



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Vom Geist getrieben: Das Missionswirken des Philippus
in der Apg unter besonderer Berücksichtigung
der Taufe des εὐνοῦχος (Apg 8,26-40)

Verfasserin

Barbara Lumesberger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Juli 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer:

A 012
Katholische Religionspädagogik
O. Univ.-Prof. Dr. Roman Kühschelm

An Hodegeten, Weggefährten und Wegbereiter ...

Die Erstellung einer Diplomarbeit gleicht in mancherlei Hinsicht einer Reise in bislang unbekanntes Gebiet. Man liefe wohl – aus übergroßer Entdeckerfreude – Gefahr, sich zu verirren, hätte man nicht einen kompetenten Hodegeten an seiner Seite. Ein solcher „Weg-Weiser“ war mir Prof. Kühschelm. Er bewies Geduld in der Begleitung der „Routenplanung“ und großes Vertrauen in der Eröffnung von Freiräumen zur selbstständigen Arbeit. Dafür sei ihm aufs Herzlichste gedankt.

Für die freundliche Aufnahme als Studienassistentin in den Sommersemestern 2009, 2010 und 2011 und eine stets angenehme Arbeitsatmosphäre möchte ich allen MitarbeiterInnen des Instituts für Neutestamentliche Bibelwissenschaft danken. Mein besonderer Dank gilt Dr. Veronika Tropper, deren Tür (und Ohren) ich stets geöffnet fand, für das Korrekturlesen der Arbeit.

Zahlreichen WeggefährtInnen, die mich im Entstehungsprozess dieser Arbeit, wie auch im Studium insgesamt begleitet haben, bin ich zu großem Dank verpflichtet. Stellvertretend für viele seien Mag.^a Susanna Cantele und Alexander Gaderer erwähnt, die mir durch viele anregende Gespräche und ermutigende Worte zu Quellen neuer Energie wurden. Für einen entscheidenden Schubser (ins „kalte Wasser“) und die Kunst, auch zur falschen Zeit die richtigen Fragen zu stellen, möchte ich außerdem Mag.^a Hannelore Niedermayer besonders danken.

Nicht zuletzt sei jenen gedankt, die mir die Schuhe zur Reise schnürten und die Tür in die Weite öffneten: meinen Eltern, meinen Schwestern und meinem persönlichen Kompass, Franz, für alles und noch ein bisschen mehr.

Inhaltsverzeichnis

0. Hinführung.....	5
0.1 Thema und Zielsetzung.....	5
0.2 Allgemeine Anmerkungen zur Apg.....	6
0.3 Methodische Vorgehensweise und Aufbau	7
1. Philippus: Identität, Botschaft, Wirken.....	9
1.1 „Hellenist“ und „Siebenermann“ (Apg 6,5)	9
1.2 Wundertätiger Verkündiger und Täufer (Apg 8).....	14
1.3 „Evangelist“ und Vater von Prophetinnen (Apg 21,8f).....	19
1.4 Apostel? (Apg 1,13).....	21
2. Textanalyse: Apg 8,26-40	25
2.1 Text und Textkritik	25
2.2 Kontext	30
2.3 Gliederung	34
2.4 Stil, Syntax, Semantik.....	39
2.5 Narratologische Analyse.....	40
2.6 Biblische Parallelen	50
2.7 Gattung	55
2.8 Traditions- und Redaktionskritik.....	58
2.9 Einzelauslegung.....	62
3. Philippus vor dem Hintergrund der Apg	91
3.1 Zum Aufbau der Apg.....	91
3.2 Vom Wirken des Geistes	94
3.3 Auf dem Weg zur Heidenmission.....	100
3.4 Zur Taufpraxis des Philippus.....	105
4. Resümee: Philippus, vom Geist Getriebener	113
5. Bibliographie.....	117
Abstract	123
Curriculum Vitae	125

0. Hinführung

0.1 Thema und Zielsetzung

Wer den in der Apg dargestellten „Evangelisten“ und „Siebenermann“ Philippus zu erforschen sucht, muss feststellen, dass die Zahl neutestamentlicher Monographien zu seiner Person überschaubar ist.¹ Offensichtlich vermochte Philippus das Interesse der BibelwissenschaftlerInnen bislang nur begrenzt zu entfachen. Das verwundert, bedenkt man die bedeutsame Rolle des Philippus im Gesamtgefüge der Apg. Eingeführt in 6,5 als Mitglied des innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde bedeutsamen Kreises der „Sieben“, gewinnt Philippus insbesondere in Apg 8, wo zunächst von seiner Missionstätigkeit in Samarien (8,4-13), dann von der Bekehrung und Taufe des εὐνοῦχος² (8,26-40) erzählt wird, als Wandermissionar Profil. Ein letztes Mal tritt Philippus in 21,8f als in Cäsarea niedergelassener „Evangelist“ mit vier prophetisch begabten Töchtern in Erscheinung.

Wer ist dieser „Siebenermann“, dieser umherziehende Verkündiger des Evangeliums? Inwiefern wird die Öffnung zur Heidenmission durch die Taufe des εὐνοῦχος (8,26-40) schon vorbereitet? Wie ist das von der Geistverleihung abgekoppelte Taufhandeln des Philippus zu bewerten? Und welche Bedeutung kommt ihm vor dem Hintergrund der Apg insgesamt zu? Dies sind die zentralen Fragen, an deren Beantwortung vorliegender Arbeit gelegen ist. Den Kern der Untersuchung soll die Erzählung von der kurzen Weggemeinschaft des Philippus mit einem äthiopischen εὐνοῦχος (8,26-40) bilden – nicht allein, weil diese Perikope durch ihren eigentümlichen, exotischen Charme besticht, sondern vor allem weil sie einen für die Figur des Philippus charakteristischen Zug veranschaulicht: seine enge Verbindung mit dem Wirken des Geistes. Gerade in seiner Bereitschaft, auf den Auftrag des Geistes hin aktiv zu werden (8,29) und sich ganz vom Geist Gottes ergreifen zu lassen (8,39), erweist sich Philippus als vom Geist Getriebener (vgl. 2 Petr 1,21).

¹ Spencer, Portrait, 13, bemerkt noch 1992 bezüglich der begrenzten Zahl entsprechender neutestamentlicher Arbeiten schlicht: „I have not actually discovered any worth mentioning.“

² Da die Frage nach der Bedeutung der Bezeichnung εὐνοῦχος in der vorliegenden Arbeit eine Schlüsselrolle einnimmt, wird der dem Philippus in 8,26-40 begegnende äthiopische Fremde durchgehend so genannt.

Ziel vorliegender Arbeit ist also, Identität und Wirken des Philippus in der Apg (bes. in 8,26-40) zu erforschen, sowie seinem in besonderer Weise begeisterten Wirken und seiner Bedeutung im Gesamtgefüge der Apg auf die Spur zu kommen. Ohne historische Fragestellungen auszuschließen, soll der Schwerpunkt dabei auf der Betrachtung der literarischen Zeichnung des Philippus liegen.

0.2 Allgemeine Anmerkungen zur Apg³

Folgende Prämissen liegen der vorliegenden Arbeit zugrunde: LkEv und Apg sind als Doppelwerk zu betrachten, als eine Art „literarisches Diptychon“⁴, das auf *einen* Autor zurückzuführen ist.⁵ Dieser Autor wird im Folgenden der Einfachheit halber „Lukas“ genannt, ohne damit aber den in altkirchlicher Tradition mit dem Verfasser der Apg identifizierten Arzt (vgl. Kol 4,4) bzw. Paulus-Begleiter (vgl. 2 Tim 4,10f; Phlm 24) zu meinen.⁶ Die Abfassungszeit wird um 80-100 n. vermutet. Der Abfassungsort entzieht sich einer exakten Bestimmung; in Frage kommen beispielsweise Rom, Ephesus, Cäsarea Maritima oder auch Antiochien.⁷

Die schwierige Frage nach der Gattung der Apg kann hier nicht ausführlich erörtert werden. Folgendes aber sei zur Begründung der methodischen Vorgehensweise dieser Arbeit gesagt: Bekanntlich gibt es gute Gründe zur Vorsicht, den historischen Wert der Apg betreffend.⁸ Allerdings darf man hier keinen neuzeitlichen Begriff von Historizität zum Maßstab nehmen.⁹ Im Vergleich mit der antiken Historiographie ist die Apg „[...] *precisely at the meeting point of Jewish and Greek historiographical currents*“¹⁰ angesiedelt. Das Besondere an der lukanischen Geschichtsdarstellung ist schlicht, dass

³ Zu Aufbau und Textüberlieferung der Apg s. u. 2.1 / 3.1.

⁴ Marguerat, *Historian*, 63, beschreibt LkEv und Apg als Diptychon, das mit „[...] *two paintings joined together by a central hinge (Luke 24/Acts 1: the exaltation of Jesus)*“ zu vergleichen sei.

⁵ Vgl. Broer, *Einleitung I*, 155f; Marguerat, *Historian*, 43-64; Pesch, *Apg*, 24f; Tannehill, *Unity II*, 6-8; Schneider, *Apg I*, 76-82.

⁶ Zur Frage nach dem Verfasser von LkEv und Apg vgl. Broer, *Einleitung I*, 130-135; Zmijewski, *Apg*, 13f. Mit Pesch, *Apg I*, 27, kann man zusammenfassen: „Aus seinem Doppelwerk selbst läßt sich erschließen, daß der Verfasser der Apostelgeschichte ein historisch und theologisch gebildeter, in hellenistisch-judenchristlicher Tradition beheimateter, mit der Septuaginta vertrauter Städter war.“

⁷ Zu Zeit und Ort der Entstehung vgl. Broer, *Einleitung I*, 156f; Pesch, *Apg I*, 28; Weiser, *Apg I*, 40f; Zmijewski, *Apg*, 14-16.

⁸ Zur Diskussion um den historischen Quellenwert der Apg vgl. Schneider, *Apg I*, 125-129.

⁹ Vgl. Frey, *Fragen*, 1-11; Hengel, *Jesus*, 153: „Kein antiker Historiker schrieb ‚sine ira et studio‘, von dem Problem eines historischen Positivismus blieb die Antike noch verschont. Sie waren alle ‚Tendenzschriftsteller‘ [...].“

¹⁰ Marguerat, *Historian*, 25. Zur Unterscheidung verschiedener Arten von Historiographien durch P. Ricoeur und deren Anwendung auf die Apg vgl. Marguerat, *Historian*, 8-13; 25.

Lukas nicht nur Historiker, sondern auch Theologe ist und als solcher „[...] *Geschichte als Heils-Geschichte deute[t]*.“¹¹

Die Darstellung der Apg ist damit jedenfalls – wenngleich mit gewisser Vorsicht zu betrachten – historisch keineswegs wertlos.¹² Lukas als Historiker *und* Theologen ernst zu nehmen, reicht jedoch immer noch nicht aus. Die in der Forschung lange Zeit dominante redaktionskritische Zugangsweise zur Erhebung der lukanischen Theologie stößt nämlich an gewisse Grenzen.¹³ Ein weiteres Charakteristikum des Autors von LkEv und Apg muss bedacht werden: Die Theologie des Lukas ist nicht systematisch entfaltet, sondern vielmehr *narrativ* eingekleidet. Lukas ist also *auch* als Erzähler wahrzunehmen.¹⁴ D. Marguerat bringt es auf den Punkt: „[...] *we cannot reach the theology the author has written into his work without adopting the itinerary he imposes on his readers; this itinerary is the twists and turns of the narrative.*“¹⁵ Um die theologische Konzeption des Lukas zu entdecken, gilt es also, ihre narrative Einbettung zu erforschen.¹⁶

0.3 Methodische Vorgehensweise und Aufbau

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, Lukas als Historiker, Theologen und Literaten gerecht zu werden. Wenn also ein gewisser Schwerpunkt auf die literarische Darstellung des Philippus gelegt wird, so ist damit eine historische Betrachtung doch keineswegs ausgeschlossen.

In einem ersten Abschnitt wird in mehreren Schritten versucht, der Figur des Philippus in der Apg auf die Spur zu kommen. Seine Einführung in 6,5 als Mitglied im Kreis der „Sieben“ (1.1) und sein Wirken als Wandermissionar in Apg 8 (1.2) sollen dabei ebenso beleuchtet werden, wie das letzte Auftreten des „Evangelisten“ Philippus in 21,8f (1.3). Auch wird kurz der Frage nachgegangen, wie das Verhältnis des in 1,13 erwähnten

¹¹ Wasserberg, Mitte, 32.

¹² Den (relativen) Geschichtswert der Apg verteidigen beispielsweise von Dobbeler, *Evangelist*, 27; Hengel, *Ursprünge*, 117f; Zmijewski, *Apg*, 24-30.

¹³ Vgl. Spencer, *Portrait*, 18-21.

¹⁴ Vgl. Frey, *Fragen*, 15-18.

¹⁵ Marguerat, *Historian*, xi.

¹⁶ In jüngerer Zeit mehren sich an der Apg als Erzähltext orientierte, narratologische Arbeiten. Hier sind beispielsweise zu nennen: Cornils, *Geist*; Eisen, *Poetik*; Hur, *Dynamic Reading*; Marguerat, *Historian*; Shepherd, *Narrative Function*; Spencer, *Portrait*; Tannehill, *Unity II*; Wasserberg, *Mitte*.

Apostels Philippus zum gleichnamigen „Siebenermann“ und „Evangelisten“ zu bestimmen ist (1.4).

Daran schließt die Analyse von 8,26-40 als Kernteil vorliegender Arbeit (2.). Dabei wird aus dem reichen Methodenrepertoire der historisch-kritischen Bibelauslegung geschöpft, wobei der synchronen Betrachtungsweise der Vorrang eingeräumt wird. Unter Einbezug neuerer, an der Apg als Erzähltext interessierter Arbeiten (s. o. Anm. 16), wird einer narratologischen Untersuchung (2.5) vergleichsweise größerer Raum gewährt.

In einem dritten Abschnitt (3.) soll die Frage nach der Bedeutung des Philippus im Gesamtgefüge der Apg gestellt werden. Dabei wird zunächst der Aufbau der Apg insgesamt beleuchtet (3.1), um jenen Horizont aufzuspannen, vor dem die abschließenden Kapitel zu verstehen sind. Es folgt ein Überblick zu den verschiedenen Erscheinungs- und Wirkweisen des Geistes in der Apg (3.2). Eine Erörterung des religiösen Status des εὐνοῦχος soll der Frage dienen, ob Philippus in seinem Wirken die Grenzen zur Heidenmission überschreitet (3.3). Zuletzt wird die Taufpraxis des Philippus betrachtet, wobei insbesondere nach Grund und Bedeutung des Fehlens der Geistverleihung gefragt werden soll (3.4).

Ein kurzes Resümee (4.) dient der Zusammenschau der wesentlichen Punkte.

Dieser Hinführung seien abschließend noch ein paar Lesehinweise angefügt: Die Literaturangaben in den Fußnoten werden ausschließlich in gekürzter Form angegeben. Für detaillierte Angaben sei auf die Bibliographie (5.) verwiesen. Die Abkürzungen für Reihen- und Zeitschriftentitel etc. orientieren sich an *S. M. Schwertner*, IATG (2. Auflage). Die Wiedergabe griechischer Bibeltexte folgt für das NT der Ausgabe *Nestle-Aland* (27. Auflage) und für das AT der Septuaginta-Ausgabe von *A. Rahlfs*. Die deutschen Übersetzungen sind dem Münchener Neuen Testament bzw. (für das AT) der Einheitsübersetzung entnommen.

1. Philippus: Identität, Botschaft, Wirken

Ein Bild von der Figur des Philippus zu gewinnen, ist nicht ganz einfach. Dies liegt zum einen daran, dass sich das in der Apg verfügbare Material – so vielschichtig es auch sein mag – in Grenzen hält. Zum anderen ist die Frage der Abgrenzung des „Siebenermannes“ (6,5) und „Evangelisten“ (21,8) Philippus von dem in 1,13 erwähnten gleichnamigen Apostel zu bedenken.

Im Folgenden wird versucht, die Konturierung der Figur des Philippus im Gefüge der Apg zu erheben, wobei der Schwerpunkt nicht auf die historische Person, sondern ihre literarische Zeichnung gelegt wird. Damit soll in diesem ersten Abschnitt jener Horizont grob abgesteckt werden, in den die ausführlichere Untersuchung von 8,26-40 einzuordnen ist.

1.1 „Hellenist“ und „Siebenermann“ (Apg 6,5)

Erste Erwähnung findet Philippus in 6,5 als einer jener sieben Männer voll Geist und Weisheit (πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας, 6,3), welche von der ganzen Gemeinde (τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν, 6,2 / πᾶν τοῦ πλῆθους, 6,5) gewählt und durch die Apostel zum „Dienst an den Tischen“ (διακονεῖν τραπέζαις, 6,2) eingesetzt werden. Diese Funktionsbeschreibung lässt wohl an eine Aufgabe als Armenfürsorger denken.¹⁷

Nach Darstellung der Apg dient die Einsetzung dieses Kreises von sieben Männern zur Entschärfung eines Konfliktes, der zwischen den sog. „Hellenisten“ (Ἑλληνισταί) und den „Hebräern“ (Ἑβραῖοι) um die Frage nach der Versorgung der „hellenistischen“ Witwen entbrannt war (6,1). Während die Urgemeinde bisher vor allem als Gebets- und Gütergemeinschaft in friedvollem Miteinander gezeichnet wurde (z. B. 1,13f; 2,42-47; 4,32-37; vgl. jedoch 5,1-11), brechen nun ganz unvermittelt Spannungen auf. Die plötzliche Einführung der bislang unerwähnten Konfliktparteien und die Verwendung von in der Apg sonst kaum gebräuchlichen Begriffen (z.B. οἱ δώδεκα anstelle der von Lukas

¹⁷ Vgl. *Spencer*, Portrait, 201.

sonst bevorzugten Bezeichnung οἱ ἀπόστολοι) lassen auf die Verarbeitung vorlukanischer Traditionen schließen. Im Kern der Erzählung wird jedenfalls die Existenz unterschiedlicher Gruppierungen in der Urgemeinde greifbar.¹⁸

Wer aber sind die Kontrahenten? Der Ausdruck Ἑλληνισταί ist in 6,1 zum ersten Mal belegt – nicht nur innerhalb des Neuen Testaments, sondern in der griechischen Literatur insgesamt.¹⁹ Kein Wunder also, dass die Erschließung seiner Bedeutung Schwierigkeiten bereitet, vor allem, da auch seine Verwendung in der Apg (vgl. 9,29; 11,20) nicht einheitlich scheint. Das Wort Ἑλληνιστής ist von ἐλληνίζειν abzuleiten, was zunächst „griechisch sprechen“, später auch „wie ein Grieche leben“ bedeutet.²⁰ Unterschiedliche Theorien wollen in den „Hellenisten“ Griechen (bzw. einen heidenchristlichen Teil der Jerusalemer Gemeinde), Proselyten, Juden (synkretistischer Prägung) o. ä. erkennen.²¹ Die größte Überzeugungskraft hat jedoch nach wie vor die These *M. Hengels*: „Die traditionelle Antwort, die schon Chrysostomus gab, ist sprachlich und vom Kontext her die einzig mögliche: Die ‚Hellenisten‘ sind Männer, die (als Muttersprache) Griechisch sprechen.“²² Im Gefolge von *Hengel* hat die Ansicht breiten Konsens gefunden, dass der Begriff Ἑλληνισταί nicht eigentlich Griechen, sondern griechisch sprechende Juden (vgl. 9,29) – im Fall von 6,1 *Judenchristen* – bezeichnet, welche den aramäisch sprechenden Ἑβραῖοι gegenübergestellt werden.²³

Als Festpilger oder Heimkehrer aus der Diaspora nach Jerusalem gereist, kamen diese „Hellenisten“ möglicherweise auch mit dem irdischen Jesus in Berührung. Dass die Zahl der Heimkehrer groß war, zeigt sich an der Bildung eigener Synagogen „hellenistischer“ Juden. Dies erklärt sich aus sprachlichen Barrieren, da ein Gutteil der „Hellenisten“ der Kultsprache Hebräisch wohl nicht mächtig war. Ebenso kann in Bezug auf die christliche Gemeinde in Jerusalem davon ausgegangen werden, dass sich aufgrund der Notwendigkeit, gottesdienstliche Versammlungen in unterschiedlichen Sprachen abzuhalten, eine Aufspaltung ergab. Im Hintergrund der in 6,1 geschilderten

¹⁸ Trotz starker lukanischer Prägung ist auch hier mit einer Traditionsgrundlage zu rechnen. Vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 255-258; *Hengel*, *Jesus*, 155f; *Roloff*, *Apg*, 107.

¹⁹ Vgl. *Larsson*, *Hellenisten*, 207.

²⁰ Vgl. *Wanke*, Art. Ἑλληνιστής, Sp. 1064; *Windisch*, Art. Ἕλλην, Sp. 508f.

²¹ Vgl. *Hengel*, *Jesus*, 157-161.

²² *Hengel*, *Jesus*, 161.

²³ Vgl. *Berger*, *Theologiegeschichte*, 158f; *von Dobbeler*, *Evangelist*, 249; *Kollmann*, *Philippus*, 552; *Kraus*, *Jerusalem*, 27; *Löning*, *Stephanuskreis*, 81; *Schneider*, *Apg I*, 406; *Vouga*, *Geschichte*, 40f; *Wanke*, Art. Ἑλληνιστής, Sp. 1064.

Auseinandersetzung stehen also zwei Gruppen, die sich jedenfalls in ihren Sprachen, möglicherweise auch in ihrer theologischen Prägung unterschieden.²⁴

Für die Betrachtung des Philippus ist die Frage nach Bedeutung und Profil der „hellenistischen“ Judenchristen insofern interessant, als er selber – wie der Rest des Siebener-Gremiums – vermutlich aus ihren Reihen stammt.²⁵ In diese Richtung weisen zum einen die durchwegs griechischen Namen der Sieben, die Lukas wohl vorgelegen haben und zum Grundbestand der Erzählung gehören;²⁶ zum anderen deuten auch die folgenden Entwicklungen darauf hin: Die in 8,1 beschriebene Zerstreung, von der die „hebräischen“ Apostel ausgenommen sind, scheint sich auf den „hellenistischen“ Teil der Gemeinde zu beschränken (vgl. die Verkündigungstätigkeit wohl „hellenistischer“ Judenchristen aus Zypern und Zyrene: 11,19f).²⁷ Über die beiden führenden Personen des Siebenerkreises, Stephanus, dessen Tod als Ausgangspunkt der Verfolgung gelten kann, und Philippus, der als einer der „Zerstreuten“ (8,4f) in Samaria und im hellenistisch geprägten Küstengebiet tätig wird, erschließt sich die Verwobenheit der Sieben und der „Hellenisten“.²⁸

Häufig wird infolgedessen angenommen, dass die Sieben als Leitungsgremium des „hellenistischen“ Teils der Urgemeinde zu betrachten sind und dass ihre Tätigkeit und Kompetenz über den von Lukas dargestellten „Dienst an den Tischen“ (6,2) hinausging.²⁹ Dies deutet sich auch durch die Siebenzahl an, die ihre Entsprechung in Ortsvorständen jüdischer Gemeinden findet.³⁰ Ebenso weist der in 6,8 – 8,40 geschilderte – eigentlich den Aposteln vorbehaltene – „Dienst des Wortes“ (vgl. 6,4) durch Stephanus und Philippus auf ihre über die Armenfürsorge hinausreichende Funktion.

Dennoch muss der Hinweis auf den karitativen Dienst der Sieben weder als lukanisches Konstrukt (etwa zu dem Zweck, die Sieben den Zwölfen unterzuordnen), noch in schroffem Gegensatz zum „Dienst des Wortes“ betrachtet werden. *A. von Dobbeler*

²⁴ Vgl. *Hengel*, Jesus, 176-180; *Hengel*, Ursprünge, 119; *Löning*, Stephanuskreis, 83; *Schenke*, Urgemeinde, 55-57; 69-73; *Vouga*, Geschichte, 40-46.

²⁵ Dass Philippus – wie der Rest der Sieben – als Teil der „Hellenistengruppe“ innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde zu denken ist, wird im Text freilich nicht explizit gesagt, sondern muss vielmehr aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Vgl. *Spencer*, Portrait, 191.

²⁶ Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 249; *Kollmann*, Philippus, 552; *Roloff*, Apg, 107; *Schneider*, Apg I, 428.

²⁷ Vgl. *Berger*, Theologiegeschichte, 159; *Kraus*, Jerusalem, 40; *Roloff*, Apg, 108; *Schneider*, Apg I, 409; *Zmijewski*, Apg, 348.

²⁸ Vgl. *Hengel*, Jesus, 175f; *Kollmann*, Philippus, 552; *Larsson*, Hellenisten, 211; *Schneider*, Apg I, 405; *Spencer*, Portrait, 195.

²⁹ Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 249; *Hengel*, Jesus, 175; *Kraus*, Jerusalem, 27; *Löning*, Stephanuskreis, 83; *Wanke*, Art. Ἑλλημιστῆς, Sp. 1065.

³⁰ Vgl. *Hengel*, Jesus, 180f; *Kraus*, Jerusalem, 27; *Löning*, Stephanuskreis, 84; *Spencer*, Portrait, 191.

zufolge spiegelt sich im „Tischdienst“ vielmehr das Selbstverständnis des Siebenerkreises: Gerade in der Praxis der Armenfürsorge erweise sich das prophetisch-charismatische Selbstverständnis der „Hellenisten“.³¹

„Gemeindeleitung, missionarisches Wirken, charismatisches Auftreten und das Dienen an den Tischen sind nicht unter der Kategorie der Widersprüchlichkeit wahrzunehmen, sondern fügen sich als einander ergänzende Aspekte durchaus in das Bild frühchristlicher Pneumatiker ein, die sich durch Jesus in der Kontinuität prophetischer Gestalten sahen und sich dabei vor allem auf die Mose- und die Elia-Elischa-Tradition bezogen.“³²

Wenngleich von zwei verschiedenen Gruppen innerhalb der Jerusalemer Gemeinde auszugehen ist, muss man nicht unbedingt eine (in der lukanischen Darstellung 6,1-6 „entschärfte“)³³ eigentliche „Spaltung“ annehmen.³⁴ Ein theologisches Profil eigener Prägung wird man den „hellenistischen“ Judenchristen dennoch zuerkennen können – anders wären der Tod des Stephanus und die gerade die „Hellenisten“ betreffende Verfolgung kaum zu erklären. Anhaltspunkte für die Theologie des Stephanus finden sich vor allem in den von jüdischer Seite gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen (6,11-14), möglicherweise auch in seiner Verteidigungsrede (7,2-53).³⁵ Die Texte machen jedenfalls eine kritische Haltung des Stephanus gegenüber der Praxis des Tempelkultes greifbar; möglicherweise verband sich damit eine Kritik an bzw. eine liberale Haltung gegenüber dem Gesetz – zumindest dessen kultisch-rituellem Bereich.³⁶ *W. Kraus* zufolge wird die Kultkritik des Stephanus von Paulus aufgegriffen, wenn er in Röm 3,25 Jesus als

³¹ Dies schließt *von Dobbeler*, *Evangelist*, 263-282, unter anderem aus den Gemeinsamkeiten von Apg 6,1-6 mit alttestamentlichen Einsetzungsberichten, die ihrerseits einen Zusammenhang von Weisheit und Geistbesitz (vgl. 6,3) mit Gemeindeleitung und tätiger Nächstenliebe aufzeigen; ebenso könne vor dem Hintergrund von Did 11 der „Tischdienst“ als Erweis „wahren“ Prophetentums gelten.

