb gerade in ihrer Offenheit exemplarischen Charakter: 'Damals war es so und so richtig . . . jetzt aber sollt ihr dies oder jenes tun . . .' – hier liegt die Schnittstelle vor, an der jede Generation ihre eigenen, spezifischen Aufgaben erkennen und anschließen muss. Die verschiedenen Armutsbewegungen in der Geschichte der Christenheit – in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten – sind dafür nur ein Beispiel. Zeichen, die anstoßen und bewegen, lassen sich überall und jederzeit setzen und gewinnen Brisanz gerade aufgrund ihrer Aktualität.

In dieser Perspektive gewinnt vielleicht auch der eingangs zitierte Rat des Abbas Makarios sein Recht: Es mag Situationen geben, in denen der Verzicht selbst auf das eine oder andere theologische Buch ein wirksames Zeichen sein

89 Hoffmann, *Studien*, 326, sieht die demonstrative Armut und Wehrlosigkeit der Boten als Antwort auf die drängenden Probleme der Zeit: Armut und Gewaltanwendung.

90 Das Anliegen des Vertrauens korrespondiert Logien wie Lk 12.22–31/Mt 6.25–33; Lk 12.33–34 /Mt 6.19–21; Lk 12.4–7/Mt 10.28–31.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press

kann. Zur Option für die Armen gehört auch die Option für ein einfaches Leben hinzu – was weniger feste Regeln als Phantasie erfordert. Vor allem aber signalisiert diese Überlieferung in ihrer lukanischen Gestaltung ein Grundanliegen exegetischer Arbeit überhaupt: Nämlich – den Richtungssinn des biblischen Zeugnisses zu erfassen und für die Herausforderungen der eigenen Zeit und Situation fruchtbar zu machen.

https://doi.org/10.1017/S0028688503000183 Published online by Cambridge University Press