³² *von Dobbeler*, *Evangelist*, 279f. Auch *Spencer*, *Portrait*, 199-206, sieht in der Armenfürsorge keinen Widerspruch zu der in Apg 8 geschilderten Missionstätigkeit des Philippos.

³³ Zur Tendenz des Lukas, Konflikte zu entschärfen bzw. die Einheit den frühen Christentums zu betonen, vgl. *Hengel*, *Ursprünge*, 119; *Roloff*, *Apg*, 107; *Spencer*, *Portrait*, 195.

³⁴ Vgl. *Hengel*, *Jesus*, 180f. Gegen die Annahme einer Spaltung spricht sich auch *G. Theißen*, *Hellenisten*, 326-329, aus, der allerdings mit seiner These, es handle sich bei den Sieben um einen in seiner Tätigkeit auf Jerusalem beschränkten Kreis, der den Zwölfen als den Trägern der überregionalen Mission untergeordnet sei, nicht überzeugen kann. Zweifelhaft scheint vor allem, dass die Apostel nur deshalb von der Verfolgung (8,1-3) ausgenommen blieben, weil sie gerade nicht in Jerusalem geweilt hätten.

³⁵ Angesichts der starken lukanischen Prägung der Rede ist hier natürlich Vorsicht angemahnt; dennoch kann sie *W. Kraus*, *Jerusalem*, 45, zufolge zur Erhellung der theologischen Eigenart des Stephanus dienen.

³⁶ Vgl. *Berger*, *Theologiegeschichte*, 160f; *Löning*, *Stephanuskreis*, 86f; *Kraus*, *Jerusalem*, 44-55; *Theißen*, *Hellenisten*, 332-336; *Vouga*, *Geschichte*, 41. Mit einer an Botschaft und Wirken Jesu anschließenden, zur Kultkritik hinzukommenden kritischen Haltung gegenüber dem rituell-kultischen (nicht unbedingt dem ethischen) Moment des Gesetzes rechnen *Hengel*, *Jesus*, 186-199; *Hengel*, *Ursprünge*, 119-125; *Kollmann*, *Philippus*, 552f; *Vouga*, *Geschichte*, 42-46. Kritisch gegenüber der Annahme eines eigenen theologischen Profils des Stephanus(-Kreises) äußert sich *Löning*, *Stephanuskreis*, 215-223.

eigentliches ἱλαστήριον bezeichnet: „Das katechetische Überlieferungsstück [Röm 3,25f] hat seinen Sitz im Leben in der urchristlichen Auseinandersetzung um die Gültigkeit des Tempelkultes nach Kreuz und Auferstehung Jesu und stammt ursprünglich gerade aus dem Umfeld der ‚Hellenisten‘.“³⁷ Eine tempelkritische Einstellung des Stephanus vermag jedenfalls die Differenzen mit jenen vergleichsweise konservativen, „hellenistischen“ Juden zu erklären, die gerade ihres religiösen Zentrums, des Tempels, wegen aus der Diaspora zurückgekehrt waren (vgl. Apg 6,9).³⁸

Auffällig ist darüber hinaus die mit der Figur des Stephanus verbundene „[...] – im Neuen Testament einzigartige – ‚Eskalation‘ des Geistmotivs [...]“³⁹. Stephanus, der voll Gnade und Kraft Zeichen und große Wunder wirkt (6,8) und dessen Glaube, Weisheit und Geistbegabung mehrfach betont werden (6,3.5.10; 7,55), erhält prophetisch-charismatische Prägung. Die enge Verbundenheit von Rede und Wirken mit dem πνεῦμα scheint ein Charakteristikum der christlichen „Hellenisten“ insgesamt zu sein.⁴⁰ Das wird sich insbesondere bei der in Apg 8 geschilderten Missionstätigkeit des Philippus zeigen.

Diese Skizze der theologischen Charakteristika des Stephanus ist natürlich sehr oberflächlich. Sie mag an dieser Stelle dennoch genügen, bedenkt man, dass das theologische Profil des Philippus durchaus eine ganz eigenständige Entwicklung nehmen konnte bzw. ihm zumindest nicht jenes des Stephanus einfach „übergestülpt“ werden kann.⁴¹

In Bezug auf Philippus kann jedenfalls als Ertrag dieser ersten Beobachtungen festgehalten werden: Philippus ist Teil des Siebenerkreises, der sich nicht nur karitativ betätigt, sondern dem vermutlich zugleich die Leitung des „hellenistischen“ Teils der christlichen Gemeinde obliegt. Eine gleichzeitige bzw. zumindest eine auf die Vertreibung aus Jerusalem folgende Verkündigungstätigkeit steht dazu nicht notwendig in Widerspruch. Als Zweitgenannter in der Liste der Sieben nimmt Philippus zweifellos eine nicht unbedeutende Rolle in diesem Gremium und damit in der Jerusalemer Gemeinde insgesamt ein. Implizit wird Philippus

³⁷ Kraus, Jerusalem, 54. Vgl. Kollmann, Philippus, 553.

³⁸ Vgl. Schenke, Urgemeinde, 69f.

³⁹ Hengel, Jesus, 194.

⁴⁰ Vgl. von Dobbeler, Evangelist, 21-25; Hengel, Jesus, 193-199.

⁴¹ von Dobbeler, Evangelist, 32, mahnt zur Vorsicht: „Die Tatsache, daß Philippus wie Stephanus zum Führungszirkel einer Gruppe griechisch sprechender Judenchristen gehörte und daß die sich um diese beiden Personen rankenden Überlieferungen in denselben Trägerkreisen tradiert wurden, berechtigt uns noch keineswegs dazu, hier alles über einen Kamm zu scheren.“

als ein Mann guten Rufes und voll Geist und Weisheit (6,3) charakterisiert.⁴² Darin wird ein für die Gruppe „hellenistischer“ Judenchristen möglicherweise typischer pneumatisch-charismatischer Zug greifbar. Ob Philippus auch die tempel- bzw. kultkritische Haltung des Stephanus teilt, lässt sich nicht entscheiden.⁴³ Im Folgenden wird Philippus jedenfalls wesentlicher Träger eines „hellenistischen“ Missionswirkens, das in mancherlei Hinsicht geographische, möglicherweise auch religiöse Grenzen überschreitet.⁴⁴

Diese Beobachtungen gilt es nun an Wirken und Verkündigung des Philippus in Apg 8 zu überprüfen.

1.2 Wundertätiger Verkündiger und Täufer (Apg 8)⁴⁵

An den Hinweis auf die Verfolgung und Zerstreung eines Teils der christlichen Gemeinde (8,1-3) schließt ein erster Bericht über die Verkündigungstätigkeit des Philippus an, die ihn zunächst in *eine* bzw. *die* Stadt Samariens führt (8,4-13). Sein Wirken dort sei nun in mehreren Punkten skizziert:

(1) Die Adressaten: Die Samaritaner als „*Randgruppe*“⁴⁶ des Judentums

Die Eroberung des Nordreichs 722 v. steht am Beginn einer wechselvollen Geschichte, die Samarien und seine Bewohner immer mehr vom Rest des Judentums entfernt. Vor allem die Errichtung eines eigenen Heiligtums auf dem Garizim in frühnachexilischer Zeit und die fortschreitende Hellenisierung des Gebiets führen zu einem Schisma, das die Samaritaner in den Augen der Judäer zu Apostaten macht. „*Trotz vereinzelter Gegenstimmen ist im antiken Judentum deutlich die Tendenz erkennbar, Samaritanern eine*

⁴² Anders *Wasserberg*, Mitte, 258, der meint, Philippus habe keinen Anteil an der (allein) in Bezug auf Stephanus ausgesagten Geistbegabung.

⁴³ *Hengel*, Jesus, 204, jedenfalls nimmt es an: „*Den eigentlichen Brückenschlag von Jesus zu Paulus verdanken wir dabei jenen fast unbekanntem judenchristlichen ‚Hellenisten‘ des Stephanuskreises und der von ihnen begründeten ersten griechischsprechenden Gemeinde in Jerusalem, die als erste die Jesustradition in die griechische Sprache übertrug und zugleich durch ihre Kritik an Ritualgesetz und Kult die paulinische Freiheitspredigt vorbereitete.*“

⁴⁴ Vgl. *Kraus*, Jerusalem, 55f.

⁴⁵ In Anbetracht der in Kapitel 2 folgenden, eingehenden Analyse von Apg 8,26-40 seien hier nur einige wesentliche Grundzüge angeschnitten, die das Wirken des Philippus in Samaria betreffen.

⁴⁶ Vgl. *Schneider*, Apg I, 480.

*zwischen Juden und Heiden angesiedelte Mittelstellung zuzuweisen oder sie gar grundsätzlich mit Heiden auf eine Stufe zu stellen.*⁴⁷

Das gespannte Verhältnis von Juden und Samaritanern ist in den Evangelien spürbar (vgl. etwa Mt 10,5b-6; Joh 4,9; 8,48). Im lukanischen Doppelwerk aber, das ein besonderes Interesse an der Gruppe der Samaritaner zu haben scheint, erhalten diese auch positive Züge. Zwar wird dem Richtung Jerusalem reisenden Jesus durch die samaritanische Bevölkerung eine Unterkunft verwehrt (Lk 9,51-53), doch kritisiert Jesus die von Jakobus und Johannes geäußerten Vergeltungswünsche (Lk 9,54-56). Auch im Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,30-37) und bei der Heilung von zehn Aussätzigen (Lk 17,11-19) werden Samaritaner wohlwollend, ja mehr noch, als Vorbilder rechten Verhaltens gezeichnet. Diese positive Linie setzt sich in der Darstellung der Apg fort (vgl. 1,8; 9,31; 15,3).⁴⁸

Als Schauplatz der Verkündigung des Philippus wird ἡ πόλις τῆς Σαμαρείας (8,5) genannt.⁴⁹ Mit *der* Stadt Samariens kann Sebaste⁵⁰, ehemals Samaria, oder auch Sichem⁵¹ gemeint sein. Ein missionarisches Wirken des Philippus in der hellenistisch geprägten Hauptstadt Sebaste könnte sich – so *B. Kollmann* – durchaus auch an den dort überwiegenden heidnischen Teil der Bevölkerung gerichtet haben.⁵² Das ist historisch zwar möglich, entspricht aber nicht dem Konzept des Lukas, der hier wahrscheinlich nur die *Samaritaner*, nicht die *Samarier*,⁵³ im Blick hat.⁵⁴ Dies zeigt sich in der Verkündigung des Philippus (8,5.12), deren christozentrische Ausrichtung eine gewisse Verstehensbasis aufseiten der Adressaten voraussetzt. Die Samaritaner mit ihrer Erwartung des Ta'eb, eines Mose-ähnlichen Propheten (vgl. Dtn 18,15.18), bedürfen keiner so weit ausholenden Missionspredigt wie die Heiden (vgl. etwa Apg 14,15-17; 17,22-31).⁵⁵

⁴⁷ *Kollmann*, Philippus, 554. Vgl. *Bouwman*, Art. Σαμάρεια, Sp. 540f; *Klauck*, Magie, 25; *Kraus*, Jerusalem, 57f. Ausführlich befasst sich mit dem Thema *Zangenberg*, Christentum; *Zangenberg*, Samareia.

⁴⁸ Zur Darstellung der Samaritaner in LkEv und Apg vgl. *Spencer*, Portrait, 53-87.

⁴⁹ Wenngleich einige Handschriften den Artikel vor πόλις weglassen, handelt es sich bei „die Stadt der Samareia“ um die vorzuziehende Lesart. Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 214; *Kollmann*, Philippus, 555.

⁵⁰ So *Avemarie*, Taufferzählungen, 214; *Kollmann*, Philippus, 555f.

⁵¹ So *Pesch*, Apg I, 272; *Zmijewski*, Apg, 349.

⁵² Vgl. *Kollmann*, Philippus, 556: „Insgesamt legt die Prägung von Sebaste als Zentrum hellenistisch-heidnischen Lebens die Annahme nahe, daß sich Philippus bei seiner mutmaßlichen Mission in Sebaste vornehmlich an Samarier, also in Samaria ansässige Heiden gewandt hat.“

⁵³ Zur Unterscheidung der *Samaritaner* (JHWH-Verehrer) von den *Samariern* (heidnische Bevölkerung Samariens) vgl. *Klauck*, Magie, 25; *Kollmann*, Philippus, 554.

⁵⁴ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 215; *Jervell*, Apg, 266; *Matthews*, Philip, 48f.

⁵⁵ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 214f; *Eckey*, Apg I, 188f; *Kollmann*, Philippus, 555; *Kraus*, Jerusalem, 57f; *Spencer*, Philip, 38f; *Schneider*, Apg I, 487.

Die Mission des Philippus wendet sich in 8,4-13 also an eine von ihren Wurzeln her mit dem jüdischen Judentum eng verbundene Randgruppe, die als eine Art Zwischenstation auf dem Weg der Ausweitung der Mission von den Juden zu den Heiden gelten kann.

(2) Das Auftreten eines wirkmächtigen Charismatikers

Die wenigen der Schilderung des Auftretens des Philippus gewidmeten Verse genügen, ihn als charismatische, in Worten und Taten kraftvoll auftretende Gestalt zu zeichnen. Sein Wirken umfasst *σημεῖα* (8,6.13) und *δύναμεις μεγάλαι* (8,13). Genauer gesagt sind es Exorzismen (8,7a) und Heilungen von *παραλελυμένοι* und *χωλοί* (8,7b), welche sein Tun prägen. Diese „klassischen“ Wunderhandlungen kennzeichnen auch die Praxis Jesu (vgl. Lk 4,31-37; 5,17-26; 6,17f etc.) und der Apostel (vgl. Lk 9,1; Apg 3,1-10; 5,16; 9,32-35 etc.).⁵⁶ Indem Philippus sich den Samaritanern zuwendet, weitet er zwar den bisherigen Radius der christlichen Mission aus, bleibt aber dennoch in Kontinuität zum Wirken Jesu selbst.⁵⁷ Die anschaulich geschilderten Exorzismen und Heilungen werden von den Samaritanern nicht nur mit Augen, sondern auch mit Ohren wahrgenommen (die *πνεύματα ἀκάθαρτα* fahren *βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ* aus, 8,7) und zeugen von der Präsenz des Geistes im Handeln des Philippus.⁵⁸ Als „[...] *convincing demonstrations of authentic ministry*“⁵⁹ sind sie nicht bloß Begleiterscheinungen der Verkündigung, sondern „[...] *a critical component of the evangelical missions of Christ and his church*“⁶⁰ und folglich der Missionspredigt gegenüber gleichrangig.⁶¹

⁵⁶ Vgl. von Dobbeler, *Evangelist*, 69; Roloff, *Apg*, 133f. A. von Dobbeler sieht eine besondere Nähe des Pneumatikers Philippus zum markinischen Jesus. Ohne damit eine direkte Abhängigkeit zu postulieren, meint von Dobbeler, *Evangelist*, 83f, „[...] hier liegen zwei Ausformungen einer charismatisch-pneumatisch bestimmten Konzeption vor, die ihre gemeinsame Wurzel darin gehabt haben werden, daß sie dem Geistbesitz Jesu zentrale Bedeutung beimaßen und deswegen auch Jüngerschaft und Mission von der Pneumatologie bestimmt sahen.“

⁵⁷ Auch das missionarische Ausgreifen des Philippus nach Samarien ist nicht – wie Matthews, *Philip*, 47f, anzudeuten scheint – als Überbietung der Praxis Jesu zu betrachten. Vielmehr erweist sich die Samarien-Mission des Philippus in der Darstellung des lukanischen Doppelwerks als Folge einer schon im Wirken Jesu grundgelegten Bewegung (vgl. Lk 10,30-37; 17,11-19; Apg 1,8 etc.).

⁵⁸ Vgl. Eckey, *Apg I*, 189f.

⁵⁹ Spencer, *Portrait*, 48.

⁶⁰ Spencer, *Portrait*, 45.

⁶¹ Vgl. von Dobbeler, *Evangelist*, 68f; Spencer, *Portrait*, 44-48. Anders Roloff, *Apg*, 133, der meint, es sei die Verkündigung „[...] das entscheidende Merkmal, das die Tätigkeit des Philippus gegenüber der des Magiers auf eine andere Ebene hebt.“ Ähnlich Mußner, *Apg*, 49: „Der Glaube kommt vom Hören.“

(3) Die Botschaft: christologisch konzentrierte βασιλεία-Verkündigung

Die Verkündigungstätigkeit des Philippus wird mit κηρύσσω (8,5) und mit dem typisch lukanischen εὐαγγελίζω (8,12), welches in Apg 8 in auffälliger Häufung auftritt (V. 4.12.25.35.40), umschrieben. Beide Verben dienen „[...] as alternative expressions for the same proclamation event [...] with no appreciable semantic distinction.“⁶²

Der Inhalt der Botschaft wird in 8,5 in einer Kurzformel schlicht als Verkündigung des Christus (ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν) bestimmt, wobei die Verwendung des bestimmten Artikels auf ein titulares Verständnis von Christus als dem Messias weist.⁶³ Auch in 8,12 wird die christologische Ausrichtung der nun etwas näher beschriebenen Botschaft deutlich: Philippus „frohbotschaftet“ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Nicht nur das Wunderwirken des Philippus, sondern auch seine Verkündigung der βασιλεία wurzelt im Wirken Jesu (vgl. etwa Lk 4,43; 8,1; 9,11; 16,16; Apg 1,3).⁶⁴ Wie beim Auftreten Jesu wird auch bei Philippus die Basileia-Botschaft von machtvollen Taten begleitet, welche den Durchbruch der Herrschaft Gottes zum Ausdruck bringen.⁶⁵ Die enge Verbindung der Basileia-Verkündigung mit der Rede über den Namen Jesu Christi lässt darauf schließen, „[...] that Luke uses βασιλεία as a shorthand way of referring to the entire Christian proclamation – and that includes reference to the life of Jesus.“⁶⁶

Die Berufung auf den Namen Jesu dient nicht nur der Legitimation des eigenen Wirkens; vielmehr drückt sich darin die wirkmächtige Präsenz des Auferstandenen aus, der in Worten und Tun der urchristlichen Missionare gegenwärtig ist (vgl. etwa Apg 3,6.16; 4,7-12).⁶⁷ „Philippus hat seine Missionstätigkeit anscheinend als aktualisierende Vergegenwärtigung eben dieses die Gottesherrschaft zur Geltung bringenden vollmächtigen Handelns Jesu verstanden, als Weiterwirken der Vollmacht Jesu im Wirken des Missionars ‚in seinem Namen‘.“⁶⁸

⁶² Spencer, Portrait, 37.

⁶³ Vgl. Spencer, Portrait, 38.

⁶⁴ In der Apg ist es (abgesehen von Philippus) vor allem Paulus, dessen Missionspredigt von der Verkündigung der βασιλεία geprägt ist (vgl. Apg 19,8; 20,25; 28,23.31 etc.). Ein expliziter Hinweis, dass Mitglieder des Zwölferkreises die βασιλεία τοῦ θεοῦ verkündet hätten, findet sich in der Apg interessanterweise nicht (trotz Lk 9,2). Vgl. Matthews, Philip, 43f; Spencer, Portrait, 40.

⁶⁵ Vgl. Spencer, Portrait, 39: „In Luke’s eyes, apparently, bringing good news to the poor, proclaiming release to the captives, and so on elucidates what it means to preach the kingdom of God and delineates the basic program of Jesus’ entire mission.“

⁶⁶ Spencer, Portrait, 40.

⁶⁷ Vgl. von Dobbeler, Evangelist, 95-103; Spencer, Portrait, 42-44.

⁶⁸ von Dobbeler, Evangelist, 101.

(4) Der Erfolg begeisternder Mission: πολλή χαρά und Glaube in Samarien

Der Erfolg des Philippus in Samaria wird gerade in Gegenüberstellung zur Figur des Simon Magus deutlich. Lukas zeigt sein großes literarisches Geschick, indem er das Wirken von Philippus und Simon einerseits parallelisiert, gleichzeitig aber die Überlegenheit des Philippus herausstreicht. Dieser tut wirkmächtige Zeichen (σημεῖα, 8,6.13) und große Krafttaten (δυνάμεις μεγάλαι, 8,13), während Simon sich in seinem Streben nach eigener Größe (vgl. 8,9.10.18f) der Zauberei bedient (μαγεύω / μαγεία, 8,9.11). Das wiederholte Auftreten des Adjektivs μέγας (8,7.9.10bis.13) dient möglicherweise dazu, die unterschiedlichen Auffassungen des Philippus und des Simon von „Größe“ aufzuzeigen. Zwar achtet die Volksmenge auf beide Männer (προσέχω, 8,6.10.11), doch nur das Hören und Sehen (8,6; vgl. Lk 7,22; Apg 2,33) der Worte und Zeichen des Philippus hat ihre einmütige (ὁμοθυμαδόν, 8,6; vgl. 1,14; 2,46; 4,24 u. ö.) Achtung zur Folge. Ein feiner Unterschied besteht auch im jeweiligen Objekt der achtenden Anerkennung: Während sie sich auf die *Person* des Simon richtet (8,10.11), ist es die *Botschaft* des Philippus (8,6), welche diese Reaktion inspiriert.

Die Volksmenge schenkt der Verkündigung des Philippus Glauben (8,12). Die Folgen seiner erfolgreichen Mission sind viel Freude (πολλή χαρά, 8,8; vgl. 2,46; 3,8; 5,41; 13,52; 15,3; 16,34 etc.) und die Taufe (ohne Geistverleihung, vgl. 8,16)⁶⁹ einer beträchtlichen Anzahl von Menschen, Männern und Frauen (ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, 8,12). Die Reaktion, die Simon zuvor in der Menge hervorgerufen hat, erfährt er angesichts des Wirkens des Philippus nun am eigenen Leib: er gerät außer sich (ἐξίστημι, 8,13; vgl. 8,9.11). Der durchschlagende Erfolg des Philippus zeigt sich gerade in 8,14, wo festgestellt wird, ὅτι δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ – nicht bloß eine Stadt, ganz Samarien wird in diese hyperbolische Formel einbezogen.⁷⁰

Insgesamt zeigt sich der in Samarien tätige Philippus als Pneumatiker, dessen Worte und Tun im Wirken Jesu bzw. der Apostel wurzeln und von großem Erfolg gekrönt sind.⁷¹

⁶⁹ Die von der Gabe des Hl. Geistes entkoppelte Taufpraxis des Philippus in Apg 8 wird in 3.4 einer eingehenden Betrachtung unterzogen.

⁷⁰ Vgl. *Pesch*, Apg I, 273-275; *Shepherd*, Narrative Function, 179-181; *Spencer*, Portrait, 48-53; *Tannehill*, Unity II, 105f.

⁷¹ Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 103-106; *Schneider*, Apg I, 488-491; *Tannehill*, Unity II, 103f.

1.3 „Evangelist“ und Vater von Prophetinnen (Apg 21,8f)

In nur zwei Versen tritt Philippus in 21,8f ein letztes Mal in Erscheinung. Nunmehr sesshaft in Cäsarea, fungiert er als Gastgeber des Paulus, wobei unklar bleibt, ob es sich dabei um ein erstes Zusammentreffen handelt, oder eine längere Verbindung vorausgeht. Der frühere Verfolger (vgl. 8,3) kehrt beim ehemals Vertriebenen ein, was möglicherweise auf ein gewisses „*theologisches Einverständnis*“⁷² der beiden schließen lässt.⁷³ Von besonderer Bedeutung für das Verständnis des Philippus sind seine Benennung als εὐαγγελιστής (21,8) und der Hinweis auf seine vier prophetisch begabten Töchter (21,9).

Dass Philippus als εὐαγγελιστής bezeichnet wird, kann angesichts seiner in Apg 8 geschilderten Verkündigungstätigkeit und des sein Tun prägenden Verbs εὐαγγελίζω (8,4.12.35.40) nicht verwundern. Offensichtlich ist er durch diesen Titel als hervorragender „Frohbotschafter“ gezeichnet. Darin aber erschöpft sich die Bedeutung von εὐαγγελιστής nicht, denn auf viele andere Gestalten der Apg (und darüber hinaus), die sich mit ebensolchem Eifer und Erfolg der Verkündigung widmen, wird die Bezeichnung nicht angewandt. Der Begriff findet sich innerhalb des NT nur an zwei weiteren Stellen im deuteropaulinischen Schrifttum (Eph 4,11; 2 Tim 4,5). In Eph 4,11 wird das Amt des Evangelisten in Abhebung zu den in der Aufzählung vorgeordneten Aposteln und Propheten, sowie den nachgeordneten Hirten und Lehrern greifbar. So unterscheiden sich die Evangelisten von den Hirten und Lehrern, die vermutlich als „[...] *local community leaders responsible for the continuing spiritual care and instruction of the 'flock'*“ (cf. Acts 20.28; 1 Pet. 5,1-3)⁷⁴ betrachtet werden können. Wie auch in 2 Tim 4,5 ersichtlich wird, ist die Tätigkeit der Evangelisten mit jener der Apostel eng verwandt.⁷⁵ Die Evangelisten sind wie die Apostel nicht nur verkündigend, sondern auch gemeindegründend tätig und dies – wie A. von Dobbeler bemerkt – möglicherweise zeitgleich.⁷⁶ Ob sie sich auch als Gemeindeleiter betätigen, ist angesichts der spärlichen Quellenlage schwer zu eruieren.

⁷² Kollmann, Philippus, 563.

⁷³ Zur historischen Plausibilität einer Beteiligung des Paulus an der in Apg 8,1-3 geschilderten Verfolgung und zur Zuverlässigkeit der lukanischen Darstellung vgl. Kraus, Jerusalem, 28-33.

⁷⁴ Spencer, Portrait, 265.

⁷⁵ Timotheus kann mit Spencer, Portrait, 265f, als „[...] *an apostle-like preacher of the gospel [...]*“ bestimmt werden, der „[...] *close functional, but not necessarily 'official' ties to the foundational apostles – especially Paul (and probably the Twelve) [...]*“ aufweise.

⁷⁶ Vgl. von Dobbeler, Evangelist, 225-229. Anders Spencer, Portrait, 263, der die Evangelisten als „*second-generation-preachers*“ bezeichnet.

Auch die Frage, inwiefern sich die Tätigkeit der Evangelisten von jener der Apostel unterscheidet, entzieht sich einer einfachen Antwort. Der eigentliche Unterschied – und dies ist mit gewissen Vorbehalten gesagt – scheint darin begründet, dass die Evangelisten nicht von Jesus Christus selbst beauftragt wurden, sondern (wie am Beispiel des Timotheus deutlich wird) in gewisser Weise auf dem Fundament der Apostel aufbauen.⁷⁷ Ob das Wirken der Evangelisten dabei eher durch ungebundene Wanderexistenz geprägt,⁷⁸ oder an einzelne Gemeinden gebunden ist,⁷⁹ lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Im Fall des Philippus jedenfalls klingen beide Momente an: er wird als Wandermissionar (Apg 8) und sesshafter (21,8f) Evangelist zugleich beschrieben.

Aufgrund der Verwendung des Begriffs εὐαγγελιστής in paulinischen Kreisen und weil in 21,8 Philippus in die Nähe des Paulus gerückt wird, schließt *F. S. Spencer*: „[...] by dubbing Philip ‘the evangelist’, Luke not only characterizes the nature of Philip’s activity, but in effect also incorporates Philip into the ranks of Paul’s co-laborers.“⁸⁰

Im Zuge der Apg wird immer wieder die prophetisch-charismatische Prägung des Philippus deutlich: Seine Verortung im Kreis der „Hellenisten“, deren Wirken in besonderer Weise mit dem πνεῦμα verbunden scheint,⁸¹ weist in diese Richtung. Auch sein Auftreten in Apg 8 (vgl. v. a. V. 29.39) ist durch das „[...] starke Hervortreten des Pneumatischen“⁸² gezeichnet. Die Information, dass er vier prophetisch begabte Töchter hat, fügt sich nahtlos in dieses Bild.⁸³ Möglicherweise kann man sich die Existenz einer charismatisch-prophetischen Gruppe⁸⁴ rund um Philippus und seine Töchter in Cäsarea vorstellen. Der Besuch des Propheten Agabus, der die Verhaftung des Paulus vorhersagt (21,10f), deutet vielleicht darauf hin.

⁷⁷ Vgl. *Spencer*, Portrait, 262-266.

⁷⁸ So *Kollmann*, Philippus, 561, der meint, dass „[...] das Amt des Evangelisten durch Nichtseßhaftigkeit gekennzeichnet war.“ Vgl. Eusebius, Hist. Eccl. III,37,2f.

⁷⁹ Dies scheint bei *Strecker*, Art. εὐαγγελίζω, Sp. 176, angedeutet: „Sie [die Evangelisten] sind im NT also durchweg den Aposteln nachgestellt und nicht primär Missionare, sondern dienen der Gemeinde durch Evangeliumsverkündigung.“

⁸⁰ *Spencer*, Portrait, 268. Vgl. *Kollmann*, Philippus, 561. Gegen die Annahme, Evangelisten seien als (auch selbstständig wirkende) Mitarbeiter der Apostel zu betrachten, wendet sich *von Dobbeler*, Evangelist, 229.

⁸¹ Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 21-25; *Hengel*, Jesus, 193-199.

⁸² *Roloff*, Apg, 138.

⁸³ Auf eine Betrachtung der breiten Wirkungsgeschichte der prophetischen Töchter des Philippus kann – da diese für das Verständnis der Bedeutung des Philippus in der Apg kaum etwas beiträgt – an dieser Stelle verzichtet werden.

⁸⁴ Vgl. *Dormeyer*, Acts 8:26-40, 270: „With his four prophetic daughters, the evangelist ‘Philip’ represents a charismatic group.“

So kann abschließend als Kern der bisherigen Betrachtungen mit *A. von Dobbeler* festgehalten werden: „Das gesamte Auftreten und missionarische Wirken des Philippus ist das eines Pneumatikers, in dem die Kraft der verborgenen Gegenwart Gottes wirksam ist.“⁸⁵

1.4 Apostel? (Apg 1,13)

In der Darstellung der Apg wird klar zwischen dem in 1,13 kurz erwähnten Apostel und dem in Apg 6; 8 und 21,8f auftretenden Philippus unterschieden. Dass es sich bei dem in Apg 8 als Verkündiger tätigen Philippus um eben jenen handelt, der in 6,5 als einer der Sieben vorgestellt wird, zeigt sich in 21,8, wo die Verbindung zwischen Siebenermann und „Evangelist“ hergestellt wird. Es wird aber auch aus dem Kontext deutlich: Als aus Jerusalem Vertriebener konnte Philippus nach der Erzähllogik der Apg ja gar nicht der Apostel sein (8,1). Das wiederholte Vorkommen des Verbs εὐαγγελίζω im Zusammenhang mit seinem Wirken in Apg 8 entspricht der Bezeichnung εὐαγγελιστής in 21,8.⁸⁶

Dennoch wird die lukanische Differenzierung zwischen dem Apostel und dem „Siebenermann“ bzw. „Evangelisten“ zuweilen in Zweifel gezogen. *C. R. Matthews* beispielsweise sucht im Rekurs auf Zeugnisse aus dem 2. Jh. n. die Existenz nur *eines* Philippus zu erweisen.⁸⁷ Lukas hätte also – ob nun bewusst oder nicht – fälschlicherweise zwischen dem Philippus der Zwölf und jenem des Siebenergremiums unterschieden. Diese Annahme stützt *Matthews* vor allem auf wenige, in der *historia ecclesiastica* des Eusebius (3. / 4. Jh. n.) überlieferte Bemerkungen von Papias v. Hierapolis (2. Jh. n.) und Polykrates v. Ephesus (spätes 2. Jh. n.).⁸⁸ Dass sich die Zeugnisse des Papias v. Hierapolis auf den Apostel Philippus beziehen, wird von *B. Kollmann* allerdings bestritten.⁸⁹ Wie dem auch sei, fraglich ist jedenfalls, was sich aus diesen Belegen überhaupt erheben lässt. Selbst wenn man nämlich die altkirchliche Tradition der lukanischen Darstellung vorzieht, ist damit lediglich erwiesen, dass ein als Apostel bezeichneter Philippus mehrere prophetisch begabte Töchter hat. Die von *Matthews* herangezogenen Hinweise aus dem 2. Jh. n.

⁸⁵ *von Dobbeler*, Evangelist, 83. Vgl. *Kollmann*, Philippus, 561.

⁸⁶ Vgl. *Avemarie*, Tauferzählungen, 260; *Schreiber*, Beobachtungen, 55f.

⁸⁷ Vgl. *Matthews*, Philip, 15-34.

⁸⁸ Vgl. v. a. Eusebius, Hist. Eccl. III,31,2f.5; III,39,9; V,24,2f.

⁸⁹ Vgl. *Kollmann*, Philippus, 552 (Anm. 3); 561f (Anm. 56).

beziehen sich nämlich hauptsächlich auf die Töchter des Philippus, bzw. auf die Angabe ihrer letzten Ruhestätte in Hierapolis.⁹⁰ Insofern sind sie lediglich in Bezug auf Apg 21,8f aussagekräftig. Um daraus jedoch auch Schlüsse bezüglich der Identität des in Apg 6; 8 auftretenden Philippus zu ziehen, müsste *Matthews* wiederum eine Brücke über die Darstellung des Lukas bauen, deren Vertrauenswürdigkeit er anzweifelt.

Abgesehen von dieser Widersprüchlichkeit in der Argumentation *Matthews*' fehlt es schlicht an einer logischen Begründung, warum Lukas die Apostolizität des Philippus verwischt haben sollte. Ebenso gut kann man eine Verwechslung vonseiten der altkirchlichen Zeugen annehmen.⁹¹ Auch ist immerhin möglich, dass der kleinasiatischen Tradition an einer Identifikation gelegen war, um die eigene Legitimität – wie Rom – in Berufung auf zwei *apostolische* Gründergestalten (Philippus und Johannes) zu erweisen.⁹² Die Hinweise in altkirchlichen Zeugnissen sind jedenfalls nicht so ergiebig bzw. eindeutig, dass sie zu der Annahme nur *eines* Philippus zwingen.

Ansätze für eine Gleichsetzung des Apostels mit dem „Evangelisten“ und „Siebenermann“ finden sich allerdings auch im JohEv, das dem Philippus eine über die synoptische Tradition weit hinausgehende Aufmerksamkeit schenkt (vgl. Joh 1,43-51; 6,5-7; 12,20-22; 14,8-10).⁹³ So wird möglicherweise in Joh 12,20f auf die nachösterliche, mit der Figur des Philippus verbundene Missionierung von Heiden angespielt (vgl. Apg 8).⁹⁴ Von einer expliziten Identifizierung des Jüngers mit dem späteren „Evangelisten“ kann aber auch im JohEv keine Rede sein.

Schließlich kann als Möglichkeit in Erwägung gezogen werden, dass der Apostel Philippus in Apg 6 vom Zwölferkreis zum Siebenerkollegium wechselte.⁹⁵ Der Text liefert für diese Annahme freilich keine Grundlage. Im Gegenteil: *„In 6,1-6 werden die Zwölf den Sieben in geschlossener Vollzähligkeit gegenübergestellt, und Philippus kann nicht gut gleichzeitig zu denen, die die apostolische Handauflegung vornahmen, und zu denen, die sie empfangen (6,6), gehört haben.“*⁹⁶

⁹⁰ Zur Bewertung der kleinasiatischen Tradition vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 284-286. Das sog. „Martyrion des Philippus“ in Hierapolis setzt wohl eine Identifizierung des Apostels mit dem „Siebenermann“/„Evangelisten“ voraus.

⁹¹ Vgl. *Weiser*, *Art. Philippus*, Sp. 225-227.

⁹² Vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 298f.

⁹³ Die Parallelen des johanneischen Jüngers Philippus zum Philippus der Apg erörtert ausführlich *von Dobbeler*, *Evangelist*, 286-303.

⁹⁴ Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 262; *Roloff*, *Apg*, 133.

⁹⁵ In Erwägung ziehen dies *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 263; *Hengel*, *Jesus*, 177; *Theißen*, *Hellenisten*, 331f. Gegen eine solche Annahme spricht sich beispielsweise *Löning*, *Stephanuskreis*, 84, aus.

⁹⁶ *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 263f.

Wenngleich sich der historische Sachverhalt nicht mit letzter Sicherheit klären lässt, ist doch die Differenzierung zwischen dem Apostel und dem „Siebenermann“ bzw. „Evangelisten“ innerhalb der Apg, d. h. auf literarischer Ebene, eindeutig. Insofern ein Schwerpunkt dieser Arbeit auf der Frage nach Rolle und Bedeutung des Philippus im Erzählgefüge der Apg liegt, wird im Folgenden die Annahme der Unterschiedenheit zweier Figuren namens Philippus zugrunde gelegt.

2. Textanalyse: Apg 8,26-40

2.1 Text und Textkritik

²⁶ Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἕρημος. ²⁷ καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη.

καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλείσης Αἰθιοπῶν, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ, ²⁸ ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν.

²⁹ εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ· πρόσσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι τούτῳ.

³⁰ προσδραμῶν δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην καὶ εἶπεν· ἄρα γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;

³¹ ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἂν μὴ τις ὁδηγήσει με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι σὺν αὐτῷ.

³² ἡ δὲ περιοχή τῆς γραφῆς ἦν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη· *ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἄμνος ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφρονος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.* ³³ *Ἐν τῇ ταπεινώσει [αὐτοῦ] ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.*

³⁴ ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τούτου; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἐτέρου τινός; ³⁵ ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.

³⁶ ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἰδοὺ ὕδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι; ³⁷ ³⁸ καὶ ἐκέλευσεν στήναι τὸ ἄρμα καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν.

³⁹ ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτόν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων. ⁴⁰ Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἄζωτον· καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτόν εἰς Καισάρειαν.

²⁶ Ein Engel (des) Herrn aber redete zu Philippos, sagend: Steh auf und geh gegen Mittag auf den Weg, den hinabführenden von Jerusalem nach Gaza; dieser ist öde. ²⁷ Und aufstehend ging er.

Und siehe, ein aithiopischer Mann, ein Eunuch, ein Beamter Kandakes, (der) Königin (der) Aithiopier, der (Aufseher) war über ihren ganzen Schatz, der gekommen war, um (Gott) zu huldigen, nach Jerusalem, ²⁸ war zurückkehrend und sitzend auf seinem Wagen, und er las den Propheten Isaias.

²⁹ (Es) sprach aber der Geist zu Philippos: Geh hin und schließ dich an diesem Wagen!

³⁰ Hinlaufend aber hörte ihn der Philippos lesend Isaias, den Propheten, und er sprach: Verstehst du denn auch, was du liest?

³¹ Der aber sprach: Wie denn könnte ich, wenn nicht einer mich weisen wird? Und er bat den Philippos, aufsteigend sich zu setzen bei ihm.

³² Der Inhalt aber der Schrift, die er las, war dieser: *Wie ein Schaf zum Schlachten geführt wurde, und wie ein Lamm vor dem es Scherenden stumm (ist), so öffnet er nicht seinen Mund.* ³³ *In [seiner] Erniedrigung wurde sein Gericht aufgehoben; sein Geschlecht, wer wird (es) beschreiben? Denn weggenommen wird von der Erde sein Leben.*

³⁴ Antwortend aber der Eunuch dem Philippos, sprach er: Ich bitte dich, über wen sagt der Prophet dies? Über sich oder über einen anderen? ³⁵ Philippos aber, öffnend seinen Mund und beginnend mit dieser Schrift, verkündete ihm (als Evangelium) Jesus.

³⁶ Als sie aber fuhren auf dem Weg, kamen sie an ein Wasser, und (es) sagt der Eunuch: Siehe, Wasser; was hindert, daß ich getauft werde? ³⁷ ³⁸ Und er befahl, daß stehenbleibe der Wagen, und hinabstiegen beide zum Wasser, Philippos und der Eunuch, und er taufte ihn.

³⁹ Als sie aber heraufstiegen aus dem Wasser, riß (der) Geist (des) Herrn fort den Philippos, und nicht sah ihn mehr der Eunuch, denn er ging seinen Weg, sich freuend. ⁴⁰ Philippos aber wurde gefunden in Azotos; und umherziehend verkündete er (das Evangelium) allen Städten, bis er kam nach Kaisareia.

Bei kaum einer anderen neutestamentlichen Schrift gestaltet sich der Versuch einer Rekonstruktion der Geschichte der Textüberlieferung so kompliziert wie bei der Apg. Angesichts der schwierigen Ausgangslage sind einige einführende Anmerkungen zur Textüberlieferung der Apg insgesamt angebracht:

Ein Grundproblem besteht darin, dass die zwei wesentlichsten Gruppierungen von Textzeugen – beide schon für das 2. Jh. belegt – den Text der Apg in erheblich voneinander abweichenden Varianten überliefern. Es ist zwischen dem sog. „westlichen“

Text⁹⁷ und dem alexandrinischen (bzw. ägyptischen, neutralen) Text zu unterscheiden. Die alexandrinische Variante verbürgen vor allem die Papyri P⁴⁵ P⁵⁰ P⁴⁷, die Majuskelhandschriften \aleph A B C Ψ und die Minuskelhandschriften 33 81 104 326 1175, sowie Clemens von Alexandrien und Origenes.⁹⁸ Der „westliche“ Text ist durch die Papyri P²⁹ P³⁸ P⁴⁸, die Codices D E, die Minuskelhandschriften 383 614 1739, altlateinische, altsyrische und koptische Übersetzungen, durch frühe lateinische Kirchenschriftsteller (Irenäus v. Lyon, Tertullian, Cyprian u. a.) und den Apg-Kommentar des Syrers Ephräm belegt.⁹⁹

Gegenüber dem alexandrinischen Text ist der „westliche“ etwa 8,5 % länger. Von diesem augenfälligsten Unterschied abgesehen, differieren die beiden Texttypen auch sprachlich-stilistisch. Der „westliche“ Text zeigt die Tendenz, Unklarheiten zu beseitigen, Spannungen zu glätten, Korrekturen oder Ergänzungen einzufügen bzw. wie ein „*pedantic copy editor*“¹⁰⁰ Ecken und Kanten abzuschleifen. Inhaltliche Unterschiede werden am Beispiel der Bestimmungen des Aposteldekrets deutlich: Während nach alexandrinischer Überlieferung die Enthaltung von Götzen(opferfleisch), Unzucht, Ersticktem und Blut gefordert wird (vgl. 15,20.29; 21,25), streicht der „westliche“ Text die Einmahnung des Verzichts auf Ersticktes und fügt stattdessen die „Goldene Regel“ (in negativer Wendung) ein. Auch zeigt der „westliche“ Text teilweise größeres topographisches Wissen, im Vergleich zum alexandrinischen Text deutlichere antijudaistische Tendenzen und eine stärkere Betonung der Autorität der Apostel sowie des Wirkens des Geistes.¹⁰¹

Zur Klärung des Verhältnisses der beiden Texttypen gibt es unterschiedliche Theorien. F. Blass, J. B. Lightfoot, W. A. Strange, T. Zahn u. a. schreiben beide Varianten demselben Autor zu, sind jedoch unterschiedlicher Ansicht darüber, welche Fassung als ursprünglich und welche als Bearbeitung anzusehen sei. Die Rückführung beider Textversionen auf

⁹⁷ Der Einfachheit halber und der Praxis vieler Kommentare folgend, wird die Bezeichnung „westlicher Text“ beibehalten, wenngleich Fitzmyer, Acts, 69f, zu Recht darauf hinweist, dass angesichts verschiedener Überlieferungsvarianten eigentlich von „westlichen Texten“ zu sprechen wäre. Auch ist die Bezeichnung „westlich“ natürlich insofern irreführend, als die dazu gezählten Textzeugen keineswegs nur aus dem sog. „Westen“ stammen und keine eigene Textfamilie der Westkirche bilden. Vgl. Ebner / Heininger, Exegese, 27f; Schneider, Apg I, 165 (Anm. 71).

⁹⁸ Vgl. Eckey, Apg I, 4; Fitzmyer, Acts, 69; Metzger, Commentary, 259; Schneider, Apg I, 166.

⁹⁹ Vgl. Eckey, Apg I, 5; Fitzmyer, Acts, 70; Metzger, Commentary, 259; Pesch, Apg I, 53; Schneider, Apg I, 166.

¹⁰⁰ Pervo, Acts, 4.

¹⁰¹ Vgl. Eckey, Apg I, 5; Jervell, Apg, 59; Metzger, Commentary, 262-264; Pesch, Apg I, 53; Schneider, Apg I, 167f.

einen Autor muss ob der genannten Unterschiede allerdings in Zweifel gezogen werden. Eine andere Theorie, vertreten u. a. von *M. Dibelius*, *B. F. Westcott*, sieht den „westlichen“ Text als Produkt von Interpolationen: „*Thus the Western text [...] represents a wild and uncontrolled growth of the text during the first and second centuries.*“¹⁰² Andere Exegeten wiederum gehen nicht von solchem „Wildwuchs“, sondern von planvoller redaktioneller Tätigkeit zur Erklärung der so unterschiedlichen Fassungen aus. Ob dabei nun der alexandrinische Text der ursprüngliche sei und der „westliche“ Text die redaktionell bearbeitete Version – oder umgekehrt –, ist umstritten.¹⁰³

Heute wird meist dem kürzeren, alexandrinischen Text der Vorzug gegeben – so auch in der Ausgabe *Nestle-Aland* (27. Auflage).¹⁰⁴ Diese Grundentscheidung ist jedoch nicht in allen Fällen vorbehaltlos zu übernehmen. Angesichts der unterschiedlichen Theorien zum Verhältnis der verschiedenen Textgruppen muss wohl geschlossen werden, dass weder die alexandrinische noch die westliche Überlieferung den ursprünglichen Text der Apg ungebrochen wiedergeben. Es gilt also, jeden Vers für sich zu prüfen und je neu zu entscheiden.¹⁰⁵

Im Folgenden sollen nur jene Alternativlesarten für die Textüberlieferung von 8,26-40 angeführt werden, die inhaltlich und/oder aufgrund ihrer Bezeugung relevant erscheinen.

V. 37

Bei Vers 37, der in vielen Handschriften fehlt, handelt es sich um eine wohl sekundäre Einfügung „westlicher“ Textzeugen, näherhin vor allem der Majuskel E und der Minuskeln 36 323 453 945 1739 1891. Nach Majuskel E (6. Jh.) ist der Vers folgendermaßen wiederzugeben: εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Φίλιππος· ἐὰν πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου σωθήσῃ. ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν· πιστεύω εἰς τὸν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.¹⁰⁶

Schon aufgrund der äußeren Bezeugung ist der Vers mit einiger Wahrscheinlichkeit als sekundär einzustufen.¹⁰⁷ Aber auch die inneren Kriterien deuten in diese Richtung. Zum einen ist kaum plausibel zu machen, warum der Vers – ob nun mit oder ohne Absicht –

¹⁰² *Metzger*, Commentary, 264.

¹⁰³ Vgl. *Fitzmyer*, Acts, 70ff; *Metzger*, Commentary, 260-267; *Schneider*, Apg I, 166f.

¹⁰⁴ *Jervell*, Apg, 61, meint gar, „[...] dass die ägyptische Form als ganze ursprünglich ist. Der westliche Text ist dann der älteste Kommentar zur Apostelgeschichte.“ Ähnlich *Roloff*, Apg, 14.

¹⁰⁵ Vgl. *Metzger*, Commentary, 271f; *Schneider*, Apg I, 167f.

¹⁰⁶ Vgl. *Schneider*, Apg, 497: „Es sagte aber Philippus: Wenn du aus deinem ganzen Herzen glaubst, wirst du gerettet werden. Da antwortete er und sprach: Ich glaube an Christus, den Sohn Gottes.“

¹⁰⁷ Vers 37 findet sich unter anderem nicht bei den wichtigen Zeugen \mathfrak{P}^{45} \mathfrak{P}^{74} \times B A C. Vgl. *Metzger*, Commentary, 359.

ausgelassen bzw. gestrichen worden sein sollte, wenn er denn tatsächlich zum Originalbestand gehörte. Zum anderen scheint die Einfügung von Vers 37 eine bestimmte Absicht zu verfolgen: Offensichtlich wurde aufgrund des Fehlens eines Glaubensbekenntnisses vonseiten des εὐνοῦχος die Schilderung des Taufgeschehens als mangelhaft empfunden. Insofern kann das Fehlen von V. 37 als schwierigere und folglich vorzuziehende Lesart gelten.¹⁰⁸

V. 39

Manche Textzeugen (darunter A^c 36 323 453 945 1739 1891), schließen der Tauferzählung durch eine längere Einfügung in V. 39 den Geistempfang des εὐνοῦχος an. Der Vers lautet dann folgendermaßen: ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον, ἄγγελος δὲ κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων.¹⁰⁹ Diese Einfügung ist durch die bedeutenden Codizes κ und B nicht bezeugt und stellt auch im Codex Alexandrinus eine Korrektur dar, sodass nach äußeren Kriterien eher der kürzeren Lesart der Vorzug zu geben ist. Was die inneren Kriterien betrifft, ist teilweise zugunsten der längeren Version argumentiert worden, dass sich das Fehlen der Einfügung in vielen Handschriften aus einer versehentlichen oder planvollen Auslassung erklären lasse.¹¹⁰ Für die kürzere Fassung spricht allerdings, dass die längere Einfügung den Engel des Herrn an der Stelle möglicherweise deshalb wieder ins Spiel bringt, weil eine Angleichung an V. 26 angestrebt wird: Die *Einführung* des Philippus wird so mit seiner *Entführung* parallelisiert.

Die Formulierung πνεῦμα κυρίου in der kürzeren Lesart ist ungewöhnlich, da sie im Gegensatz zu πνεῦμα ἅγιον (längere Version; vgl. 8,15.17.19) im näheren Kontext nicht vorkommt. Insofern kann πνεῦμα κυρίου nicht nur als *lectio brevis*, sondern auch als *lectio difficilior* gelten. Insgesamt muss also die kürzere Lesart als die ursprüngliche betrachtet werden.¹¹¹

Damit sind die entscheidenden Varianten benannt. Zwar finden sich weitere variierende Lesarten in 8,26-40, diese aber weisen kaum inhaltliche Unterschiede auf und müssen darum an dieser Stelle nicht besprochen werden.¹¹²

¹⁰⁸ Vgl. Metzger, Commentary, 359f.

¹⁰⁹ Die Einfügung ist durch Unterstreichung hervorgehoben.

¹¹⁰ Vgl. Metzger, Commentary, 360.

¹¹¹ Vgl. Avemarie, Tauferzählungen, 270f; Metzger, Commentary, 360f.

¹¹² Vgl. dazu den textkritischen Apparat der Ausgabe NA²⁷.

2.2 Kontext

sondern ihr werdet empfangen Kraft, wenn herabkommt der heilige Geist auf euch, und ihr werdet sein meine Zeugen in Jerusalem und [in] der ganzen Judaia und Samareia und bis zum Ende der Erde.

(Apg 1,8 MNT)

Wie immer man die Apg einteilen mag (vgl. dazu 3.1), in diesen der Himmelfahrt direkt vorangehenden Worten des Auferstandenen klingt gleich am Beginn ein durchgehendes Grundthema an. Dem Vers kommt in gewisser Weise eine Schlüsselfunktion zum Verständnis des Folgenden zu:¹¹³ Der Weg des Evangeliums führt ausgehend von Jerusalem über Judäa und Samaria weiter bis ans äußerste Ende der Erde (ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς)¹¹⁴. Wie sich zeigen wird, wirft das so skizzierte Muster der Ausbreitung des Wortes Licht auf die in Apg 8 geschilderten Begebenheiten.¹¹⁵ Auch ist hier schon ein Zusammenhang des Wirkens des Geistes mit Zeugenschaft bzw. Verkündigung angedeutet (Vgl. 4,31; 5,32 u. a.), der sich im Wirken des Philippus spiegelt.

Die in den ersten Kapiteln beschriebene Einmütigkeit der Jerusalemer Gemeinde wird in 6,1 von einer Auseinandersetzung zwischen „Hellenisten“ und „Hebräern“ unterbrochen, die gleichsam als Auftakt eines neuen Erzählstranges betrachtet werden kann.¹¹⁶ Mit der Einsetzung des Siebenerkreises werden zwei zentrale Handlungsträger der folgenden Kapitel eingeführt: Stephanus, dessen Taten, Verteidigungsrede und Steinigung (im Zuge deren erstmals Paulus erwähnt wird, 7,58) im Folgenden geschildert werden (6,8 – 8,3), und Philippus.

Die über die Jerusalemer Gemeinde hereinbrechende Verfolgung sowie die daraus resultierende Zerstreuung, von der allein die Apostel ausgenommen sind (8,1), werden als Folgeerscheinungen der Steinigung des Stephanus geschildert. Allerdings ist die

¹¹³ Vgl. Marguerat, Historian, 49.

¹¹⁴ In Bezug auf die Bedeutung der Phrase ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς kommt van Unnik, Ausdruck, 400, zu dem Schluss, „[...] daß der befragte Ausdruck immer eine geographische Bedeutung hatte und dabei nicht unbestimmt eine weite Ferne andeutete, sondern sehr bestimmt auf das Ende, die äußerste Grenze der Welt hinwies. [...] Für den antiken Menschen lagen diese Grenzen beim Atlantik, bei den Germanen Skythen, Indiern und Äthiopiern.“

¹¹⁵ Vgl. Dinkler, Philippus, 85f; Klauck, Magie, 41f; Matthews, Philip, 71-74; Schneider, Apg I, 500f; Shepherd, Narrative Function, 185. Die Ausbreitung des Evangeliums bis zu den Enden der Erde ist mit der Ankunft der Botschaft in Rom noch nicht erfüllt. Vgl. Tannehill, Unity II, 17f; 108f.

¹¹⁶ Vgl. Cornils, Geist, 164.

Zerstreuung nicht bloß negativ konnotiert, ist sie doch Voraussetzung für die voranschreitende Ausbreitung des Evangeliums (vgl. 8,4; 11,19).

Das Missionswirken des Philippus in Apg 8 markiert einen Übergang: Das Evangelium vermag nicht in Jerusalem zu bleiben; es drängt darüber hinaus. Die Einmütigkeit bzw. Abgeschlossenheit der Jerusalemer Gemeinde wird aufgebrochen, ihre Mitglieder werden zerstreut, gerade damit aber freigesetzt, das Evangelium hinauszutragen.

Mit der Bekehrung des Paulus erfährt das Motiv der Verfolgung einen (ersten) Abschluss, wie sich besonders im summarischen Vers 9,31 zeigt, der den wiedergewonnenen Frieden der nunmehr über Judäa, Galiläa und Samarien ausgedehnten Kirche betont. In den kurz umrissenen Erzählstrang (6,1 – 9,31) ist die Taufe des εὐνοῦχος eingebettet.

Verbindungen ergeben sich allerdings auch über diesen Rahmen hinaus, insofern in 11,19-21 wiederum von den Zerstreuten (vgl. 8,1-3) die Rede ist. Somit ist also auch durch die Kapitel 8 – 11 ein Bogen ausgespannt, der als Kontext von 8,26-40 Beachtung verdient. Innerhalb dieser Kapitel finden sich drei Perikopen, die von der Bekehrung Einzelner handeln: Deren erste ist 8,26-40; es folgen die Schilderung der Bekehrung des Paulus 9,1-19a und schließlich Geistempfang und Taufe des römischen Hauptmanns Kornelius 10,1 – 11,18. Diesen drei Erzählungen ist nicht nur ihr zentrales Thema gemein, sondern auch die starke Präsenz des Göttlichen in Form von Geistwirken, Angelophanien, Visionen etc.¹¹⁷ Mit *S. Schreiber* kann man diese Abfolge der Perikopen als planvoll gestaltete „*Bekehrungstriade*“ bezeichnen, die insgesamt dem Ziel der Legitimation der Heidenmission dient.¹¹⁸ Ähnlich formuliert *F. S. Spencer*: „*Clearly, the theme of supernatural guidance binds together the conversions of the Ethiopian eunuch, Saul and Cornelius as divinely engineered events critical to the development of the Gentile mission.*“¹¹⁹

Als engerer Kontext von 8,26-40 kann Kapitel 8 gelten: Das erstmals über die Grenzen Jerusalems hinausgreifende Missionswirken des Philippus wird in Apg 8 in zwei Etappen bzw. Blöcken geschildert, die sich um einen Mittelteil (V. 14-25) fügen, in dem Philippus nicht erwähnt wird. Die Verse 4-13 handeln von der erfolgreichen Verkündigungstätigkeit

¹¹⁷ Vgl. *Eckey*, Apg I, 200f; *O’Toole*, Philip, 29f; *Schreiber*, Beobachtungen, 48f; *Spencer*, Portrait, 132f.

¹¹⁸ Vgl. *Schreiber*, Beobachtungen, 48f. Apg 10,1 – 11,18 kann wohl als Höhepunkt dieser drei Bekehrungserzählungen betrachtet werden (u. a. weil hier die erste *explizite* Taufe eines Heiden vorliegt). Der Versuch, die Taufe des εὐνοῦχος und die Bekehrung des Paulus in eine Art „hierarchisches“ System zu bringen, sodass sich eine „*klimaktische Bekehrungstriade*“ (*S. Schreiber*) ergibt, ist jedoch m. E. übertrieben.

¹¹⁹ *Spencer*, Portrait, 158.

des Philippus in Samaria, im Zuge derer sich auch Simon Magus taufen lässt, ja mehr noch, außer sich gerät (ἐξίστατο, 8,13), so wie er selbst die Samaritaner zuvor durch seine Zaubereien (μαγείαις, 8,11) außer sich gebracht hatte (vgl. 8,9.11). In den Versen 14-17 wird das Missionshandeln des Philippus gleichsam apostolisch bestätigt, indem die Apostel Petrus und Johannes nach Samaria kommen, um den von Philippus Getauften die Hände zum Empfang des Geistes aufzulegen. Es folgt eine Auseinandersetzung der Apostel mit Simon Magus, der die Gabe des Geistes mit Geld zu erwerben hofft und von Petrus deswegen scharf kritisiert wird (V. 18-24). Die Figur des Simon Magus dient gleichzeitig der Verschränkung des Wirkens des Philippus mit dem der Apostel. Vers 25 berichtet von der mit weiterer Verkündigungstätigkeit verbundenen Rückkehr der Apostel nach Jerusalem. Der Vers weist Stichwortverbindungen zu 8,4 und 8,40 auf und kann somit als Rahmen- und Übergangsvers gleichermaßen betrachtet werden. Daran schließt endlich die Perikope von der Taufe des εὐνοῦχος 8,26-40 an.

Mit *A. Cornils* lassen sich unter anderem folgende Kriterien zur Abgrenzung von Texteinheiten anführen: Grenzen zwischen Ereigniskomplexen¹²⁰, Figurenwechsel und Ortswechsel.¹²¹ 8,26-40 weist demnach ganz klare Konturen auf: Vers 26 ist durch die (Wieder-)Einführung des Philippus und des ἄγγελος κυρίου, sowie den Wechsel des Schauplatzes als Neueinsatz erkennbar, der einen vom Vorhergehenden unterschiedenen Ereigniskomplex einleitet.¹²² Ebenso setzt 9,1 durch die Einführung des Paulus als Handlungsträger, den anderen Ort und die Eröffnung einer neuen Ereignisfolge einen klaren Auftakt. Dass die Taufe des εὐνοῦχος auf den weiteren Verlauf der Apg keinerlei Einfluss zu haben scheint, ist auffällig.¹²³ *F. F. Bruce* urteilt gar, die Perikope sei „[...] *unconnected with anything that precedes or follows [...]*“.¹²⁴ Diesem Urteil kann letztlich nicht zugestimmt werden, obgleich tatsächlich einige Unterschiede zwischen den beiden in Apg 8 überlieferten Philippuserzählungen bestehen: 8,26-40 weist einen anderen Erzählmodus auf, was sich in ausgedehnten direkten Reden und langsamerem Erzähltempo zeigt. Unterschiedlich sind auch die Schauplätze und die Adressaten (eine ganze

¹²⁰ Als *Ereigniskomplex* bezeichnet *Cornils*, Geist, 161, eine „[...] *Abfolge von Ereignissen, die in einem kohärenten Zusammenhang stehen und auf diese Weise Erzählsequenzen bzw. Teil-Erzählungen bilden.*“

¹²¹ Vgl. *Cornils*, Geist, 159-162. Des Weiteren dienen (nicht auf Inhaltsebene, sondern hinsichtlich der Art und Weise des Erzählens) Anachronien, Wechsel im Erzähltempo etc. der Abgrenzung von Texteinheiten. Auf die Betrachtung dieser Kriterien kann angesichts der klaren Konturen von Apg 8,26-40 allerdings verzichtet werden.

¹²² Vgl. *Schreiber*, Beobachtungen, 44.

¹²³ Vgl. *Pervo*, Acts, 221; *Tannehill*, Unity II, 107f.

¹²⁴ *Bruce*, Philip, 378.

Volksmenge in 8,4-13, ein Einzelner in 8,26-40) der Verkündigung des Philippus. Zwar trägt Philippus in beiden Perikopen prophetisch-charismatische Züge, doch beschränkt sich sein Wunderwirken auf 8,4-13, während er in 8,26-40 eher als Schriftkundiger gezeichnet ist. Schließlich ist auch das stärkere direkte Einwirken des Göttlichen (V. 26.29.39) in 8,26-40 auffällig.¹²⁵

Die Anordnung der von Philippus handelnden Perikopen in Kapitel 8 (V. 4-13; 26-40) kann mit *A. von Dobbeler* als „*missionarisches Diptychon*“¹²⁶ bezeichnet werden. Die Bezeichnung ist trotz teilweise geäußerter Bedenken bezüglich der Zusammengehörigkeit der Stoffe bzw. deren gemeinsamer Tradierung angemessen, insofern mit „Diptychon“ eben keine schlichte Einheitlichkeit bezeichnet ist, sondern „[...] *two paintings joined together by a central hinge*.“¹²⁷ Als „*central hinge*“ fungiert zunächst die Figur des Philippus selbst. Außerdem trägt die beiden Teilen gemeinsame auffällige Häufigkeit des Verbs βαπτίζω (8,12.13.36.38), die im Gesamt des lukanischen Doppelwerkes nur von Lk 3 überboten wird, zum Eindruck der Verwobenheit der Philippuserzählungen bei.¹²⁸ Dasselbe gilt insbesondere für das Verb εὐαγγελίζω (8,4.12.25.35.40), das in den drei rahmenden und zugleich verbindenden Versen von Kapitel 8 vorkommt (V. 4.25.40). In diesen zwei Verben klingen gleichzeitig die zentralen Themen an, die beiden Perikopen gemein sind: Verkündigung und Taufe.

¹²⁵ Vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 37; *Spencer*, *Portrait*, 128f.

¹²⁶ Im Gefolge von *B. Wildhaber*: *von Dobbeler*, *Evangelist*, 37-41.

¹²⁷ *Marguerat*, *Historian*, 63. Er spricht hier zwar das Verhältnis von LkEv und Apg insgesamt an; dennoch können seine Worte m. E. auch als Beschreibung des „missionarischen Diptychons“ Apg 8,4-13; 26-40 gelten.

¹²⁸ Vgl. *O'Toole*, *Philip*, 30.

2.3 Gliederung

Bei der Betrachtung der Textoberfläche von Apg 8,26-40 fallen mehrere Wortgruppen ins Auge, auf deren Basis unterschiedliche Versuche einer konzentrischen bzw. chiastischen Strukturierung des Textes vorgenommen wurden. Nachfolgend soll versucht werden, einige dieser Gliederungsvorschläge und auch die damit einhergehenden Probleme im Überblick darzustellen (wobei Übersichtlichkeit über Vollständigkeit gestellt wurde).¹²⁹

V. 25	εἰς Ἱεροσόλυμα πολλὰς κώμας <u>εὐηγγελίζοντο</u>
V. 26	Φίλιππον πορεύου ... τὴν ὁδὸν
V. 27	ἐπορεύθη καὶ ἰδοὺ ... εὐνοῦχος
V. 29	εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ
V. 31	ὁδηγήσει ἀναβάντα
V. 32	τῆς γραφῆς
V. 32b-33(.34)	Jesaja-Zitat (Zentrum ?)
V. 35	τῆς γραφῆς <u>εὐηγγέλισατο</u> (Zentrum ?)
V. 36	ἐπορεύοντο ... τὴν ὁδὸν
V. 39	ἀνέβησαν πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν ... ὁ εὐνοῦχος
V. 40	ἐπορεύετο ... τὴν ὁδὸν Φίλιππος <u>εὐηγγελίζετο</u> πόλεις πάσας εἰς Καισάρειαν

In diesem Überblick wird einerseits die durch Stichwortverbindungen gegebene Tendenz zu einer konzentrischen Struktur erkennbar. Andererseits aber wird deutlich, dass sich verschiedene Momente einer solche Gliederung sperren und die Harmonie stören. Die Darstellung mahnt also zur Vorsicht, was die im Folgenden kurz vorgestellten Gliederungsvorschläge betrifft.

Dass V. 25 in dieser Darstellung hinzugenommen wird, bedarf angesichts der im vorangehenden Kapitel (2.2) vorgenommenen Abgrenzung einer Erläuterung. Dies umso

¹²⁹ Vgl. v. a. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 267-269; *Marguerat*, *Randfigur*, 91; *Mínguez*, *Hechos*, 168-191; *O'Toole*, *Philip*, 25-34; *Schreiber*, *Beobachtungen*, 42-45; *Spencer*, *Portrait*, 131-135.

mehr, als *S. Schreiber* zufolge gerade der Umstand, dass V. 25 eben nicht zur Erzählung von der Taufe des εὐνοῦχος gehört, einer chiastischen Strukturierung (*D. Mínguez, R. F. O'Toole* u. a.) im Wege stehe.¹³⁰ Wenngleich V. 25 als abschließender Vers der vorangehenden Perikope zu betrachten ist und V. 26 durch die (Wieder-)Einführung des Philippus¹³¹ sowie einen Ortswechsel als deutlicher Neueinsatz gelten kann, stehen beide Verse nicht völlig beziehungslos nebeneinander, sodass keine allzu schroffe Abgrenzung vorgenommen werden muss. Der Rahmenvers 25 hat nicht nur abschließenden, sondern auch überleitenden Charakter: „*To be more precise, v. 25 functions as a transitional 'hinge', aptly wrapping up the Samaritan episode [...] and pointing ahead to a new story.*“¹³² Bedenkt man diese doppelte Funktion des Verses 25, wird man ihn wohl in der Betrachtung der Textoberfläche einbeziehen dürfen, obwohl er (inhaltlich) nicht zur Perikope von der Taufe des εὐνοῦχος zu zählen ist. Die Verwandtschaft der V. 25 und 40 ist jedenfalls augenfällig: „*[...] son dos breves sumarios de la actividad apostólica de proclamación de la palabra.*“¹³³

Während die kunstvolle Verwobenheit der Perikope durch Stichwortverbindungen (vgl. besonders die rahmenden V. 25 und 40 sowie 26[.27] und 39) klar ersichtlich ist¹³⁴, lässt sich ihr Zentrum kaum zweifelsfrei feststellen. Je nachdem, welcher der Wortgruppen der Vorrang eingeräumt wird, kann man nämlich zu ganz unterschiedlichen Ergebnissen kommen: Betrachtet man beispielsweise das in der Übersicht durch Unterstreichung hervorgehobene εὐαγγελίζω (V. 25.35.40) als dominantes Strukturelement, so wird man mit *D. Mínguez* die Mitte der Erzählung in V. 35 verorten.¹³⁵

Im Unterschied dazu wird häufig das Schriftzitat V. 32-33 als eigentliches Zentrum der Perikope erachtet.¹³⁶ Ähnlich sieht *F. S. Spencer* den durch wiederholtes τῆς γραφῆς (V. 32.35) umgrenzten Mittelpunkt der Perikope im Jesaja-Zitat *und* der darauf bezogenen Frage des εὐνοῦχος (V. 32-35). Die von *Spencer* behauptete konzentrische Struktur (deren schöne Übersicht¹³⁷ zunächst überzeugend wirkt) geht freilich zulasten von V. 36

¹³⁰ Vgl. *Schreiber*, Beobachtungen, 43f.

¹³¹ Anders *Avemarie*, Taufferzählungen, 267, der Philippus in der Formulierung οἱ μὲν οὖν inkludiert sieht, sodass von einer Wiedereinführung in V. 26 nicht die Rede sein kann.

¹³² *Spencer*, Portrait, 131.

¹³³ *Mínguez*, Hechos, 170.

¹³⁴ *Avemarie*, Taufferzählungen, 267, spricht von einer „doppelten Ringstruktur“. Vgl. *O'Toole*, Philip, 28f.

¹³⁵ Vgl. *Mínguez*, Hechos, 171: „*[...] el movimiento convergente de su estructuración confluye en un punto central: el aoristo εὐηγγελίσαστο (v. 35), que confiere unidad a toda la narración [...].*“ Ebenso: *Avemarie*, Taufferzählungen, 267f; *Schneider*, Apg I, 498.

¹³⁶ Vgl. *Marguerat*, Randfigur, 91; *Pesch*, Apg I, 290; *Zmijewski*, Apg, 359.

¹³⁷ Vgl. *Spencer*, Portrait, 132.

(ἐπορεύοντο ... τὴν ὁδόν), der seine Entsprechungen in V. 26 und 39 fände, von *Spencer* jedoch schlicht ignoriert wird.

Im Gegensatz dazu stellt *S. Schreiber* gerade das Motiv des Weges bzw. der Bewegung in den Vordergrund seiner Betrachtungen. Dazu gehören (unter anderem) die in obiger Darstellung fett markierten Begriffe ὁδός (V. 26.36.39), πορεύομαι (V. 26.27.36.39) und ὁδηγέω (V. 31).¹³⁸ Unter Berücksichtigung dieses durchgehenden Motivs und „[...] der gezielte[n] Einwirkung der göttlichen Macht im Engel bzw. Geist des Herrn (VV. 26.29.39) [...]“¹³⁹ eingedenk, beschreibt *Schreiber* die Perikope als „[...] Handlungsverlauf, [...] der nicht geeignet ist, das eine oder andere Element des Geschehens übermäßig zu betonen“¹⁴⁰, und folglich keinen eigentlichen Mittelpunkt aufweise.

R. F. O’Toole hingegen gewahrt im auffälligen (weil einzigen) Stillstand der Bewegung in V. 38 (στῆναι) einen Hinweis auf die zentrale Stellung dieses Verses: „*Thus, the movement in the pericope is toward the baptism.*“¹⁴¹ In kritischer Anknüpfung an *Mínguez* sucht er, das Taufgeschehen als Ziel der Erzählbewegung und als der Verkündigung des Philippus (V. 35) zumindest gleichgestellten Mittelpunkt aufzuweisen.¹⁴²

Verschiedentlich wird auf die Bedeutung göttlichen Einwirkens (V. 26.29.39), besonders in Gestalt des πνεύμα, für die Struktur des Textes hingewiesen. Gerade der Kernteil der Perikope, der den lebendigen Dialog zwischen Philippus und dem εὐνοῦχος, die Verkündigung des Wortes und die anschließende Taufe zum Inhalt hat, ist vom Wirken des πνεύμα (V. 29.39) umrahmt.¹⁴³ Philippus und der εὐνοῦχος „[...] meet through the agency of the Spirit and separate because of the Spirit’s intervention“¹⁴⁴, was *O’Toole* zur Folgerung veranlasst: „[...] more attention should be given to the Spirit.“¹⁴⁵

Die skizzierten Versuche einer konzentrischen bzw. chiastischen Gliederung der Perikope zeigen Unsicherheiten in der Bestimmung des Zentrums und eine gewisse Willkür in der Auswahl der jeweils zugrunde gelegten Motive bzw. Stichwortverbindungen. Es scheint zuweilen, als werde eine einheitliche Struktur weniger aufgefunden als eingetragen und

¹³⁸ Vgl. *Schreiber*, Beobachtungen, 42-44. Zum Wegmotiv vgl. *Marguerat*, *Historian*, 236f; *Mínguez*, *Hechos*, 182f; *O’Toole*, *Philip*, 30f.

¹³⁹ *Schreiber*, Beobachtungen, 44.

¹⁴⁰ *Schreiber*, Beobachtungen, 43.

¹⁴¹ *O’Toole*, *Philip*, 31.

¹⁴² Vgl. *O’Toole*, *Philip*, 30f; 33. Die Tendenz zeigt sich auch bei *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 268f.

¹⁴³ Vgl. *O’Toole*, *Philip*, 28f; *Roloff*, *Apg*, 139; *Schreiber*, Beobachtungen, 44f.

¹⁴⁴ *Pervo*, *Acts*, 223.

¹⁴⁵ *O’Toole*, *Philip*, 29.

dem Text damit ein zwanghaftes Korsett angelegt.¹⁴⁶ Ungeachtet dessen machen die vorgestellten Ansätze die kunstvolle Verflochtenheit und semantische Dichte des Textes deutlich.

Abgesehen von der so umrissenen strukturalen Betrachtungsweise, weisen Gliederungsvorschläge, die sich an inhaltlichen Gesichtspunkten orientieren, häufig eine Dreiteilung auf.¹⁴⁷ Nachstehende Gliederung versucht die Oberflächenstruktur des Textes wie auch inhaltliche Kriterien gleichermaßen zu berücksichtigen.

(V. 25)	Summarischer Schlussvers der vorangehenden Perikope	
V. 26-27a	Einführung des Philippus, der sich auf göttliche Intervention hin auf den <i>Weg</i> macht (πορεύου ... τὴν ὁδόν)	EXPOSITION I
V. 27b-28	Einführung des εὐνοῦχος (ἰδοὺ ... εὐνοῦχος)	EXPOSITION II
V. 29-39a	Die Wege kreuzen sich durch den Geist (V. 29)	HAUPTTEIL Rahmen Hauptteil
	Frage des Philippus (V. 30) Frage / Antwort des εὐνοῦχος (V. 31)	Dialog I
	<u>Zitat Jes 53,7f (V. 32-33)</u>	Zentrum
	Frage des εὐνοῦχος (V. 34) Antwort des Philippus (V. 35)	Dialog II
	Frage des εὐνοῦχος (V. 36) „Antwort“ des Philippus: Taufe (V. 38)	Dialog III
	Die Wege trennen sich durch den Geist (V. 39a)	Rahmen Hauptteil
V. 39b-40	Doppelte Auseinanderführung von εὐνοῦχος und Philippus (οὐκ εἶδεν ... ὁ εὐνοῦχος ... ἐπορεύετο ... τὴν ὁδόν)	SCHLUSS

¹⁴⁶ Ähnlich urteilt *Pervo*, Acts, 223.

¹⁴⁷ Vgl. *Eckey*, Apg I, 201; *Roloff*, Apg, 139; *Weiser*, Apg I, 208; *Zmijewski*, Apg, 359. Ähnlich kommt *Schreiber*, Beobachtungen, 44f, mit seiner am Weg- bzw. Bewegungsmotiv ausgerichteten Strukturierung zu einer Dreiteilung.

Der V. 25, obgleich inhaltlich nicht Teil der Perikope, wird in dieser Übersicht dennoch (abgegrenzt und in Klammern) vorangestellt, weil er zusammen mit V. 40 zur Einbettung der Erzählung dient und ihre Verwobenheit mit dem Kontext verdeutlicht.

Am Beginn steht eine doppelte Exposition, welche der Einführung der beiden Protagonisten dient: Philippus wird von einem Engel des Herrn auf den Weg geschickt (V. 26-27a), der ihn – für eine Weile – mit dem im zweiten Teil der Exposition (V. 27b-28) vorgestellten εὐνοῦχος zusammenführen wird.

Der Hauptteil (V. 29-39a) ist gerahmt durch ein direktes Einwirken des Geistes, das die Zusammenführung (V. 29) und Trennung (V. 39a) der Weggefährten mit sich bringt.

Begleitet von einigen Verben der Bewegung (προσέρχομαι, προστρέχω etc.), beginnt ein reges Gespräch zwischen Philippus und dem εὐνοῦχος, das um eine soeben von letzterem gelesene Schriftstelle kreist und in mehreren Etappen vonstattenzugehen scheint: Die ersten beiden Teil-Dialoge (Dialog I+II, vgl. Abb.), die jeweils aus einer Wortmeldung beider Protagonisten bestehen, sind chiasmisch um das Zentrum (V. 32-33) gruppiert, auf welches sie sich auch inhaltlich beziehen.¹⁴⁸ Die hervorgehobene Stellung des Schriftzitates wird gerade dadurch deutlich, dass seine Wiedergabe dem eigentlichen Akt des Hörens bzw. Vorlesens (V. 30) nachgeordnet ist und damit den Erzählvorgang in gewisser Weise durchbricht.¹⁴⁹

Der Weg (ὁδός, wiederum in Verbindung mit πορεύομαι) führt die Reisenden in V. 36 an ein Wasser, was den εὐνοῦχος zu einer weiteren Frage veranlasst. In diesem dritten „Dialog“ antwortet Philippus allerdings nicht mit Worten, sondern indem er den εὐνοῦχος tauft (βαπτίζω im Aktiv, V. 38). Dabei erfährt der Weg eine Unterbrechung (στήναι), was – bedenkt man zudem die auffallende Detailliertheit der Beschreibung (Hinabsteigen ins Wasser, Taufe, Heraufsteigen aus dem Wasser) – die besondere Stellung des Taufgeschehens ersichtlich macht.¹⁵⁰

Die abschließenden V. 39b und 40 sind aufgrund ihrer thematischen Parallelität verbunden und spiegeln die doppelte Exposition wider: Der εὐνοῦχος, dessen Blicken Philippus durch

¹⁴⁸ *Minguez*, *Hechos*, 173-175, unternimmt einen ähnlichen Versuch, den Mittelteil der Perikope aufgrund des Zwiegesprächs von Philippus und εὐνοῦχος zu gliedern. Allerdings lässt er dabei die Einwürfe des Philippus außer Acht und beschränkt sich allein auf die drei Fragen des εὐνοῦχος (V. 31.34.36). Insofern ist die Kritik von *O'Toole*, *Philip*, 28f, berechtigt.

¹⁴⁹ Vgl. *Lindemann*, *Eunuch*, 237f. Die zentrale Stellung der V. 32-33 bestätigen auch *Eckey*, *Apg I*, 201; *Klauck*, *Magie*, 39; *Marguerat*, *Randfigur*, 91; *Pesch*, *Apg I*, 290.

¹⁵⁰ Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 268f; *O'Toole*, *Philip*, 30f.

das Eingreifen des Geistes nunmehr entzogen ist (οὐκ εἶδεν ... ὁ εὐνοῦχος), zieht fröhlich seines Weges (ἐπορεύετο ... τὴν ὁδόν). Auch Philippus wird durch das Eingreifen des Geistes wieder in Bewegung gesetzt: Von Aschdod wandert er verkündigend Richtung Cäsarea (vgl. 21,8) – so heißt es in V. 40, dessen Parallelen zu V. 4 und 25 augenfällig sind.¹⁵¹

2.4 Stil, Syntax, Semantik

Dieser Abschnitt soll sich – auch zugunsten einer vergleichsweise breiteren narratologischen Analyse – auf wenige allgemeine Bemerkungen beschränken. Einige Begriffe werden im Zuge der Einzelauslegung thematisiert.

Insgesamt unterstreicht die Perikope 8,26-40 in ihrer sprachlichen Dichte die besondere literarische Begabung des Lukas. Der gehobene Stil findet seinen Ausdruck beispielsweise in der Paronomasie in V. 30: γινώσκεις – ἀναγινώσκεις. Auch das Spiel mit dem Gleichklang der eigentlich sprachlich nicht verwandten Worte Γάζα (im Sinne der Stadt, V. 26) und γάζα (im Sinne von „Schatz“, V. 27) trägt dazu bei. Des Weiteren zeugt der Gebrauch des im Neuen Testament seltenen Optativus potentialis in V. 31 (ἂν δυναίμην, vgl. 5,24; 10,17 u. a.) von der sprachlichen Gewandtheit des Autors.¹⁵²

Damit erwecken nicht nur die Dialogpartner in der Erzählung, Philippus und der εὐνοῦχος, den Eindruck eines entsprechenden Bildungsniveaus, es zeigt sich auch „[...] a particular slant toward an educated audience.“¹⁵³

Neben koordinierenden (meist καί) finden auch subordinierende Konjunktionen (ὥς V. 36; ὅτε V. 39 etc.) Verwendung. Die Aufträge des Engels bzw. des Geistes sind als Imperative formuliert (V. 26.29). Der ausgedehnte Dialog beinhaltet mehrere Fragesätze. Kaum ein Satz scheint ohne Partizip auszukommen.

An der Textoberfläche fallen einige Wörter auf, die durch ihr wiederholtes Auftreten dem Text Struktur verleihen: so beispielsweise ἀναγινώσκω (V. 28.30bis.32), ὁδός (V. 26.36.39), πορεύομαι (V. 26.27.36.39) oder ὕδωρ (V. 36bis.38.39). Auch dass der

¹⁵¹ Vgl. Marguerat, Randfigur, 99.

¹⁵² Vgl. Haubeck / von Siebenthal, Schlüssel, 686f; Jervell, Apg, 74f; Lüdemann, Christentum, 108f.

¹⁵³ Spencer, Portrait, 135.

fremde Äthiopier – mit Ausnahme seiner Vorstellung in V. 27 – immer als εὐνοῦχος bezeichnet wird, ist auffällig und lässt darauf schließen, dass die Bezeichnung als eine Art Lese- bzw. Verstehenshinweis dienen soll.

Besonders das Verb εὐαγγελίζω tritt in Apg 8 in auffälliger Häufung auf (V. 4.12.25.35.40). Das Thema der Verkündigung des Evangeliums ist im ganzen Kapitel offensichtlich von zentraler Bedeutung. Von den insgesamt fünfzehn Verwendungen von εὐαγγελίζω in der Apg beziehen sich allein vier auf Philippus, sodass man wohl behaupten kann, dass das Motiv der Verkündigung mit der Figur des Philippus eng verknüpft ist (vgl. 21,8).¹⁵⁴ Auch sei darauf hingewiesen, dass ἐβάπτισεν (V. 38) die in der Apg einzige aktivische Verwendung des Verbs βαπτίζω im Zusammenhang mit der christlichen Taufe darstellt.¹⁵⁵

Vor dem Hintergrund semantischer Felder gewinnen einzelne Wörter eine besondere Bedeutungsdichte: Das Motiv des Weges bzw. der Bewegung beispielsweise wird durch die Begriffe ὁδός, ἀνίστημι, πορεύομαι, προστρέχω, (προσ-) ἔρχομαι etc. entfaltet. In dem Zusammenhang dürfte auch ὁδηγέω (V. 31) eine besondere Nuance erhalten: Der Weg der Reisenden auf der Straße nach Γάζα hat seine Entsprechung in der inneren Bewegung des εὐνοῦχος hin zum Glauben (der in gewisser Weise auch als γάζα / Schatz gelten kann).¹⁵⁶

2.5 Narratologische Analyse

Gerade in jüngerer Zeit häufen sich Arbeiten, die sich an einer narratologischen Analyse¹⁵⁷ der Apg (und des LkEv) versuchen. Dabei werden allerdings teilweise recht unterschiedliche Begrifflichkeiten und methodische Verfahren angewendet. Mit dem Titel dieses Kapitels ist also ein breites Feld angesprochen, sodass eine kurze Vorbemerkung zur Eingrenzung der Fragestellung und zur Vorgehensweise angebracht scheint.

Die narratologische Analyse beschäftigt sich – grob vereinfacht – mit dem „Was“ und dem „Wie“ von Erzählungen. Diese beiden Ebenen werden im Folgenden mittels der auf *S. Chatman* zurückgehenden Bezeichnungen *story* (gemeint ist die inhaltliche Ebene, das „Was“ der Erzählung) und *discourse* (bezeichnet die Art der Vermittlung einer Erzählung)

¹⁵⁴ Vgl. *Dormeyer*, Acts 8:26-40, 269.

¹⁵⁵ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 93.

¹⁵⁶ Vgl. *O'Toole*, Philip, 27; *Schreiber*, Beobachtungen, 66-69.

¹⁵⁷ Im Anschluss an *Eisen*, Poetik, 22f, wird in dieser Arbeit die Bezeichnung „narratologische Analyse“ (als angemessene Übersetzung von „Narrative Criticism“) verwendet.

unterschieden. Dabei darf *story* nicht als „Geschichte“ im Sinn der Historizität eines Textes missverstanden werden (*story* ≠ *history*). Der narratologischen Analyse ist allein an synchroner Textuntersuchung gelegen.¹⁵⁸

Aufgrund des begrenzten Rahmens vorliegender Arbeit soll sich die narratologische Analyse von 8,26-40 auf Folgendes beschränken: Auf Ebene des *discourse* sollen einige wenige Anmerkungen zu Zeit (1) und Modus (2) der Erzählung genügen. Auf Ebene der *story* soll vor allem die Charakterisierung der Figuren (3) thematisiert werden.¹⁵⁹

(1) Zeit¹⁶⁰: Grundsätzlich scheint das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit in 8,26-40 annähernd ausgeglichen. Vor allem die großen Raum einnehmende direkte Rede (bestehend aus sechs Wortmeldungen vier verschiedener Figuren) unterstreicht diesen Eindruck und trägt zum szenischen Charakter der Erzählung bei. Dieser dramatische Stil verleiht der Erzählung Lebendigkeit und beeinflusst die Wahrnehmung der LeserInnen: „Zeitdeckendes Erzählen nimmt die Lesenden stärker ins Geschehen hinein und kann bei ihnen den Eindruck erwecken, als Augen- und OhrenzeugInnen dem Geschehen beizuwohnen.“¹⁶¹

Freilich sind Erzählzeit und erzählte Zeit in 8,26-40 nicht ungebrochen deckungsgleich. Während die Verkündigung des Philippus in V. 35 in geraffter Form dargestellt und nicht wörtlich wiedergegeben wird, wird das Erzähltempo bei der Beschreibung der Taufe in V. 38 vergleichsweise verringert, was dem Vers besondere Bedeutungsschwere verleiht. Der Vers 40 wiederum scheint fast summarischen Charakters. Die Wiedergabe des Schriftzitats in V. 32f kann als Pause im Erzählfluss bezeichnet werden: Im Gegensatz zur Erzählzeit steht hier die erzählte Zeit gewissermaßen still. Auch unterbricht die im Erzählgefüge sozusagen „nachgetragene“ Wiedergabe der vom εὐνοῦχος gelesenen Schriftstelle (vgl. V. 28b) die Ordnung bzw. Reihenfolge der Erzählung. Das Schriftzitat hat also eine herausragende Stellung nicht nur was die Struktur (vgl. Kap. 2.3), sondern auch was die Art der Vermittlung der Erzählung (*discourse*) betrifft. Eine weitere Unterbrechung der Erzählordnung findet sich in Form einer aufbauenden Rückwendung

¹⁵⁸ Vgl. *Bourquin / Marguerat*, Bible Stories, 18-20; *Eisen*, Poetik, 49.

¹⁵⁹ Hilfreiche Einführungen in die Methodik narratologischer Untersuchungen finden sich bei *Bourquin / Marguerat*, Bible Stories; *Ebner / Heiningen*, Exegese, 57-113; *Eisen*, Poetik, 44-139.

¹⁶⁰ Vgl. *Bourquin / Marguerat*, Bible Stories, 85-100; *Ebner / Heiningen*, Exegese, 80-82; *Eisen*, Poetik, 99-107.

¹⁶¹ *Eisen*, Poetik, 101.

bzw. Analepse¹⁶² in V. 27d, die (im Plusquamperfekt) darüber informiert, dass der εὐνοῦχος im Vorfeld in Jerusalem gewesen war, um anzubeten.

(2) Modus: Der Modus der Erzählung beeinflusst die Wahrnehmung von Nähe bzw. Distanz der LeserInnen gegenüber dem Erzählten. Der in platonischer Terminologie als *mimesis* zu bezeichnende dramatische Erzählmodus erweckt in der Leserschaft den Eindruck einer direkten Einbindung ins Geschehen, so als ob dieses nicht mittels der Erzählstimme in ihrer Brückenfunktion wahrgenommen würde, sondern vielmehr unmittelbar. „In diesem Fall wird die Distanz zum Erzählten verringert, es wird eine Art ‚Realitätseffekt‘ erzeugt, wie es Roland Barthes nennt.“¹⁶³ Im dramatischen Erzählmodus wird folglich tendenziell stärker der Eindruck von Glaubwürdigkeit bzw. Historizität des Geschilderten vermittelt.¹⁶⁴

Der so umrissene dramatische Erzählmodus dominiert in 8,26-40. Gerade das annähernd zeitdeckende Erzählen und die häufige direkte Rede tragen dazu bei. Wo zeittraffend erzählt wird (etwa V. 35) oder sich die Erzählzeit überhaupt von der erzählten Zeit abkoppelt (V. 32f) wird hingegen die Distanz zum Geschilderten größer erfahren.

Ein weiteres Charakteristikum des mimetischen bzw. dramatischen Erzählmodus ist U. Eisen zufolge das Mittel der internen Fokalisierung¹⁶⁵ (bzw. Perspektive).¹⁶⁶ Eine interne bzw. aktoriale Fokalisierung wird vor allem in Verbindung mit Verben der Wahrnehmung erkennbar, so beispielsweise in V. 30, wo Philippus den εὐνοῦχος lesen hört. In V. 39 wiederum wird die Perspektive des εὐνοῦχος eingenommen, der, nachdem er den „hinweggerafften“ Philippus nicht mehr sehen kann, voll Freude seines Weges zieht. Durch eine solche interne Fokalisierung wird eine gewisse Nähe zu den Handlungsträgern hergestellt, die zur Identifikation einlädt. Der Erzähler hingegen tritt eher in den Hintergrund, was für die LeserInnen das Gefühl der Unmittelbarkeit erhöht.

¹⁶² Vgl. Eisen, Poetik, 106: „Sie [die aufbauende Rückwendung/Analepse] hat die Funktion, nach einer Eingangsszene in Form eines Einschubes eine Art Exposition nachzureichen, anhand derer die Hintergründe einer noch unvermittelt erzählten Situation entwickelt werden. Hier werden Informationen etwa über die Vorgeschichte handelnder Personen gegeben.“

¹⁶³ Eisen, Poetik, 110.

¹⁶⁴ Vgl. Bourquin / Marguerat, Bible Stories, 69f; Eisen, Poetik, 110f.

¹⁶⁵ Zum Begriff der *Fokalisierung* (= Weite bzw. Beschränkung der eingenommenen Perspektive) und zur Unterscheidung von *Nullfokalisierung* bzw. *auktorialer* Fokalisierung (allwissende Perspektive), *interner* bzw. *aktorialer* Fokalisierung (Perspektive einer Figur) und *externer* Fokalisierung (Perspektive eines „Beobachters“; keine Einsicht in Innenleben der Figuren) vgl.: Bourquin / Marguerat, Bible Stories, 72-74; Ebner / Heiningen, Exegese, 82-87; Eisen, Poetik, 121-125.

¹⁶⁶ Vgl. Eisen, Poetik, 112.

Allerdings finden sich auch Beispiele einer Nullfokalisierung; so etwa in der Beschreibung des εὐνοῦχος, die gerade in V. 27d den Horizont der Erzählung übersteigt und auf eine auktoriale Erzählperspektive schließen lässt.¹⁶⁷

(3) Charakterisierung der Figuren: Bevor der Versuch unternommen wird, die Konturierung der Handlungsträger von 8,26-40 einzeln zu betrachten, sollen kurz einige grundlegende methodische Ansätze der Figurenanalyse¹⁶⁸ skizziert werden.

Häufig wird zunächst versucht, verschiedene Figuren einer Erzählung aufgrund ihres jeweiligen Status bzw. ihrer Rolle im Erzählverlauf und der Komplexität ihres Charakters einzuordnen. Eine gängige Einteilung ist jene in Haupt-, Neben- und Hintergrundfiguren.¹⁶⁹ Sucht man diese Unterscheidung auf 8,26-40 anzuwenden, sieht man sich mit gewissen Unschärfen konfrontiert.

Zunächst scheint die Rolle des Protagonisten Philippus vorbehalten – freilich nur in 8,4-13.26-40, nicht im Gesamtgefüge der Apg. Aber auch der εὐνοῦχος, wenngleich er für den Rest der Apg keinerlei Rolle zu spielen scheint, wird in 8,26-40 aktiv gezeichnet, ergreift mehrmals das Wort und auch die Initiative (vgl. V. 36). Schließlich kann der Geist, der eher im Hintergrund operiert, mit *J. Roloff* als „Regisseur“¹⁷⁰ des Geschehens betrachtet werden, von dessen Wirken die Handlung letztlich initiiert und gerahmt ist.

Ein anderer methodischer Ansatz der Figurenanalyse unterscheidet im Anschluss an *E. M. Forster* verschiedene Figuren danach, ob sie *flat* (Typ) oder *round* (Charakter) gezeichnet sind.¹⁷¹ Eine „flache“ Figur scheint meist „einfach gestrickt“, wird also auf eine (oder wenige) Eigenschaft(en) reduziert oder fungiert als Repräsentant eines bestimmten Typs. „*Der ‚Typ‘ abstrahiert vom Individuellen und zeigt bestimmte allgemeinemenschliche Züge, wie etwa die Zugehörigkeit zu einem Geschlecht, einer sozialen Schicht, einer*

¹⁶⁷ Aufgrund der häufig raschen Aufeinanderfolge unterschiedlicher Fokalisierungstypen innerhalb weniger Verse ist eine eindeutige Einordnung schwierig. Gerade die Unterscheidung von externer Fokalisierung und Nullfokalisierung gestaltet sich problematisch, will man nicht bloßer Willkür in der Zuordnung verfallen. Möglicherweise kann man mit *M. Bal* auf eine Unterscheidung von externer Fokalisierung und Nullfokalisierung verzichten und sich auf die Betrachtung von interner im Gegensatz zu externer Fokalisierung beschränken. Vgl. *Ebner / Heiningen*, Exegese, 86.

¹⁶⁸ Mit *U. Eisen* wird hier der Begriff „Figur“ (im Unterschied zu Person, Charakter, Aktant etc.) zugrunde gelegt. Dies zum einen, weil „Figur“ weniger anfällig für ein psychologisierendes Missverstehen ist als etwa „Charakter“. Zum anderen soll damit der Gefahr entgegengewirkt werden, die lk Darstellung unterschiedlicher Handlungsträger mit den dahinterstehenden historischen Personen zu verwechseln. Vgl. *Eisen*, Poetik, 133.

¹⁶⁹ Vgl. *Bourquin / Marguerat*, Bible Stories, 60; *Eisen*, Poetik, 133.

¹⁷⁰ Vgl. *Roloff*, Apg, 139.

¹⁷¹ Vgl. *Bourquin / Marguerat*, Bible Stories, 60f; *Cornils*, Geist, 70f; *Eisen*, Poetik, 134; *Hur*, Dynamic Reading, 123; *Shepherd*, Narrative Function, 67f.

*Berufsgruppe o. Ä.*¹⁷² Eine „runde“ Figur hingegen zeichnet sich durch Individualität, größere Tiefe in der Beschreibung der Charaktereigenschaften und die grundsätzliche Möglichkeit des Wachsens bzw. der Veränderlichkeit aus. *„Es sind also vor allem zwei Merkmale, die einen ‚round character‘ kennzeichnen: zum einen die größere Informationskomplexität, zum anderen die Veränderlichkeit der Figur.*¹⁷³ Es handelt sich dabei freilich um zwei selten ungebrochen vorfindbare Extreme, die einen breiten Rahmen aufspannen, in dem sich unterschiedliche Figuren bewegen.

Philippus scheint im Gesamtgefüge der Apg vor allem insofern „rund“ gezeichnet, als er sich entwickelt. Vom „Diener an den Tischen“ (6,1-6) wird er infolge der Zerstreuung (8,1) zu einer Art Wandermissionar, einem Verkündiger und Täufer (Apg 8), einem εὐαγγελιστής (21,8) Genannten, der schließlich in Cäsarea sesshaft wird. Wenngleich in 8,26-40 nicht diese ganze Vielschichtigkeit entfaltet wird, schwingt sie doch latent mit.

Der εὐνοῦχος weist bestimmte Merkmale eines sog. *Blockcharakters* auf, der *„[...] zu Beginn der Geschichte en bloc charakterisiert [...]“*¹⁷⁴ wird und *„[...] whose role is invariable throughout the narrative or macro-narrative“*¹⁷⁵. Wäre die Figur des εὐνοῦχος wirklich derart statisch gezeichnet, müsste man ihn als eher „flachen“ Charakter betrachten. Und doch wirkt die detaillierte Einführung in V. 27b-28 alles andere als eindimensional. Ist überdies nicht auch bei dieser Figur ein ganz fundamentaler Wandel zu verzeichnen? Gewinnt der εὐνοῦχος nicht im Gespräch mit Philippus an Erkenntnis? Ist er nicht als Getaufte ein Anderer?

Es zeigt sich also, dass eine starre Einteilung von Figuren nach den Kategorien *flat* oder *round* bald an gewisse Grenzen stößt. Nicht immer verändern sich vielschichtige, „rund“ gezeichnete Figuren im Handlungsverlauf. Weniger komplexe Figuren hingegen – auch solche, die als Neben- oder Hintergrundfiguren eine untergeordnete Rolle spielen – können sich sehr wohl entwickeln.¹⁷⁶

Eine weitere, durch ihre breite Rezeption ausgezeichnete Methode narratologischer Figurenanalyse repräsentiert *A. J. Greimas’* Aktantenmodell, mit dessen Hilfe es möglich ist, die Tiefenstruktur einer Erzählung zu beschreiben. *„Als Aktant wird eine Tiefenstruktur der Handlung bezeichnet, die im Text auf ganz unterschiedliche Weise realisiert werden*

¹⁷² Eisen, Poetik, 134.

¹⁷³ Cornils, Geist, 70f.

¹⁷⁴ Eisen, Poetik, 138.

¹⁷⁵ Bourquin / Marguerat, Bible Stories, 60.

¹⁷⁶ Vgl. Shepherd, Narrative Function, 68.

kann.¹⁷⁷ Die Rolle eines Aktanten muss also nicht auf *eine* Figur beschränkt sein – und umgekehrt. Im Zusammenspiel der Aktanten, die je eine bestimmte Funktion im Erzählgefüge haben, zeigt sich, was eine *story* sozusagen im Innersten zusammenhält. Auch wird deutlich, dass Figuren und Handlung in engem Zusammenhang stehen und nicht unabhängig voneinander betrachtet werden können.¹⁷⁸

Apg 8,26-40 ließe sich auf Basis dieses Modells folgendermaßen beschreiben: Ein Engel des Herrn (V. 26) und der Geist (V. 29) fungieren gemeinsam als Adressant bzw. Sender, von dem her das Subjekt bzw. der Protagonist Philippus zum Adressaten bzw. Empfänger, dem εὐνοῦχος, geschickt wird. Das zu übermittelnde Objekt besteht zum einen in der Botschaft von Jesus Christus, zum anderen in der Taufe. Die Zuordnung der so umrissenen vier Aktanten scheint einfach; das Folgende gestaltet sich schon schwieriger: Die gegnerische Position (Opponent) liegt möglicherweise in der zu überwindenden Unwissenheit des εὐνοῦχος (V. 31.34), vielleicht aber auch in seinem religiösen Status bzw. seinem Zustand des Nicht-getauft-Seins. Als Adjuvant (Helfer) lässt sich evtl. die Schriftstelle Jes 53,7f, die zum Ausgangspunkt der Verkündigung des Philippus wird, begreifen.¹⁷⁹

Diese knappe narratologische Analyse abschließend, seien nachfolgend kurz die Handlungsträger von 8,26-40 einzeln skizziert:

Die Figur des εὐνοῦχος wird in V. 27b-28 explizit und auktorial, d. h. durch die Erzähler-Rede charakterisiert.¹⁸⁰ Mit *P. L. Dickerson* lässt sich in dieser Einführung des εὐνοῦχος ein besonderes Schema erkennen, das manche Parallelen im lukanischen Schrifttum (und nur dort) aufweist und als *New Character Narrative* bezeichnet werden kann. Die Bausteine diese Schemas sind eine *introduction*, die immer in einer Variation der Formel (τις oder) ἰδοὺ ἀνὴρ/γυνή (ὀνόματι) besteht, eine *description* der eingeführten Figur und schließlich die so eingeleitete *story*, die häufig über ein Demonstrativ- oder Relativpronomen mit der *description* verbunden ist.¹⁸¹ Die einleitende Konturierung des εὐνοῦχος, die alle genannten Momente in sich vereint, ist mit 31 solcher *New Character*

¹⁷⁷ Cornils, Geist, 72.

¹⁷⁸ Vgl. *Bourqin / Marguerat*, Bible Stories, 62f; *Cornils*, Geist, 62-64; *Eisen*, Poetik, 134f; *Hur*, Dynamic Reading, 120f.

¹⁷⁹ Wenngleich das Aktantenmodell zweifellos von Nutzen für die Erfassung der einer Erzählung zugrundeliegenden Strukturen ist, so birgt es doch die Gefahr einer von außen dem Text aufgezwungenen Systematisierung dessen, was einer „einfachen“ Zuordnung widerstrebt. Vgl. *Cornils*, Geist, 64.

¹⁸⁰ Zur Unterscheidung von expliziter und impliziter sowie auktorialer (Erzähler-Rede) und figuraler (Figuren-Rede) Charakterisierung von Figuren vgl. *Cornils*, Geist, 68f; *Eisen*, Poetik, 136f.

¹⁸¹ Vgl. *Dickerson*, New Character Narrative, 291-312, bes. 293-296.

Narratives im LkEv und 25 weiteren in der Apg verwandt.¹⁸² Enge formale Übereinstimmungen verbinden die Einführung des εὐνοῦχος folglich mit den Vorstellungen des Jäirus (Lk 8,41ff), des Mose und Elija (Lk 9,30ff), des Zöllners Zachäus (Lk 19,2ff), des Josef von Arimathäa (Lk 23,50ff), auch göttlicher Boten (Lk 24,4ff; Apg 1,10ff) und des Hauptmanns Kornelius (Apg 10,1ff) – um nur wenige prominente Beispiele zu nennen. Der Vergleich mit diesen Parallelen wirft auch Licht auf die Charakterisierung des εὐνοῦχος selbst: „*However, most of the characters introduced by New Character Narratives are relatively minor characters, that is, persons to be healed, or other characters who participate in one narrative sequence only.*“¹⁸³

Obwohl der εὐνοῦχος wohl nicht mehr als eine Randposition im Gefüge der Apg einnimmt, sticht er doch durch die detaillierte Einführung in den V. 27b-28 hervor. Er wird als Äthiopier vorgestellt, ein Ausländer geradezu exotischer Prägung, als εὐνοῦχος (die Bedeutung dieser Bezeichnung wird in Kap. 2.9 erörtert), als ein Hofbeamter bzw. eine Art Finanzverwalter der Königin, die den Titel Kandake trägt. Er befindet sich – so erfahren wir weiter – eben auf dem Heimweg von einer Wallfahrt nach Jerusalem, was wohl seine Frömmigkeit impliziert, und liest aus dem Buch des Propheten Jesaja.

Die Beschreibung weist trotz ihrer Ausführlichkeit aber merkwürdige Unschärfen auf. So ist der religiöse Status des εὐνοῦχος nicht explizit angegeben. Handelt es sich um einen Juden? Einen Proselyten oder Gottesfürchtigen? Könnte es sich gar um einen Heiden handeln?

Nicht nur die religiöse, auch die soziale Identität des εὐνοῦχος wirft Fragen auf. Als königlicher Beamter befindet er sich zweifellos in einer gehobenen, mit Macht verbundenen Position. Versteht man allerdings den Begriff εὐνοῦχος wörtlich im Sinne einer physischen Versehrtheit und nicht etwa als Alternativbezeichnung für einen Hofbeamten, so hat dies Folgen für die Bewertung der sozialen Stellung des Äthiopiens. Das Eunuchentum brachte fraglos Spott und gesellschaftliche Geringschätzung mit sich.¹⁸⁴ „*The eunuch was separated from his sexuality, from his roles as husband and father, and*

¹⁸² Vgl. Dickerson, *New Character Narrative*, 293.

¹⁸³ Dickerson, *New Character Narrative*, 297.

¹⁸⁴ Flavius Josephus schreibt diesbezüglich in den *Antiquitates* IV, 290f: „*Man scheue und fliehe den Umgang mit Verschnittenen, denen die Manneskraft und Zeugungsfähigkeit fehlt, die Gott den Menschen zur Mehrung des Geschlechts verliehen hat. Sie sollen verstoßen werden, als ob sie die Kinder gemordet hätten, noch ehe diese geboren sind, und weil sie sich der Zeugungsfähigkeit beraubt haben. Weibisch wie ihr Körper ist auch ihre Seele. [...]*“ (Zitiert nach: Flavius Josephus, *Altertümer*, 188).

*from public attention.*¹⁸⁵ Der öffentliche Kampfplatz männlichen Ehrgefühls war für einen Eunuchen, dessen Rede und Auftreten als „weibisch“ erachtet wurden, Sperrgebiet.¹⁸⁶

Gerade insofern aber vermag die zitierte Schriftstelle, Jes 53,7f, zur impliziten Konturierung des εὐνοῦχος beizutragen: „Consequently, it comes as no surprise that the Jewish-sympathizing Ethiopian eunuch in Acts gravitates to that portion of scripture which features a pathetic, sheep-like figure, slaughtered and shorn (cut), dead and dumb (weak of voice) – the victim of humiliation [...]“¹⁸⁷

Die Figur des εὐνοῦχος ist von Ambivalenz geprägt, vom Widerspruch zwischen der beruflichen Machtstellung und der mit dem Eunuchentum einhergehenden Erniedrigung.¹⁸⁸

Die theologischen Implikationen, die sich mit der Taufe einer solchen „Randfigur“¹⁸⁹ – was soziale Position und Stellung im Gefüge der Apg betrifft – ergeben, werden in Kap. 3.3 thematisiert.

Die Charakterisierung des Philippus in Apg 8,26-40 wirkt auf den ersten Blick eher farblos. Auf explizite Beschreibungen – seien sie nun figural oder über die Erzähler-Rede (auktorial) vermittelt – hofft man vergebens. Dies lässt sich teilweise aus dem Umstand erklären, dass Philippus im Vorfeld (6,1-6; 8,4-13) bereits eine Rolle spielt und folglich nicht erst neu eingeführt werden muss.

Dennoch lassen sich aus dem Handeln des Philippus implizit einige Charakterzüge ablesen: So erweist er sich im Zwiegespräch mit dem εὐνοῦχος (V. 30-35) als vorzüglicher Kenner der Schrift, der – ausgehend von Jes 53,7f – die Botschaft von Jesus Christus darzulegen vermag.

Besonders auffallend ist seine Haltung der Offenheit und Bereitschaft gegenüber dem durch den Engel des Herrn (V. 26) bzw. den Geist (V. 29.39) repräsentierten göttlichen Willen. Philippus agiert ohne jegliches Zögern auf die Anweisung, sich aufzumachen und eine einsame Straße zu bereisen, wie die wörtliche Übereinstimmung von Anweisung (V. 26: ἀνάστηθι καὶ πορεύου) und Ausführung (V. 27: καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη) deutlich macht. Im Unterschied zu manch anderen prophetischen Gestalten erhebt er keinerlei Einspruch, ersucht nicht einmal um Erklärung: „Simply put, Philip promptly obeys the

¹⁸⁵ Dormeyer, Acts 8:26-40, 269.

¹⁸⁶ Vgl. Spencer, Eunuch, 157f.

¹⁸⁷ Spencer, Eunuch, 158.

¹⁸⁸ Vgl. Marguerat, Randfigur, 93f.

¹⁸⁹ Vgl. Marguerat, Randfigur, 89-101.

*puzzling angelic orders without a fuss.*¹⁹⁰ Auf Geheiß des Geistes, sich dem Wagen des εὐνοῦχος anzuschließen, läuft (V. 30: προσδραμών) Philippus gar. Auch sein weiteres Verkündigungswirken richtet Philippus danach aus, wohin der Geist ihn führt (V. 39f). Er stellt sich also ungeteilt dem zur Verfügung, was mit *F. S. Spencer* als „*theme of supernatural guidance*“¹⁹¹ bezeichnet werden kann.

Im Zusammenspiel des Philippus mit Engel und Geist lässt sich möglicherweise ein von *Y. Bourquin* und *D. Marguerat* beschriebenes Merkmal biblischer Erzählungen erkennen: „[...] *the non-autonomy of its characters. [...] Both the Old Testament narratives and the Gospel narratives construct their characters within a system which is entirely governed (from a narrative point of view) by a central agent, God or Jesus.*“¹⁹² So werden beispielsweise die Jünger in den Evangelien einzig auf Jesus hin und von ihm her gezeichnet, ihr Reden und Tun allein von ihm provoziert, geführt, korrigiert, verurteilt etc.¹⁹³ Ähnlich ist die in 8,26-40 geschilderte Begegnung vom Wirken des Göttlichen umfassen und geleitet. Dies darf freilich nicht so missverstanden werden, als ginge damit jegliche Individualität der übrigen Figuren verloren. Philippus ist nicht bloß passives Instrument des göttlichen Willens, wie etwa aus der aktivischen Formulierung seines Taufhandelns (V. 38: ἐβάπτισεν) deutlich wird. Auch der εὐνοῦχος zeigt sich als aktiver Part der Unterhaltung (V. 31.34.) und des Taufgeschehens (V. 36.38). Während die Begebenheit göttlich initiiert und gerahmt ist, bleiben Philippus und der εὐνοῦχος doch eigenverantwortliche Subjekte der Handlung. „*It all happens as if the God of Acts, having organized the encounter by supernatural means, withdraws to leave space for the witness.*“¹⁹⁴

Die Beobachtungen von *Bourquin* und *Marguerat* führen zur Frage nach den Trägern der „*supernatural guidance*“¹⁹⁵ in 8,26-40. Es sind dies zum einen ein ἄγγελος κυρίου (V. 26), der Philippus die Anweisung zum Aufbruch erteilt, zum anderen das πνεῦμα (κυρίου) (V. 29.39), dessen Wirken das Zentrum des Geschehens umklammert. Zusammen

¹⁹⁰ *Spencer*, Portrait, 158.

¹⁹¹ Vgl. *Spencer*, Portrait, 154-158. In ähnlicher Weise spricht *J. Hur*, Dynamic Reading, 101-110, von einem „*divine frame of reference*“, der auch Auftritte eines Engels / mehrerer Engel (des Herrn), himmlischer Stimmen o. ä. einschließt.

¹⁹² *Bourquin / Marguerat*, Bible Stories, 64.

¹⁹³ Vgl. *Bourquin / Marguerat*, Bible Stories, 64f.

¹⁹⁴ *Marguerat*, Historian, 98. Zu diesem Ineinandergreifen von göttlichem und menschlichem Handeln vgl. *Avemarie*, Taufersählungen, 92-100.

¹⁹⁵ Vgl. *Spencer*, Portrait, 154-158.

fungieren sie „[...] as indicators of God's presence, and as such they are almost interchangeable; they are the onstage stand-ins for the offstage God.“¹⁹⁶

Es kann nicht Ziel dieser Arbeit sein, Bedeutung und Verhältnis von ἄγγελος (κυρίου) und πνεῦμα (κυρίου) im Gesamt der Apg im Detail zu analysieren. Nur so viel sei festgehalten: Ohne die unterschiedliche Nuancierung dieser Figuren in Frage stellen zu wollen, erfüllen sie doch häufig denselben Zweck im Handlungsgefüge: „Likewise in Luke-Acts, the narrative role of the angel is sometimes presented as identical with that of the Holy Spirit.“¹⁹⁷ Dies scheint auch in 8,26-40 der Fall zu sein: Beide, ἄγγελος und πνεῦμα, sind hier Wegbereiter einer missionarischen Begegnung. Ihr Mitwirken verbürgt die Legitimität von Verkündigung und Taufe und lässt Philippus wie auch den εὐνοῦχος als vertrauenswürdige Vorbilder christlicher Lebensführung erscheinen.¹⁹⁸

Bezüglich der Konturierung dieser Figuren besonders hervorzuheben ist das Sprechen des Geistes, ein Spezifikum der Apg, das in 8,29 (vgl. 10,19; 11,12; 13,2; 21,11) zum ersten Mal begegnet. Der Geist wird damit als aktive, direkt ins Geschehen eingreifende (vgl. V. 39) Figur¹⁹⁹ dargestellt. Das Ik Geistkonzept, zuweilen der Unausgegorenheit bzw. Inkonsequenz bezichtigt,²⁰⁰ wird nicht argumentativ entfaltet, sondern vielmehr narrativ: „This means that Luke presents less a concept than a pragmatic of the holy Spirit. There is no question here: this operation is not theologically innocent. To draw the Spirit into the scene of the narrative is to enrol in the programme a God who intervenes in human affairs.“²⁰¹

In 8,26-40 wird der Geist in seiner Funktion präsentiert, Missionsprozesse zu initiieren, voranzutreiben und in ihrem Verlauf zu bestimmen (vgl. V. 39f). Dieser Zusammenhang von Geisteswirken und Verkündigung bzw. Mission klingt auch andernorts an (vgl. 1,8; 10,19; 11,12; 13,2.4; 16,6.7 etc.). Obschon damit die vielschichtige Zeichnung des Geistes

¹⁹⁶ Shepherd, Narrative Function, 186.

¹⁹⁷ Hur, Dynamic Reading, 172. Vgl. von Dobbeler, Evangelist, 127. Dormeyer, Acts 8:26-40, 264f, geht in seiner Annahme, ein Engel sei nichts anderes als eine Erscheinungsform des Geistes, wohl etwas zu weit.

¹⁹⁸ Vgl. Hur, Dynamic Reading, 171-175.

¹⁹⁹ Zur Frage ob bzw. inwieweit der Geist als narrative Figur in den Blick genommen werden kann, vgl. die Rechtfertigung bei Shepherd, Narrative Function, 43-67; 90-98; bes. 67: „It is important not to confuse characters and people, and so to say that the Holy Spirit is a 'character' is to make no claims whatsoever about any entity outside of Luke's text – least of all to imply that Luke presents the Holy Spirit as a divine 'person' in the manner of later theology. [...] The question one must ask is not whether Luke's conception was personal or impersonal, but what the character of the Holy Spirit within the text can teach the reader about the God of Luke's proclamation, and the proclamation of the church which preserved and read Luke's text.“

²⁰⁰ Diesen Vorwurf erhebt beispielsweise Pokorný, Theologie, 71.

²⁰¹ Marguerat, Historian, 110.

in der Apg nicht erschöpfend erfasst ist, kann doch als *ein* Wesensmotiv abschließend festgehalten werden:

*“The Spirit is, so to speak, characterized as an authoritative or reliable mission director participating in the decisive moments of the ‘way of the witness’ by speaking to (and guiding) the disciples [...] particularly in relation to the Gentile mission, which would have been ignored or not been launched unless the Spirit had given direct instructions [...]”*²⁰²

2.6 Biblische Parallelen

Zum besseren Verständnis der speziellen Konturierung der Figuren, besonders des Philippus, kann der Vergleich mit analog gezeichneten Charakteren – im lk Schrifttum und auch gesamtbiblisch – gewinnbringend sein.²⁰³ Im Folgenden wird darum der Versuch unternommen, innerbiblische Parallelen aufzuzeigen, die zur Erhellung der Figur des Philippus beitragen können.²⁰⁴

(1) *Christologische Schriftauslegung unterwegs*: Lk 24,13-35 und Apg 8,26-40

Der Vergleich mit der Emmausperikope Lk 24,13-35 ist häufig Thema von Untersuchungen zu Apg 8,26-40.²⁰⁵ Dabei werden im Wesentlichen folgende Parallelen festgestellt: Beide Erzählungen berichten von Begegnungen, die sich auf Wegen ereignen, deren Ausgangspunkt Jerusalem ist. Durch das Zusammentreffen einander Fremder (bzw. zunächst fremd Scheinender) entstehen Weggemeinschaften, die von sehr lebendig geschilderten Dialogen geprägt sind. Die mit auffallend vielen Fragen durchsetzten Dialoge (am Beginn steht jeweils eine Frage Jesu bzw. des Philippus: Lk 24,17; Apg 8,30) und die über weite Strecken zeitdeckende Erzähltechnik tragen in beiden Fällen zum dramatischen Stil der Perikopen bei.

Die Emmausjünger, in gewisser Weise aber auch der εὐνοῦχος, sind „blind“: Die Blindheit der einen hindert sie daran, Jesus zu erkennen (Lk 24,16); die Blindheit des anderen

²⁰² Hur, *Dynamic Reading*, 148.

²⁰³ Zur von der israelischen Literaturwissenschaftlerin S. Rimmon-Kenan eingeführten Methodik einer Charakterisierung durch Analogie vgl. Ebner / Heininger, *Exegese*, 90f.

²⁰⁴ Mit den folgenden Beispielen sind natürlich längst nicht alle biblischen Parallelen aufgezählt. Der begrenzte Rahmen vorliegender Arbeit zwingt allerdings zu einer Eingrenzung, sodass hier nur jene Texte berücksichtigt werden, die in der Forschungsliteratur die meiste Beachtung erfahren.

²⁰⁵ Vgl. von Dobbeler, *Evangelist*, 109-111; Marguerat, *Randfigur*, 91; O’Toole, *Philip*, 32; Schreiber, *Beobachtungen*, 53-55; Pervo, *Acts*, 219; Spencer, *Portrait*, 141-145.

manifestiert sich in seinem Bedürfnis, geführt zu werden (ὁδηγέω Apg 8,31; vgl. Mt 15,14; Lk 6,39). Auch die Themen der Gespräche sind ähnlich: Das Unverständnis des εὐνοῦχος wie auch der Emmausjünger provoziert die erklärende, christologische Schriftauslegung durch Philippus und Jesus. Während sich in Lk 24,25-27 der Sinn des Todes Jesu durch die Schrift erschließt, wird umgekehrt in Apg 8,30-35 die Schrift im Licht des Heilshandelns Jesu gedeutet. In beiden Fällen erweisen sich Leben, Sterben und Auferstehung Jesu als Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen.

Der Weg der Reisenden mündet jeweils in (quasi) sakramentale Handlungen: gemeinsames Mahl mit Brotbrechen (Lk 24,30) bzw. Taufe (Apg 8,38). Um dies allerdings als (nicht bloß von außen eingetragene) Parallele betrachten zu können, müsste man den Texten ein entsprechendes Sakramentenverständnis unterstellen.

Ebenso plötzlich wie Philippus (Apg 8,39) – aber ohne Zutun des Geistes – „verschwindet“ Jesus (Lk 24,31), um an anderem Ort wieder zu „erscheinen“ (Lk 24,36). Beide lassen ihre Adressaten mit positiven Gefühlen zurück (Lk 24,32; Apg 8,39).²⁰⁶

F. S. Spencer sieht die Erzählungen außerdem durch das gemeinsame Thema der Ausweitung der Verkündigungstätigkeit auf die Heiden verbunden. Diese These funktioniert freilich nur durch den Vorgriff auf die der Emmausperikope folgende Erscheinungserzählung (Lk 24,36-49): Durch die Worte des Auferstandenen in Lk 24,44-49 werde die Mission aller Völker – in der Taufe des εὐνοῦχος in die Tat umgesetzt – im Rekurs auf die Schrift legitimiert.²⁰⁷

Trotz mancher unbestreitbarer Gemeinsamkeiten, darf man doch die Unterschiede zwischen beiden Perikopen nicht außer Acht lassen. Ganz verschieden sind beispielsweise die jeweiligen Adressaten der Schriftauslegung (gläubige Jünger Jesu / ein Fremder mit ungewissem religiösem Status). Die plötzliche Trennung von Philippus und dem εὐνοῦχος steht in gewisser Spannung zum Motiv des Bleibens und gemeinsamen Mahles in Lk 24,28-31. Während die Emmausjünger am Ende nach Jerusalem zurückkehren, zieht der εὐνοῦχος weiter, seiner Heimat entgegen. Auch die Art und Weise der Trennung der Weggefährten ist unterschiedlich: Obwohl das Resultat jeweils das gleiche ist, kann das „Verschwinden“ Jesu nicht einfach mit dem Hinweggerissen-Werden des Philippus durch den Geist gleichgesetzt werden. Überhaupt fällt auf, dass der Geist, der in Apg 8,26-40 von

²⁰⁶ Vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 109f; *Marguerat*, *Randfigur*, 91; *O'Toole*, *Philip*, 32; *Schreiber*, *Beobachtungen*, 54; *Pervo*, *Acts*, 219; *Spencer*, *Portrait*, 141f.

²⁰⁷ Vgl. *Spencer*, *Portrait*, 143-145.

so zentraler Bedeutung ist, in Lk 24,13-35 keine Rolle spielt. Ein grundlegender Unterschied liegt schließlich in der Gattung der beiden Erzählungen: Lk 24,13-35 handelt von einer Erscheinung des Auferstandenen, während Apg 8,26-40 von einer wunderhaften Bekehrung (s. u. 2.7) erzählt. „Der Sitz im Leben und damit die Aussageabsicht und -möglichkeit der Texte sind prinzipiell verschieden.“²⁰⁸ A. von Dobbeler und S. Schreiber mahnen folglich mit Recht zur Vorsicht, angesichts signifikanter Unterschiede die Gemeinsamkeiten der beiden Erzählungen nicht über Gebühr zu betonen.²⁰⁹

Was aber lässt sich aus diesen Beobachtungen für das bessere Verständnis des Philippus schließen? R. F. O’Toole übertreibt und simplifiziert gleichermaßen, wenn er schlicht behauptet „Philip acts like Jesus.“²¹⁰ Dennoch weist er in die richtige Richtung: Philippus handelt in *Kontinuität* mit dem Wirken Jesu. Er, der „Hellenist“ (s. o. 1.1), der keine apostolische Autorität beanspruchen kann, der im Gesamt der Apg vergleichsweise wenig Raum einnimmt und dessen von der Geistverleihung entkoppeltes Taufhandeln Fragen aufwirft (s. u. 3.4), wird – ähnlich wie Jesus – als hervorragender Schriftkundiger bzw. Exeget mit großer Überzeugungskraft gezeichnet.²¹¹

(2) Parallelen in den Elija-Elischa-Erzählungen: 1 Kön 18 und 2 Kön 5

Im lukanischen Doppelwerk finden sich immer wieder explizite, aber auch bloß implizit ahnbare Bezüge zu den alttestamentlichen Propheten Elija und Elischa bzw. zu den Erzählungen, die sich um diese Figuren ranken (1 Kön 17 – 2 Kön 9).²¹² Im Lukasevangelium dienen sie zuweilen als Folie für die Konturierung Jesu.²¹³ Auffallende Parallelen verbinden aber auch das Wirken des Philippus in Apg 8 mit den Elija-Elischa-Erzählungen. Insbesondere 1 Kön 18 und 2 Kön 5 wurden auf jene Züge hin untersucht, die sie mit Apg 8,26-40 verbinden.

Mit F. S. Spencer können (im Rückgriff auf E. Trocmé) zusammenfassend folgende Gemeinsamkeiten von 1 Kön 18 und Apg 8,26-40 genannt werden: Der gottesfürchtige Palastvorsteher Obadja (1 Kön 18,3f) ist – was seine Frömmigkeit und seinen Status betrifft – ähnlich wie der εὐνοῦχος charakterisiert. Mit dem Propheten Elija trifft er unterwegs zusammen (1 Kön 18,7) – in trockener Umgebung, wie ob der schon in 1 Kön

²⁰⁸ Schreiber, Beobachtungen, 55.

²⁰⁹ Vgl. von Dobbeler, Evangelist, 110f; Schreiber, Beobachtungen, 54f.

²¹⁰ O’Toole, Philip, 32.

²¹¹ Vgl. Spencer, Portrait, 142.

²¹² Vgl. etwa Lk 1,17; 4,25-27. Lk 7,11-17 weist Parallelen zu 1 Kön 17,17-24 bzw. 2 Kön 4,32-37 auf.

²¹³ Beispiele für Anklänge der Elija-Elischa-Erzählungen im LkEv finden sich bei: Evans, Use, 75-83.

17 erwähnten Dürre anzunehmen ist. Auch die Bemerkung, dass die Hand des Herrn über Elija kommt (1 Kön 18,46) und die in 1 Kön 18,12 durch Obadja geäußerte Befürchtung, der Geist des Herrn könnte Elija forttragen (vgl. Apg 8,39), finden ihre Entsprechung in der göttlichen Lenkung von Apg 8,26-40 durch Engel bzw. Geist. Soweit vermögen die Beobachtungen *Spencers* durchaus zu überzeugen. Etwas weit hergeholt scheint jedoch die Annahme, das Brandopfer auf dem Karmel (1 Kön 18,20-40) sei als „*sacrificial act*“²¹⁴ mit dem Schriftzitat und dessen Auslegung in Apg 8,32-35 zu vergleichen. Ähnlich gesucht wirken die angenommene Parallele in Bezug auf die Bereitstellung von Wasser (1 Kön 18,41-45; Apg 8,36) sowie die Beobachtung, dass die Mittagszeit in beiden Erzählungen eine Rolle spielt (1 Kön 18,26-29; Apg 8,26).²¹⁵

Auch *T. L. Brodie* vermag mit seinem Versuch, 2 Kön 5 als (eine) von Lukas verwendete Vorlage für Apg 8,9-40 zu erweisen, letztlich nicht zu überzeugen.²¹⁶ Der griechisch-römisch Autor Lukas – so *Brodie* – bediene sich des rhetorischen Werkzeugs der *imitatio* und nehme durch „[...] *abbreviation, elaboration, division and fusion (or synthesis) [...]*“, vor allem aber auch durch „[...] *internalization, in other words [...] taking an existing text, especially a text that was old, and reworking it in a way which emphasized values that were internal*“²¹⁷, die Erzählung um die Heilung des Aramäers Naaman durch Elischa (2 Kön 5,1-27) zum Vorbild für Apg 8,9-40.

Die Gemeinsamkeiten, die *Brodie* zwischen der Figur des Simon Magus (Apg 8,9-24) und den alttestamentlichen Figuren Naaman und Gehasi sieht, können an dieser Stelle vernachlässigt werden. Es seien folgend nur jene Parallelen angeführt, die für Apg 8,26-40 relevant sind: Naaman, ein angesehener, in hohem Dienst stehender Fremder (2 Kön 5,1), kommt auf seinem Wagen (2 Kön 5,9.21.26; vgl. Apg 8,28.29.38) zum Propheten Elischa und weist so Ähnlichkeiten zum εὐνοῦχος auf. Auch der gesellschaftliche Status in Verbindung mit physischer Versehrtheit (Aussatz / Eunuchentum) kann als Parallele zwischen Naaman und dem εὐνοῦχος betrachtet werden. Interessant ist schließlich der Vergleich der von Elischa verordneten heilenden Waschungen im Jordan (2 Kön 5,14) mit der in Apg 8,38 geschilderten Taufe. Es finden sich teilweise wörtliche Entsprechungen,

²¹⁴ Vgl. *Spencer*, Portrait, 136.

²¹⁵ Vgl. *Spencer*, Portrait, 135f.

²¹⁶ Vgl. zum Folgenden *Brodie*, Imitation, 41-67.

²¹⁷ *Brodie*, Imitation, 44.

was das Hinabsteigen Naamans und des εὐνοῦχος zum Wasser betrifft.²¹⁸ *Brodie* zufolge handelt es sich bei der Taufe des εὐνοῦχος um eine *internalisierte* Wiedergabe der Waschung des Naaman: „*As a result of the washing, Naaman was changed physically [...]. For the Ethiopian the change was internal [...]*“.²¹⁹ Die äußere Reinigung Naamans wird also mit der in der Taufe vollzogenen, inneren Reinigung des εὐνοῦχος verglichen.²²⁰

Allerdings unterscheiden sich die Figuren Naaman und εὐνοῦχος auch in einigen Punkten: Naaman ist Feldherr, nicht Verwalter des königlichen Schatzes; er kommt aus dem benachbarten Aram, nicht aus dem fernen Äthiopien; er leidet an Aussatz – zwar auch eine körperliche Versehrtheit, aber doch ganz anderer Natur als das Eunuchentum. Auch der Unwille des Naaman, der durch Elischa nicht die ihm gebührende Ehrerbietung zu erfahren meint (2 Kön 5,11f), findet im Verhalten des εὐνοῦχος keine Entsprechung.

Kaum einsichtig sind die von *Brodie* gezogenen Parallelen, wenn er beispielsweise meint, das Lesen aus der Schrift durch den εὐνοῦχος sei mit dem Lesen eines von Naaman mitgebrachten Briefes durch den König von Israel (2 Kön 5,5-7) vergleichbar. Ebenso wenig überzeugend wirkt der Vergleich der im alttestamentlichen Text vorkommenden Diener (2 Kön 5,2.13) mit dem im zitierten Jesajatext Apg 8,32f nicht einmal explizit genannten „Knecht“.

Angesichts des vagen Charakters mancher Beobachtungen und des teilweise willkürlich bzw. selektiv anmutenden Umgangs mit den alttestamentlichen Texten ist Vorsicht geboten. Die Schlussfolgerung *Brodies*, „[...] that Luke made direct use of 2 Kgs 5“²²¹, kann folglich nicht geteilt werden.²²²

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass einzelne Momente der Elija-Elischa-Tradition durchaus in Apg 8,26-40 widerhallen. Allerdings sind die Parallelen weder auf 1 Kön 18 und 2 Kön 5 beschränkt, noch in einem solchen Ausmaß dort auszumachen, dass diese Erzählungen als direkte Vorlagen betrachtet werden könnten.

Der weiteren Betrachtung wert scheinen alttestamentliche Parallelen für den Auftrag des Engels (Apg 8,26) und die Entrückung des Philippus (Apg 8,39). Gerade durch diese

²¹⁸ 2 Kön 5,14 LXX: καὶ κατέβη Ναιμαν καὶ ἐβαπτίσαστο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ἐπάκι κατὰ τὸ ῥῆμα Ἐλισαιε, καὶ ἐπέστρεψεν ἢ σὰρξ αὐτοῦ ὡς σὰρξ παιδαρίου μικροῦ, καὶ ἐκαθαρίσθη. / Apg 8,38: [...] καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν.

²¹⁹ *Brodie*, Imitation, 58.

²²⁰ Nach dem zugrundeliegenden Taufverständnis zu fragen, versäumt *Brodie* dabei.

²²¹ *Brodie*, Imitation, 65.

²²² Vgl. die Bemerkungen von *Spencer*, Portrait, 136-141, der die Arbeit *Brodies* (kritisch) würdigt, ihm aber auch eine Tendenz zur „parallelomania“ bescheinigt.

Momente ist Philippus als prophetische Gestalt gezeichnet. Die entsprechenden Vergleichsstellen, die sich keineswegs allein in den Elija-Elischa-Erzählungen finden, werden im Zuge der Einzelauslegung (2.9) betrachtet.

2.7 Gattung

Eine Atmosphäre des Wunderbaren verleiht der Erzählung von der göttlich gefügten Begegnung und kurzen Weggemeinschaft von Philippus und dem εὐνοῦχος ihren besonderen Charme. Der Auftrag eines ἄγγελος κυρίου (8,26) setzt ganz und gar nicht alltägliche Ereignisse in Gang. Eine einsame Straße in karger Umgebung unter der Mittagssonne wird zum Schauplatz einer ungewöhnlichen Begegnung: Philippus erblickt einen auf seinem Wagen von Jerusalem herkommenden Exoten aus weiter Ferne, dessen sozialer und religiöser Status gewisse Rätsel aufgeben. *„It has a fairy-tale quality. Philip is in an unusual place, at an unusual time, heading in a strange direction, and happens to meet a most unusual person who has been engaged in a highly atypical pilgrimage.“*²²³

Vom Geist gesendet, läuft Philippus hinzu und hört den Äthiopier aus der Schrift lesen. Auf die Frage, ob er denn auch verstehe, was er lese, reagiert der Fremde mit bemerkenswerter Offenheit und Neugierde. Dann stellt er Philippus, der auf seine Einladung hin inzwischen auf seinem Wagen Platz genommen hat, genau die „richtige“ Frage (8,34), die eine christologische Auslegung der zitierten Schriftstelle geradezu herauszufordern scheint. Doch damit des Wundersamen noch nicht genug: Unvermutet kommen die Weggefährten an ein Gewässer und der εὐνοῦχος, von der Verkündigung des Philippus offensichtlich höchst angetan, verlangt selbst nach der Taufe, die ihm prompt gewährt wird.

Plötzlicher noch als die Zusammenführung ist der Schluss: Philippus wird vom Geist gepackt und fortgetragen, anderen Missionsgebieten entgegen. Der εὐνοῦχος indessen zieht voll Freude weiter, entschwindet aus der gesamten Erzählung, ohne dem weiteren Verlauf der Apg erkennbare Spuren aufzuprägen.

²²³ Pervo, Acts, 221.

Einige formale Parallelen verbinden 8,26-40 mit der Perikope um Petrus und den heidnischen Hauptmann Kornelius 10,1-48:²²⁴ Beide Erzählungen ranken sich um die Bekehrung(en) einzelner Personen höheren Ranges, die – trotz ihrer Herkunft aus heidnischem Milieu – dem jüdischen Glauben gegenüber aufgeschlossen sind. Während der Empfang des Heiligen Geistes (10,44) in der Erzählung von Philippus und dem εὐνοῦχος fehlt, folgt doch auf die Verkündigung des Evangeliums von Jesus (8,35; 10,34ff), die mit der Formel ἀνοίξας δὲ τὸ στόμα (8,35; 10,34) einsetzt, in beiden Fällen die Taufe (8,38; 10,48). Besonders auffallend ist die göttliche Lenkung beider Erzählungen, die sich im Wirken von Engeln (8,26; 10,3.7.22.30) und Geist (8,29.39; 10,19), Vision bzw. Audition (10,3-6.10-17) zeigt.²²⁵

Häufig wird Apg 8,26-40 gattungsmäßig als Missionserzählung²²⁶ – zuweilen in Verbindung mit dem letztlich wenig erhellenden Attribut „*erbaulich*“²²⁷ – betrachtet. Einer etwas präziseren Zuordnung zufolge handelt es sich um eine Bekehrungserzählung eines Einzelnen.²²⁸ Der Abschnitt 8,30-38 kann mit *K. Berger* als eine besondere Form des Unverständnis beseitigenden Offenbarungsdialogs in missionarischem Kontext bezeichnet werden. Dieser präsentiert sich in V. 30-35 in Form einer christologischen Schriftauslegung, die folgende konstitutive Elemente enthält: a) Ein Moment der Offenbarung (in Gestalt des Schriftzitats) stößt zunächst auf Unverständnis und bedarf der Erklärung (V. 32f). b) Durch die einleitende Frage des Philippus (V. 30), der hier die Rolle des an Einsicht und Wissen überlegenen Lehrers einnimmt, tritt das Unverständnis des εὐνοῦχος zutage. c) Es folgt die Erläuterung in V. 35.²²⁹

Abgesehen davon wird vielfach der legendarische Charakter der gesamten Erzählung betont,²³⁰ der den Eindruck paradigmatischer Bedeutsamkeit stützt: „*Precisely because this story belongs to the world of myth, it bears an explicitly paradigmatic and universal significance.*“²³¹

²²⁴ Analoge Motive finden sich natürlich auch in anderen (Bekehrungs-)Erzählungen (vgl. etwa Apg 9,1-19). Die Beschränkung auf den Vergleich mit Apg 10,1-48 verdankt sich schlicht der Tatsache, dass hier besonders enge formale Parallelen gegeben sind. Die in 2.6 betrachteten Texte (1 Kön 18; 2 Kön 5; Lk 24,13-35) weisen – wie sich gezeigt hat – nicht so viele Gemeinsamkeiten zu Apg 8,26-40 auf, dass sie als Strukturanalogien zur Gattungsbestimmung herangezogen werden müssten.

²²⁵ Vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 117-123; *O'Toole*, *Philip*, 29f; *Schreiber*, *Beobachtungen*, 46.

²²⁶ Vgl. *Eckey*, *Apg I*, 200f; *Pesch*, *Apg I*, 287; *Weiser*, *Apg I*, 208.

²²⁷ *Mußner*, *Apg*, 52.

²²⁸ Vgl. *Jervell*, *Apg*, 274; *Marguerat*, *Randfigur*, 90.

²²⁹ Vgl. *Berger*, *Formgeschichte*, 252f.

²³⁰ Vgl. *Lüdemann*, *Christentum*, 110; *Matthews*, *Philip*, 74f; *Pesch*, *Apg I*, 295; *Schneider*, *Apg I*, 498.

²³¹ *Pervo*, *Acts*, 222. Vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 120; *Roloff*, *Apg*, 139; *Zmijewski*, *Apg*, 360.

Damit sind zweifellos wesentliche Momente von 8,26-40 erfasst; dennoch greifen die Gattungsbezeichnungen Missions- bzw. Bekehrungserzählung oder Legende – wenngleich sie als Überbegriffe fungieren können – für sich genommen noch zu kurz. Zudem gilt es, „[...] das starke Hervortreten des Pneumatischen [...]“²³² in dieser Erzählung nicht außer Acht zu lassen.

In sehr allgemein gehaltener Formulierung nennt *K. Berger* Apg 8,14-40 wie auch 10,44-48 „Erzählungen zur Veranschaulichung der Macht und Eigenart einer Größe“²³³ und stellt damit in besonderer Weise die Figur des Geistes in den Vordergrund. Die von *Berger* angedeutete Richtung schlägt auch *A. Cornils* ein, die 8,26-40 als prototypische Geistgeschichte²³⁴ betrachtet. *Cornils* entwirft ein System unterschiedlicher Formen von „Pneuma-Erzählungen“, wobei sie sich unter anderem auf die Beobachtung der Häufigkeit der Erwähnung von πνεῦμα und der Höhe des Aktionspotentials²³⁵ des Geistes stützt. Bei 8,26-40 handle es sich um eine Erzählung mit vergleichsweise hohem Grad an Aktionshaftigkeit des Geistes, insofern er direkt, nicht vermittelt durch andere Figuren, in das Geschehen eingreife (durch Sprechen und Handeln). Ebenso wie 10,1–11,18 wird Apg 8,26-40 von *Cornils* näherhin als „Missionarische Pneuma-Erzählung“ bezeichnet, welche drei wesentliche Komponenten umfasse: Ein Moment der Vorbereitung (hier in Gestalt eines Auftrags durch einen Engel: 8,26; vgl. 10,3-6) geht dem Sprechen des Geistes voran, das schließlich zu missionarischem Handeln führt.²³⁶

Wenngleich der von *A. Cornils* vorgenommene Systematisierungsversuch von Vorkommen und Rolle des Geistes nicht uneingeschränkt zu überzeugen vermag – ob er der Vielfalt an Erscheinungsformen des Geistes gerecht wird, kann in Frage gestellt werden –, schafft er es doch, die besondere Bedeutung des Geistes in der Apg zu erfassen.

All dieser Beobachtungen eingedenk, kann man 8,26-40 (wie auch 10,1-48) wohl am ehesten mit *S. Schreiber* als Erzählung über eine wunderhafte Bekehrung²³⁷ bezeichnen,

²³² *Roloff*, Apg, 138. Vgl. *Mínguez*, Hechos, 182: „En realidad, es la dinámica vital del πνεῦμα la que provoca el paso del enigma a la comprensión, de la ignorancia a la revelación, de la potencia a la actualidad.“

²³³ *Berger*, Formgeschichte, 324.

²³⁴ Vgl. *Cornils*, Geist, 174-190; 175: „Bei einer prototypischen Erzählung handelt es sich also um ein aus den konkreten Erzählungen abgeleitetes und abstrahiertes Strukturierungsprinzip, das den Einzel-Erzählungen zugrunde gelegt werden kann.“

²³⁵ Zur Unterscheidung von hohem, mittlerem und niedrigem Aktionspotential von Pneuma vgl. *Cornils*, Geist, 184.

²³⁶ Vgl. *Cornils*, Geist, 186.

²³⁷ Vgl. *Schreiber*, Beobachtungen, 46.

deren zentraler Inhalt die auf eine Verkündigung folgende Glaubensentscheidung einer Person ist. Mit dem Adjektiv „wunderhaft“ findet die Tatsache, dass sich das Geschehen ganz dem Willen und Eingreifen Gottes verdankt, Eingang in die Gattungsbezeichnung. „Dieses wunderbare Handeln Gottes wird beschrieben in Formen wie Entrückung, Engel- und Geisterscheinungen, Visionen und Auditionen, aber auch im günstigen Zusammentreffen aller Umstände.“²³⁸ Insofern ist damit auch das von A. Cornils erkannte hohe Aktionspotential des Geistes bzw. das die Erzählung prägende Motiv der „supernatural guidance“ (F. S. Spencer) angedeutet.

2.8 Traditions- und Redaktionskritik

Apg 8,26-40 scheint aus einem Guss zu sein. Es finden sich kaum Nahtstellen, Doppelungen oder Spannungen, die zu der Vermutung Anlass gäben, man hätte es mit unterschiedlichen Bearbeitungsschichten zu tun. Vor allem die Struktur des Textes zeugt von seiner engen internen Verwobenheit (vgl. 2.3).

Auch dass nach dem einleitenden Auftrag eines ἄγγελος κυρίου (V. 26) im Folgenden nur noch vom Wirken des πνεῦμα (κυρίου) die Rede ist (V. 29.39), tut der Einheitlichkeit keinen Abbruch. Das Auftreten eines Engels des Herrn ist ein typisch lukanisches Motiv (vgl. Lk 1,11-20.26-38; 2,9-12; Apg 5,19f; 12,7-11 etc.);²³⁹ das Gleiche aber gilt für das Motiv des Sprechens des Geistes, das ausschließlich in der Apg begegnet (vgl. Apg 10,19; 11,12; 13,2). Im Übrigen findet sich ein ganz ähnliches Zusammenspiel von Engel und Geist auch in Apg 10,1-48.

Die aus dieser Einheitlichkeit der Erzählung gezogenen Schlussfolgerungen führen im Wesentlichen in zwei unterschiedliche Richtungen: Während einerseits häufig angenommen wird, 8,26-40 liege eine vorlukanische Tradition zugrunde, die von Lukas kaum bearbeitet worden sei,²⁴⁰ findet sich andererseits auch oft die Meinung, der zugrundeliegende Traditionsbestand sei von Lukas so stark überformt worden, dass er sich kaum noch rekonstruieren lasse.²⁴¹

²³⁸ Schreiber, Beobachtungen, 47.

²³⁹ Vgl. Lüdemann, Christentum, 107f.

²⁴⁰ Vgl. Jervell, Apg, 275; Pesch, Apg I, 289; Roloff, Apg, 139; Schneider, Apg I, 498-500.

²⁴¹ Vgl. Eckey, Apg I, 201; Lüdemann, Christentum, 107-111; Mußner, Apg, 52; Schreiber, Beobachtungen, 50; Weiser, Apg I, 208; Zmijewski, Apg, 360.

Tatsächlich weisen Untersuchungen des stark lukanisch geprägten Stils eher in die zweite Richtung: Abgesehen von dem der LXX entnommenen Schriftzitat weist jeder einzelne Vers lukanisches Vokabular auf.²⁴² Dagegen finden sich vergleichsweise wenige Motive, die nicht lukanisch sind und damit auf einen vorgegebenen Traditionsbestand hindeuten. Zu diesen gehören die neutestamentlichen Hapaxlegomena Γάζα, Κανδάκη, Αἰθίοψ, γάζα, περιοχή und Ἄζωτος sowie jene Vokabel, die bei Lukas sonst kaum je auftauchen (etwa εὐνοῦχος, προστρέχω, ἀρπάζω, οὐκέτι). Zum Teil lassen sich diese in LkEv und Apg wenig gebräuchlichen Wendungen aus der lukanischen Tendenz erklären, das Interesse einer anspruchsvollen Leserschaft durch Aufnahme exotischer Motive zu fesseln. Auch verdankt sich die Erwähnung der Kandake möglicherweise lukanischen Bildungsinteressen. Desgleichen deuten die sprachgewandten Formulierungen im Dialogteil, besonders die schöne Paronomasie in V. 30 und der Optativus potentialis in V. 31, auf lukanische Herkunft. Ob die Bezeichnung εὐνοῦχος der Feder des Lukas entstammen kann, ist fraglich. Einerseits findet sich der Begriff nur in 8,26-40, wirkt also innerhalb der Apg wie ein Fremdkörper. Andererseits fügt er sich gut in die Gesamtkomposition ein, wenn man annimmt, dass die an Fremde und Verschnittene ergehende Verheißung von Jes 56,3-7 im Hintergrund der Perikope eine Rolle spielt – was freilich auch für eine vorlukanische Fassung gelten kann.²⁴³

Die in LkEv und Apg häufiger begegnenden Anklänge an die Elija-Elischa-Tradition legen die Annahme einer lukanischen Formung von Apg 8,26-40 ebenso nahe wie die Parallelen zur Emmaus-Perikope (vgl. 2.6). In die gleiche Richtung weisen die schon kurz erwähnten Ähnlichkeiten zur Erzählung von der Bekehrung des Hauptmanns Kornelius (10,1 – 11,18; vgl. 2.7).

Diese Beobachtungen mögen genügen, um zu verdeutlichen, dass die Scheidung von zugrundeliegender Tradition und lukanischer Redaktion im Fall von 8,26-40 äußerst schwierig ist. Dass der Stil der Perikope überwiegend lukanische Prägung aufweist, ist allerdings kein hinreichender Grund, das Zugrundeliegen einer vorlukanischen Fassung auszuschließen. Die diesbezügliche Bemerkung *M. Hengels* ist immer noch zutreffend:

²⁴² Detaillierte Aufstellungen des Vokabulars finden sich bei *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 274-277; *Lüdemann*, *Christentum*, 107-110; *Schreiber*, *Beobachtungen*, 49.

²⁴³ Dass εὐνοῦχος Teil des zugrundeliegenden Traditionsbestands sei, meinen *von Dobbeler*, *Evangelist*, 115; *Matthews*, *Philip*, 81. Anders *Schneider*, *Apg I*, 499f.

„Der antike Schriftsteller legte seine Ehre darein, die ihm vorliegenden Quellen so umzugießen, daß seine Vorlage kaum mehr erkennbar blieb, die Handschrift seines eigenen individuellen Stils dagegen um so deutlicher hervortrat. Dieses Grundgesetz antiker Quellenverarbeitung wird von den fleißigen Analytikern, die fein säuberlich Tradition und Redaktion auseinanderziehen, oft zuwenig beachtet.“²⁴⁴

Die Perikope enthält durchaus Momente, die aus dem lukanischen Rahmen zu fallen scheinen und sich auch nicht als Einarbeitung alttestamentlicher Motive erklären lassen. Im Anschluss an *F. Avemarie*, *S. Schreiber* und *A. Weiser* kann als eine Art Minimalkonsens bezüglich der zugrundeliegenden vorlukanischen Tradition festgehalten werden: Philippus begegnet einem äthiopischen Eunuchen und tauft ihn (woran keine Geistverleihung geknüpft ist), bevor er durch den Geist nach Aschdod getragen wird.²⁴⁵

Der Ursprung der Überlieferung steht in einem (wie auch immer gearteten) Zusammenhang mit den sogenannten „Hellenisten“, jenes in die Jerusalemer Urgemeinde zurückreichenden Kreises, als dessen Leitungsgremium die „Sieben“ betrachtet werden können (vgl. 6,1-6). Das Missionswirken der Hellenisten ist – wenigstens in der Darstellung der Apg – als Folgeerscheinung der in 8,1-3 beschriebenen Zerstreuung gestaltet, scheint sich in weiterer Folge vorwiegend an die Stadt Antiochia zu binden und weist eine Tendenz zur Heidenmission auf (vgl. 8,4; 11,19-21; vgl. 1.1).

Die Annahme eines in Hellenistenkreisen zusammen mit anderen Philippuserzählungen tradierten Grundbestandes der Erzählung, die in ihrer vorlukanischen Fassung der Legitimation der Heidenmission gedient habe, findet breiten Konsens.²⁴⁶ Geht man von einem solchen Sitz im Leben aus, scheint die Taufe des Äthiopiens in Konkurrenz zu jener des Hauptmanns Kornelius (10,1 – 11,18) zu treten, die im Gefüge der Apg den Durchbruch zur Heidenmission markiert. Aufgrund der Parallelen, welche 8,26-40 mit der vermutlich der Jerusalemer judenchristlichen Tradition entstammenden Erzählung von der Bekehrung des Kornelius durch Petrus verbinden, geht *A. von Dobbeler* von einer gemeinsamen Vorlage beider Perikopen aus: Es sei anzunehmen, „[...] daß sich in den beiden Erzählungen (Apg 8,26ff; Apg 10f) eine die hellenistischen und die Jerusalemer Judenchristen verbindende gemeinsame Erzähltradition von der ersten Bekehrung eines

²⁴⁴ Hengel, *Jesus*, 156.

²⁴⁵ Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 285-291; *Schreiber*, *Beobachtungen*, 49f; *Weiser*, *Apg I*, 208.

²⁴⁶ Vgl. *Dinkler*, *Philippus*, 88; *von Dobbeler*, *Evangelist*, 125; *Jervell*, *Apg*, 275; *Klauck*, *Magie*, 35f; *Kraus*, *Jerusalem*, 59; *Marguerat*, *Randfigur*, 90f; *Roloff*, *Apg*, 138f; *Schneider*, *Apg I*, 498.

*Heiden niederschlägt, die der Legitimierung der Heidenmission diene.*²⁴⁷ Ausgehend von dieser gemeinsamen Grundlage hätten die beiden Perikopen je unterschiedliche Prägung durch hellenistische bzw. Jerusalemer judenchristliche Kreise erhalten.²⁴⁸ Dagegen ist einzuwenden, dass die Gemeinsamkeiten der beiden Erzählungen so stark nun nicht sind, dass man einen gemeinsamen Ursprung annehmen müsste.²⁴⁹ Näher liegt es, angesichts der bestehenden Unterschiede davon auszugehen, dass die Ähnlichkeiten sich aus der lukanischen Prägung der jeweils zugrundeliegenden Traditionsbestände erklären lassen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Zum Grundbestand der Perikope gehört vermutlich die erfolgreiche Bekehrung eines fremden Äthiopiens, der als tatsächlich Verschnittener zu betrachten ist und durch Philippus getauft wird. Damit diene die Erzählung ursprünglich mit einiger Wahrscheinlichkeit als Beispiel für eine erfolgreiche Heidenmission in hellenistischen Kreisen. Schon in der vorlukanischen Fassung war Philippus als Pneumatiker gezeichnet und sein Taufhandeln nicht mit einer Verleihung des Heiligen Geistes verbunden. Die Ambivalenz der Darstellung des religiösen Status des εὐνοῦχος in der vorliegenden Endgestalt des Textes verdankt sich wohl der Redaktion des Lukas. Die Gründe für diesen Sachverhalt und was sie für die Bedeutung des Philippus im Kontext der Apg zu bedenken geben, werden noch zu erörtern sein.

²⁴⁷ von Dobbeler, *Evangelist*, 120.

²⁴⁸ Vgl. von Dobbeler, *Evangelist*, 117-123.

²⁴⁹ Wenngleich 8,26-40 wie auch 10,1 – 11,18 von betont göttlich in die Wege geleiteten Bekehrungen dem Judentum zugetaner Einzelner handeln, unterscheiden sie sich doch in wesentlichen Punkten. Das in beiden Erzählungen hervorgehobene Wirken des Geistes weist in 8,26-40 – wie von Dobbeler selbst bemerkt – insofern eine ganz eigene Prägung auf, als die Taufe des εὐνοῦχος nicht mit der Geistverleihung verbunden ist, dafür aber einen geistgewirkten Ortswechsel des Philippus enthält. Weitere Unterschiede betreffen beispielsweise die Darstellung der Verkündigung (8,35; 10,34-43) und der Taufe (8,38f: auf die breit geschilderte Taufe durch Philippus folgt die sofortige Trennung von Täufer und Täufling; 10,47f: die Taufe auf den Namen Jesu Christi wird nicht durch Petrus selbst vollzogen; Petrus verweilt im Haushalt der Neubekehrten).

2.9 Einzelauslegung

V. 26-27a: Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν, αὕτη ἐστὶν ἕρημος.²⁷ καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη.

Ein Engel (des) Herrn aber redete zu Philippos, sagend: Steh auf und geh gegen Mittag auf den Weg, den hinabführenden von Jerusalem nach Gaza; dieser ist öde.²⁷ Und aufstehend ging er.

Der Beginn der Erzählung wirkt unvermittelt: An Philippus, der hier nicht näher eingeführt zu werden braucht, weil er schon im Vorfeld eine wichtige Rolle spielt, ergeht durch einen Engel des Herrn der Auftrag, sich auf den Weg zu begeben, der von Jerusalem nach Gaza hinabführt. Ob man sich das Auftreten des Engels in Form einer Vision oder Audition vorzustellen hat, wird nicht expliziert; er wird schlicht als Adressant eingeführt. Die äußere Erscheinungsweise des Engels wird jedenfalls nicht beschrieben. Dies ist auch an anderen Stellen in der Apg der Fall (etwa 5,19; 10,3; 12,7.23; 27,23; vgl. jedoch 1,10), wobei verschiedene Hinweise allerdings auf eine anthropomorphe Erscheinung deuten (z. B. „eintreten“: 10,3; „weggehen“: 10,7; vgl. auch 6,15).

Wie bereits angedeutet (s. o. 2.5), kommt dem ἄγγελος κυρίου in V. 26 eine ähnliche Funktion zu wie in weiterer Folge dem Geist: Durch das Auftreten beider wird das Geschilderte als Teil des Planes Gottes offenbart und die Legitimation des Philippus unterstrichen. Dieser stellt sich dem göttlichen Heilsplan bereitwillig zur Verfügung.²⁵⁰

Ließe man den Kontext außer Acht, würde man Philippus hier vielleicht in bzw. in der Nähe von Jerusalem vermuten, was in gewissem Widerspruch zu der auf die Steinigung des Stephanus folgenden Zerstreung (8,1) stünde. Tatsächlich sieht *R. Pesch* sich zu der Meinung veranlasst, es könne sich in 8,26-40 um den (von der Vertreibung ausgenommenen) *Apostel* Philippus (1,13) handeln, nicht um den „Siebenermann“ (6,5) und „Evangelisten“ (21,8).²⁵¹ Allerdings findet sich im Kontext kein hinreichendes Argument dafür, dass im Gegensatz zum Rest von Kapitel 8 nun plötzlich vom *Apostel*

²⁵⁰ Vgl. *Hur*, *Dynamic Reading*, 103; *Shepherd*, *Narrative Function*, 186.

²⁵¹ Vgl. *Pesch*, *Apg I*, 290.

Philippus die Rede sei.²⁵² Auch kann unter Berücksichtigung von 8,5ff nicht ausgeschlossen werden, dass Philippus sich in V. 26 zunächst noch in Samaria befindet. Die Verse 25-26 machen jedenfalls durch die Gegenüberstellung von μὲν – δέ deutlich, dass Philippus sich eben nicht (wie die Apostel) nach Jerusalem begibt.²⁵³

Unabhängig von der Frage nach der historischen Plausibilität des Aufenthaltsortes des Philippus gewinnt die Angabe ἀπὸ Ἱερουσαλήμ vor dem Hintergrund des programmatischen Verses 1,8 (s. o. 2.2) etwas anderes Gewicht: Jerusalem ist in lukanischer Konzeption – zumindest am Beginn der Apg – Ausgangspunkt aller Verkündigungstätigkeit.²⁵⁴

Der Inhalt des Auftrages selbst wirft in manchen Punkten Fragen auf: Die Wendung κατὰ μεσημβρίαν in V. 26b kann mit „um die Mittagszeit“ (vgl. 22,6) oder „nach Süden“ gleichermaßen wiedergegeben werden.²⁵⁵ Die lokale Bedeutung wird u. a.²⁵⁶ von *D. Marguerat* bevorzugt, der darin schon die afrikanische Heimat des εὐνοῦχος angedeutet sieht.²⁵⁷ Allerdings wäre dies eine unnötige Wiederholung der durch die nähere Beschreibung des zu beschreitenden Weges (τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσιν ἀπὸ Ἱερουσαλήμ εἰς Γάζαν) ohnehin klaren Richtungsangabe: von Jerusalem aus führt dieser in südliche (genauer: südwestliche) Richtung nach Gaza.

Ein temporales Verständnis von κατὰ μεσημβρίαν ist teilweise als widersinnig abgewiesen worden, weil man in der Gegend aufgrund der klimatischen Bedingungen gerade zur Mittagszeit nicht reise. Mit *W.C. van Unnik* spricht jedoch diese Tatsache gerade für eine solche Bedeutung: Die scheinbare Widersinnigkeit des Auftrags des Engels unterstreicht den wundersamen Charakter der Erzählung, in der das Unwahrscheinliche zur Regel avanciert (vgl. 2.7).²⁵⁸ Darüber hinaus stützt die Beobachtung, dass μεσημβρία in der abgesehen von 8,26 einzigen weiteren Verwendung im Neuen Testament (22,6) und

²⁵² Anders als *R. Pesch* ist die Mehrheit der Forscher der Ansicht, dass es sich in 8,26-40 um den „Evangelisten“ und „Siebenermann“ Philippus handelt: vgl. *Fitzmyer*, Acts, 411; *Jervell*, Apg, 270; *Klauck*, Magie, 24; *Roloff*, Apg, 133; *Schneider*, Apg I, 498; *Schreiber*, Beobachtungen, 565f; *Zmijewski*, Apg, 344.

²⁵³ Vgl. *van Unnik*, Befehl, 333.

²⁵⁴ Vgl. *Zmijewski*, Apg, 361f.

²⁵⁵ Vgl. *Bauer / Aland*, Wörterbuch, Sp. 1026.

²⁵⁶ Vgl. *Balz / Schneider*, Art. μεσημβρία, Sp. 1009; *Fitzmyer*, Acts, 411; *Jervell*, Apg, 270; *Metzner*, Die Prominenten, 379; *Schneider*, Apg I, 501; *Weiser*, Apg I, 211; *Zmijewski*, Apg, 361.

²⁵⁷ Vgl. *Marguerat*, Randfigur, 92f.

²⁵⁸ Vgl. *van Unnik*, Befehl, 334.

meistens auch in der LXX temporal gebraucht wird, eine Übersetzung mit „gegen Mittag“.²⁵⁹

Von Jerusalem aus führten zwei verschiedene Straßen zum etwa 100 km südwestlich an der Mittelmeerküste gelegenen Gaza. Welche von diesen zum Schauplatz der Begegnung des Philippus mit dem εὐνοῦχος wurde, lässt sich kaum feststellen. Die Stadt Gaza, erstmals in den Annalen Thutmosis' III. im 15. Jh. v. erwähnt, wurde nach ihrer Zerstörung durch Alexander Jannäus 96 v. („Alt-Gaza“) in römischer Zeit etwas näher am Meer wieder aufgebaut („Neu-Gaza“). Seit dem Tod Herodes' des Großen war Gaza Teil der Provinz Syrien. Obwohl die Stadt Flavius Josephus zufolge im Zuge des 1. Jüdischen Krieges (zumindest teilweise) verwüstet wurde, florierte Gaza in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, was wohl vor allem der günstigen Lage an wichtigen Handelsstraßen (Weihrauchstraße, Via Maris) zuzuschreiben ist.²⁶⁰

Unklar ist auch, worauf sich die Beschreibung αὕτη ἐστὶν ἔρημος (V. 26c) bezieht. Übersetzt man ἔρημος adjektivisch, so meint es verlassen, öde bzw. leer; bei substantivischer Übersetzung bezeichnet es eine Wüste bzw. Steppe oder Einöde.²⁶¹ Werden damit die Ruinen des 96 v. zerstörten „Alt-Gaza“ bezeichnet oder handelt es sich um einen anachronistischen Verweis auf das 66 n. verwüstete „Neu-Gaza“? Oder wird damit schlicht der Weg näher beschrieben, auf den Philippus sich begeben soll?

Ein Bezug auf Gaza wäre grammatikalisch durchaus möglich, wirkt allerdings seltsam, da die Stadt nicht Schauplatz des Geschehens ist und für das Folgende eigentlich keinerlei Relevanz hat. Meist wird ἔρημος deshalb als Näherbestimmung der Straße verstanden.²⁶² Was aber ist damit über den Weg ausgesagt? Obwohl er „[...] *through the Judaeen highlands to the hilly southern Shephelah*“²⁶³ durch eher trockenes Gebiet verlief, ist ἔρημος hier nicht in erster Linie als klimatische Aussage zu verstehen. Wie *W. C. van Unnik* überzeugend dargelegt hat, ist es eher mit „menschenleer“ bzw. „verlassen, einsam“ zu übersetzen.²⁶⁴ Diese Information, die wohl als Teil der Rede des Engels zu verstehen

²⁵⁹ Vgl. *Eckey*, Apg I, 201; *Lüdemann*, Christentum, 108; *Pervo*, Acts, 223; *Spencer*, Portrait, 156 *van Unnik*, Befehl, 328f; 334.

²⁶⁰ Vgl. *Bruce*, Philip, 378; *Keel / Küchler*, Süden, 76-86; *Mußner*, Apg, 52; *Roloff*, Apg, 140.

²⁶¹ Vgl. *Bauer / Aland*, Wörterbuch, Sp. 625.

²⁶² Diese Auffassung teilen beispielsweise: *Eckey*, Apg I, 202; *Jervell*, Apg, 270; *Pesch*, Apg I, 290; *Spencer*, Portrait, 156; *van Unnik*, Befehl, 329-332.

²⁶³ *Dormeyer*, Acts 8:26-40, 265.

²⁶⁴ Vgl. *van Unnik*, Befehl, 332. Ebenso *Radl*, Art. ἔρημος, Sp. 128; *Spencer*, Portrait, 156.

ist,²⁶⁵ dient nicht vorrangig dazu, den nach 8,1-3 aus Jerusalem vertriebenen, verfolgten Philippus dahingehend zu beruhigen, dass „die Luft rein“ sei.²⁶⁶ Vielmehr fügt sich das Adjektiv „menschenleer“ in den Gesamteindruck eines bei oberflächlicher Betrachtung zunächst kontraproduktiv scheinenden Auftrags: Der in Samaria erfolgreich tätige Verkündiger Philippus wird nun in eine einsame Gegend geschickt. „*Es ist eigentlich ein widersinniger Befehl, aber dann tritt auch das Unerwartete (καὶ ἰδοὺ!) ins rechte Licht: da wo er keinen Menschen erwartet, sieht er plötzlich einen und welch einen!*“²⁶⁷ Damit unterstreicht schon der erste Vers das wunderhafte Gepräge der Erzählung.²⁶⁸

Angesichts des widersinnigen Charakters des Auftrags ist das Verhalten des Philippus umso erstaunlicher: καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη heißt es schlicht in der Ausführungsnotiz V. 27a, in genauer Übereinstimmung zum Befehl des Engels (ἀνάστηθι καὶ πορεύου). Die imperativische Formulierung des Auftrags und die Beschreibung der Ausführung mittels der gleichen Verba haben viele Parallelen in der LXX. Eine (fast) genaue Entsprechung findet sich beispielsweise in 1 Kön 17,8-10: καὶ ἐγένετο ῥῆμα κυρίου πρὸς Ηλίου ἀνάστηθι καὶ πορεύου εἰς Σαρεπτα τῆς Σιδωνίας [...] καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη [...]. Eliza wird durch ein Wort des Herrn zu einer Witwe nach Sarepta gesandt.²⁶⁹ Durch diese auffallende Parallele scheint Philippus in die Nähe des großen Propheten gerückt. Aber auch andere prophetische Gestalten des Alten Testaments werden mit ähnlichem Wortlaut in Dienst genommen (vgl. Ez 3,22f; Jona 1,1-3).²⁷⁰ Vor dem Hintergrund dieser Vergleichsstellen scheint Philippus als seinen alttestamentlichen Vorgängern in nichts nachstehende, prophetische Gestalt gezeichnet.²⁷¹

²⁶⁵ Vgl. Bruce, Philip, 378. Anders Pervo, Acts, 224.

²⁶⁶ Diff. Schneider, Apg I, 501.

²⁶⁷ van Unnik, Befehl, 332.

²⁶⁸ Vgl. Pervo, Acts, 224; Roloff, Apg, 140.

²⁶⁹ Dass Lukas vermutlich eine gewisse Vorliebe für die Eliza-Elischa-Erzählungen hegte, wurde in 2.6 schon thematisiert.

²⁷⁰ Jona 1,1-3 LXX: Καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς Ἰωανν τὸν τοῦ Αμαθι λέγων ἼΑνάστηθι καὶ πορεύθητι εἰς Νινευη τὴν πόλιν τὴν μεγάλην [...]. Καὶ ἀνέστη Ἰωνας [...]. Der folgende Fluchtversuch des Jona unterscheidet sich freilich vom Verhalten des Philippus.

Ez 3,22-23 LXX: καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεῖρ κυρίου, καὶ εἶπεν πρὸς με ἼΑνάστηθι καὶ ἔξελε εἰς τὸ πεδῖον, [...] καὶ ἀνέστη καὶ ἔξηλθον εἰς τὸ πεδῖον, καὶ ἰδοὺ [...]. Zur direkten Aufeinanderfolge der Ausführung des Auftrags und καὶ ἰδοὺ vgl. Apg 8,27.

²⁷¹ Vgl. van Unnik, Befehl, 335-337.

V. 27bc: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσης Αἰθιόπων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς ...

Und siehe, ein aithiopischer Mann, ein Eunuch, ein Beamter Kandakes, (der) Königin (der) Aithiopier, der (Aufseher) war über ihren ganzen Schatz ...

Mit einem ἰδοῦ, das hier etwa die Funktion eines Rufzeichens einnimmt, sammelt der Autor nun die Aufmerksamkeit der Leserschaft für das Kommende.²⁷² Völlig unvorhergesehen trifft Philippus auf einen exotischen Fremden, einen Äthiopier, einen εὐνοῦχος, einen Hofbeamten bzw. Schatzmeister der Kandake genannten Königin der Äthiopier.

Das von den antiken Schriftstellern Αἰθιοπία genannte alttestamentliche Kusch hat mit dem heutigen Äthiopien freilich wenig zu tun. Es bezeichnet vielmehr ein Königreich um die Stadt Meroë, gelegen südlich von Ägypten im Gebiet des heutigen Sudan, im oberen Bereich des Nils. „Kandake“ ist kein Eigenname, sondern ein in seiner Bedeutung nicht eindeutig festlegbarer Titel, eine Ehrenbezeichnung, welche die herrschende Königin oder auch die Königin-Mutter trug. *„She ruled on behalf of her son, who was held to be the child of the sun-god and therefore as too sacred a personage to be involved in the mundane business of administering a state.“*²⁷³

Wenngleich im Rückgriff auf antike Autoren eine Chronologie meroitischer Königinnen in neutestamentlicher Zeit versucht werden kann, ist angesichts der unterschiedlichen Ergebnisse, die dabei erzielt werden, doch Vorsicht angeraten.²⁷⁴ Letztlich ist es auch kaum von Belang, ob sich die Begegnung des Philippus und des εὐνοῦχος mit der Regierungszeit einer bestimmten Königin vereinbaren lässt. Möglicherweise dient die Erwähnung der Kandake nur zur *„[...] Anreicherung der Geschichte mit geheimnisvollen Zügen [...]“* bzw. dazu, *„[...] den Radius der christlichen Mission universal zu gestalten und die Phantasie des Lesers in eine zauberhafte Welt zu führen [...]“*.²⁷⁵ Zweifellos war eine so schillernde Gestalt wie der äthiopische εὐνοῦχος geeignet, das Interesse einer

²⁷² Vgl. Bauer / Aland, Wörterbuch, Sp. 753f; van Unnik, Befehl, 330.

²⁷³ Bruce, Philip, 380. Vgl. Dinkler, Philippus, 89-94; Kollmann, Philippus, 557f; Lindemann, Eunuch, 239f; Metzner, Die Prominenten, 375f; Schreiber, Beobachtungen, 57; Spencer, Portrait, 149-152.

²⁷⁴ Vgl. Dinkler, Philippus, 93; Kollmann, Philippus, 557f.

²⁷⁵ Dinkler, Philippus, 94. Ähnlich Avemarie, Taferzählungen, 281f. Vgl. Pervo, Acts, 221: *„The Ethiopia in view in Acts 8:26-39 is not the actual ancient kingdom of Meroe so much as the legendary land of romance, an exotic region whose inhabitants enjoyed that utopian existence available to those noted for their exemplary piety.“*

anspruchsvollen Leserschaft zu erwecken. Was aber verbanden die Adressaten der Apg mit dieser Figur?

Die Bezeichnung ἄνθρωπος Αἰθίοψ verweist etymologisch betrachtet zunächst auf einen Menschen dunkler Hautfarbe: „Der Name Αἰθίοψ ist von αἴθω und ὄψ abzuleiten: ein Mensch mit (Sonnen-) ‚Brandgesicht‘; der Beiklang des schwarz- oder rothhäutigen Menschen liegt nahe.“²⁷⁶ Des Weiteren wurden die Äthiopier von den antiken Autoren häufig als von auserlesener Schönheit und besonderer Frömmigkeit gezeichnet.²⁷⁷ Schließlich ist vor dem Hintergrund von Apg 1,8 bedeutsam, dass Äthiopien als gleichsam am Ende der (bekannten) Welt (ἔσχατον τῆς γῆς) liegend betrachtet wurde: „Für den antiken Menschen lagen diese Grenzen beim Atlantik, bei den Germanen, Skythen, Indiern und Äthiopiern.“²⁷⁸ Nach dem Missionshandeln des Philippus in Samaria (8,4-13) weitet sich der Horizont der Verkündigung, deren Ausgangspunkt bzw. Zentrum zunächst Jerusalem bleibt, nun nach Süden. Was in 1,8 angekündigt wird, ist freilich mit der Taufe des εὐνοῦχος noch nicht erfüllt, sondern nur angedeutet. Die Bekehrung eines einzelnen Äthiopers, die überdies auf den Rest der Apg keine Auswirkungen zu haben scheint, kann nur eine Art Vorgeschmack sein, eine prophetische Vorwegnahme dessen, was kommen soll, „[...] a first-fruit of the forecasted harvest of the Ethiopian nation.“²⁷⁹ Der Pionier dieser erstmals über die Grenzen Jerusalems bzw. Israels hinausgehenden Verkündigungstätigkeit ist Philippus.²⁸⁰

Als zweites Charakteristikum zur Einführung des Äthiopers dient der Begriff εὐνοῦχος. Mittels dieser (und einzig dieser) Bezeichnung wird im Zuge der Erzählung auf den Fremden verwiesen. Dies ist weder dem Zufall noch mangelndem Einfallsreichtum anzulasten – im Gegenteil. Zweifellos kommt dem Terminus eine Schlüsselfunktion zum Verständnis der Perikope zu. Angesichts dessen sei im Folgenden seine Bedeutung ausführlicher erörtert:

Mit εὐνοῦχος ist zunächst (und hauptsächlich) ein *Eunuch* im Sinne eines Verschnittenen bzw. Kastraten, d. h. eines durch einen entsprechenden Eingriff zeugungsunfähig Gemachten, benannt. Darüber hinaus kann der Begriff auch eine von äußerer Einwirkung

²⁷⁶ Dinkler, Philippus, 90. Vgl. Klauck, Magie, 36.

²⁷⁷ Vgl. Lindemann, Eunuch, 239f; Spencer, Portrait, 150.

²⁷⁸ van Unnik, Ausdruck, 400.

²⁷⁹ Spencer, Portrait, 152.

²⁸⁰ Vgl. Bruce, Philip, 379f; Matthews, Philip, 70-74; Spencer, Portrait, 150-152; Tannehill, Unity II, 108. Gegen die Annahme der Schlüsselfunktion von Apg 1,8 für das Verständnis von Apg 8,26-40: Jervell, Apg, 270.

unabhängige Zeugungsunfähigkeit bzw. Impotenz bezeichnen. Schließlich können in bestimmten Kontexten schlicht zölibatär bzw. ehelos lebende Menschen gemeint sein (vgl. Mt 19,12).²⁸¹

Der Begriff begegnet im Neuen Testament – abgesehen von Apg 8 – nur noch in Mt 19,12. Im Alten Testament ist dagegen häufiger von *Eunuchen* (hebr. meist *saris*, aber auch *rav saris* oder *šar saris*; griech. meist εὐνοῦχος, aber auch σπάδων, δυνάστας, θλαδίας, ἀποκεκομένος, ἀρχιευνοῦχος)²⁸² die Rede. So begegnet ein *Eunuch* beispielsweise in Gestalt des Potifar, eines hohen Beamten im Dienst des Pharaos, an den Josef verkauft wird (Gen 39,1). Auch jene Hofbediensteten, die den „Fenstersturz“ der Isebel ausführen (2 Kön 9,32), und der Haremswächter des Artaxerxes (Est 2,3) sind *Eunuchen*. In 2 Kön 20,18 wird Hiskija durch den Propheten Jesaja drohend vorhergesagt, dass einige seiner Söhne als *Eunuchen* im Palast des Königs von Babel dienen würden.

Die ablehnende Haltung gegenüber *Eunuchen* zeigt sich vor allem in Dtn 23,2: „In die Versammlung des Herrn darf keiner aufgenommen werden, dessen Hoden zerquetscht sind, oder dessen Glied verstümmelt ist.“ Die Kastration von Menschen und auch Tieren (Lev 22,24) war als etwas der göttlichen Ordnung Zuwiderlaufendes verboten, *Eunuchen* waren vom priesterlichen Dienst ausgeschlossen (Lev 21,20). Besonders die Unfähigkeit zur Zeugung von Nachkommenschaft – war sie nun selbst verschuldet oder nicht – wurde angeprangert (vgl. Ant. IV, 290f; s. o. Anm 184). Den als unrein erachteten Eunuchen war also vollgültiges Judesein verwehrt.²⁸³

Allerdings finden sich im Alten Testament vereinzelt auch Stimmen, die eine gewisse Öffnung gegenüber *Eunuchen* anzeigen. Die verheißungsvollen Worte an fromme bzw. gottesfürchtige *Eunuchen* in Weish 3,14 und Jes 56,3-5 wirken gleichsam wie eine Aufhebung des in Dtn 23,2 formulierten Ausschlusses.²⁸⁴

Der aus dem Orient stammende Brauch des Eunuchentums beeinflusste die griechisch-römische Welt vor allem im Zuge des Einwirkens kleinasiatischer Kulte (z. B.

²⁸¹ Vgl. Bauer / Aland, Wörterbuch, Sp. 654.

²⁸² Vgl. Cornelius, Background, 321-323; von Dobbeler, Evangelist, 114.

²⁸³ Vgl. Spencer, Eunuch, 157-159; Spencer, Portrait, 168f.

²⁸⁴ Weish 3,14: „Selig ist auch der Kinderlose, der sich nicht frevelhaft verging und gegen den Herrn nichts Böses plante; besondere Gnade wird seiner Treue zuteil und ein gar köstlicher Anteil am Tempel des Herrn.“ Jes 56,3-5: „Der Fremde, der sich dem Herrn angeschlossen hat, soll nicht sagen: Sicher wird der Herr mich ausschließen aus seinem Volk. Der Verschnittene soll nicht sagen: Ich bin nur ein dürrer Baum. Denn so spricht der Herr: Den Verschnittenen, die meine Sabbate halten, die gerne tun, was mir gefällt, und an meinem Bund festhalten, ihnen allen errichte ich in meinem Haus und in meinen Mauern ein Denkmal, ich gebe ihnen einen Namen, der mehr wert ist als Söhne und Töchter: Einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der niemals ausgetilgt wird.“

Kybele kult).²⁸⁵ Insgesamt zählten *Eunuchen* in der (griechisch-römischen) Antike „[...] in der Mehrheit zu den am meisten verachteten und verspotteten Menschengruppen; in der Regel waren sie von Menschenhand verstümmelte Sklaven.“²⁸⁶

Allerdings konnte eine gewisse – wenngleich kleine – Zahl der *Eunuchen* durchaus in den Besitz hoher Ämter gelangen. Dies war vor allem in Persien, mit einiger Sicherheit auch in Assyrien²⁸⁷, der Fall. In der antiken Literatur begegnen *Eunuchen* häufig im Zusammenhang mit königlichen Höfen, vor allem als Verwalter des Harems, hatten aber auch darüber hinausgehende Funktionen inne. Dem Zeugnis des Flavius Josephus zufolge hatte Herodes der Große einige *Eunuchen* in seinem Dienst.²⁸⁸ Aus dieser in unterschiedlichen Reichen mehr oder weniger verbreiteten Praxis gewinnt die Bezeichnung *Eunuch* eine zusätzliche Bedeutungsnuance: Sie kann schlicht als Synonym für einen hohen Beamten verwendet werden. Gerade die am persischen und assyrischen Hof hohe Ämter bekleidenden *Eunuchen* waren wohl nicht alle tatsächlich physisch Versehrte. Auch für die alttestamentliche Verwendung kann in manchen Fällen angezweifelt werden, ob nun tatsächlich Kastraten bezeichnet sind oder nicht.²⁸⁹

Bei dem in Apg 8,27 vorgestellten εὐνοῦχος könnte es sich also, wie zuweilen angenommen wird,²⁹⁰ schlicht um einen körperlich völlig unversehrten, hohen Beamten handeln. Allerdings sprechen verschiedene Gründe doch gegen ein solches Verständnis: Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass der Äthiopier nicht nur als εὐνοῦχος, sondern direkt im Anschluss als δυνάστης bezeichnet wird, was mit „Herrscher“ bzw. „Hofbeamter“ zu übersetzen ist.²⁹¹ Ein titulares Verständnis von εὐνοῦχος hätte also eine unnötige Verdoppelung zur Folge. Auch wäre kaum einsichtig zu machen, warum in der Perikope mit solchem Nachdruck immer wieder die Bezeichnung εὐνοῦχος (und eben nicht δυνάστης) gewählt wird (8,27.34.36.38.39). Für einen, der im Dienst eines von einer Frau dominierten Herrscherhauses steht, wäre ein wörtlich verstandenes Eunuchentum zudem durchaus plausibel.²⁹² Schließlich bedarf es eines εὐνοῦχος im Sinne eines Verschnittenen bzw. Kastraten, damit die Perikope die besondere Bedeutung, die sie angesichts von Weish

²⁸⁵ Vgl. *Schneider*, Art. εὐνοῦχος, 763.

²⁸⁶ *Petzke*, Art. εὐνοῦχος, Sp. 202.

²⁸⁷ Vgl. *Cornelius*, Background, 326-329.

²⁸⁸ Ant. XVI, 230: „Der König hatte nämlich Verschnittene, die er ihrer Schönheit wegen sehr liebte. Der eine von ihnen war sein Mundschenk, der andere sein Tischdiener, der dritte musste ihm aufwarten, wenn er sich zur Ruhe begab, und besorgte auch zugleich die wichtigsten Geschäfte. [...]“ (Zitiert nach: Flavius Josephus, *Altertümer*, 795).

²⁸⁹ Vgl. *Cornelius*, Background, 323-331; *Lindemann*, Eunuch, 241; *Petzke*, Art. εὐνοῦχος, Sp. 202f.

²⁹⁰ Vgl. *Jervell*, Apg, 270f; *Pesch*, Apg I, 289.

²⁹¹ Vgl. *Bauer / Aland*, Wörterbuch, Sp. 419.

²⁹² Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 113; *Metzner*, Die Prominenten, 377; *Spencer*, Portrait, 166f.

3,14 und Jes 56,3-5 gewinnt, entfalten kann. Vor diesem Hintergrund nämlich wird die Taufe des äthiopischen εὐνοῦχος zur Erfüllung²⁹³ alttestamentlicher Verheißungen. Ausschließende Anweisungen wie in Dtn 23,2 sind überwunden, können die Zugehörigkeit des εὐνοῦχος zur christlichen Gemeinschaft nicht hindern (κωλυεῖν, vgl. Apg 8,36).²⁹⁴

Mit großer Wahrscheinlichkeit kann also davon ausgegangen werden, dass die Bezeichnung εὐνοῦχος nicht in übertragenem Sinne, sondern als tatsächliche physische Versehrtheit aufzufassen ist.²⁹⁵

Mit dieser Feststellung eng verknüpft ist die Frage nach dem religiösen Status des εὐνοῦχος: Handelt es sich um einen Juden oder Proselyten? Oder ist hier – noch vor der Taufe des Kornelius (10,1 – 11,18) – schon ein Heide im Blick? Und warum bleibt die lukanische Darstellung in dieser Frage so vage? Diesen für die Bestimmung der Stellung des Missionswirkens des Philippus bedeutsamen Fragen wird in Punkt 3.3 nachgegangen.

Drittens wird der εὐνοῦχος als hoher Beamter (δυναστής; vgl. Lk 1,52; 1 Tim 6,15) und in einem anschließenden Relativsatz näherhin als Verwalter des königlichen Schatzes bestimmt. Auch wenn sich die hohe Beamten­schar im meroitischen Königreich gewöhnlich eher aus den Reihen der Aristokratie rekrutierte, ist dies historisch durchaus möglich. Die ursprünglich orientalische Praxis, *Eunuchen* mit hohen Ämtern zu betrauen, konnte ihren Weg durchaus nach Äthiopien (wie vermutlich auch ins benachbarte Ägypten) gefunden haben.²⁹⁶

Antiken Zeugnissen zufolge wurden *Eunuchen* häufiger als „Schatzmeister“ eingesetzt. Dass *Eunuchen* als Haremswächter das Vertrauen ihrer Herren genossen, ist einleuchtend; weniger selbsterklärend ist der Umstand, dass man sie oft auch als Wächter des Vermögens einsetzte.²⁹⁷ Das große Vertrauen, das man in sie setzte, speiste sich vermutlich nicht

²⁹³ Spencer, Portrait, 171, geht etwas zu weit, wenn er die Taufe des εὐνοῦχος als *Überbietung* der tritojesajanischen Verheißung betrachtet, weil sie völlig voraussetzungslos sei. Wie aus der Beschreibung des εὐνοῦχος in den V. 27.28 deutlich wird, entspricht er durchaus der in Jes 56 erwähnten gottesfürchtigen Grundhaltung. Vgl. von Dobbeler, Evangelist, 115-117.

²⁹⁴ Vgl. von Dobbeler, Evangelist, 114-117; Metzner, Die Prominenten, 381f; Spencer, Portrait, 169-172.

²⁹⁵ Diese Meinung teilen Avemarie, Taufferzählungen, 55-57; Dinkler, Philippus, 92; von Dobbeler, Evangelist, 112f; Eckey, Apg I, 202; Klauck, Magie, 37; Kollmann, Philippus, 558; Lindemann, Eunuch, 243; Metzner, Die Prominenten, 377; Petzke, Art. εὐνοῦχος, Sp. 204; Roloff, Apg, 140; Schneider, Art. εὐνοῦχος, 766; Schreiber, Beobachtungen, 56; Spencer, Portrait, 166f; Zmijewski, Apg, 362.

²⁹⁶ Vgl. Avemarie, Taufferzählungen, 279f.

²⁹⁷ Die folgende Frage von Bruce, Philip, 381, ist nicht ganz unberechtigt: „Why the royal treasury should have been deemed as safe in their charge as the royal harem is a matter for speculation.“

zuletzt aus der Tatsache, dass Eunuchen als Kinderlose wohl weniger versucht waren, Geld für ihre Nachkommen zu veruntreuen.²⁹⁸

Wie dem auch sei, als eine Art Finanzminister der Kandake hat der εὐνοῦχος eine hohe Stellung innerhalb der Elite des Königreichs inne und verfügt zweifellos über einen gewissen Wohlstand. Er entspricht damit einer im lukanischen Doppelwerk beobachtbaren Vorliebe für die Einführung ausländischer bzw. hochstehender Persönlichkeiten (vgl. Lk 7,1-10; 8,3; 23,47; Apg 10,1ff; 13,1.7; 17,12 etc.).²⁹⁹

V.27d-28: ... ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ, ²⁸ ἦν τε ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἄρματος αὐτοῦ καὶ ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν.

... der gekommen war, um (Gott) zu huldigen, nach Jerusalem, ²⁸ war zurückkehrend und sitzend auf seinem Wagen, und er las den Propheten Isaias.

Der εὐνοῦχος, so erfahren wir weiter, befindet sich eben auf dem Heimweg von Jerusalem. Mit προσκυνήσων, also einem selten Verwendung findenden Partizip Futur, wird der Zweck dieser Jerusalemreise angegeben: προσκυνεῖν kann mit „anbeten“, „niederkniend huldigen“ bzw. „verehere“ übersetzt werden und sich an eine Gottheit oder auch an einen Menschen richten.³⁰⁰ Im lukanischen Doppelwerk ist diese Form der Anbetung grundsätzlich Gott bzw. dem Auferstandenen vorbehalten (vgl. Lk 4,7.8; 24,52; Apg 10,25).³⁰¹

Wenngleich dies im Text eigentlich nicht expliziert wird, ist davon auszugehen, dass der Wunsch anzubeten, an einen Besuch des Tempels gekoppelt ist, denn προσκυνέω kann als *terminus technicus* für die Jerusalemwallfahrt und die Teilnahme am Tempelgottesdienst gelten (vgl. Joh 12,20; Apg 24,11).³⁰² Da es sich beim εὐνοῦχος möglicherweise um einen Heiden handelt, ist an dieser Stelle die Frage nach der Zugänglichkeit des Tempels für Nichtjuden zu erörtern. Diesen waren nur die Säulenhallen und ein abgegrenzter Außenbereich des Tempelareals („Vorhof der Heiden“) zugänglich, die inneren Bereiche

²⁹⁸ Vgl. Metzner, Die Prominenten, 376f.

²⁹⁹ Vgl. Metzner, Die Prominenten, 377; Spencer, Portrait, 159.

³⁰⁰ Vgl. Bauer / Aland, Wörterbuch, Sp. 1434-1436. Avemarie, Taufferzählungen, 64f (Anm. 125), weist darauf hin, dass das Verb προσκυνεῖν im lukanischen Gebrauch immer den „Gestus der Niederwerfung“ einschlieÙe.

³⁰¹ Vgl. Nützel, Art. προσκυνέω, Sp. 420f.

³⁰² Vgl. Avemarie, Taufferzählungen, 63; Dinkler, Philippus, 92; Nützel, Art. προσκυνέω, Sp. 419f.

aber durften einzig jüdische Gläubige betreten.³⁰³ Wie sich aus den in Apg 21,27ff geschilderten Ereignissen schließen lässt, war dieser Umstand dem Autor wohl bewusst. Beschränkte sich also die Wallfahrt des εὐνοῦχος, sofern er als Heide zu denken ist, auf den ihm zugänglichen Vorhof?

F. Avemarie zufolge impliziert das Verb προσκυβεῖν jedoch eher ein Niederwerfen und Anbeten in dem für Heiden verbotenen Bereich als außerhalb davon.³⁰⁴ Demzufolge bliebe nur anzunehmen, dass es sich bei dem εὐνοῦχος entweder um einen Juden bzw. Proselyten handelt oder dass er als Heide letztlich sein Reiseziel nicht erfüllen konnte und unverrichteter Dinge heimkehrt. Letzteres meint jedenfalls *F. S. Spencer*: „[...] *the Ethiopian official had ultimately been turned away, barred as a polluted eunuch (betrayed by beardless face, high-pitched voice, courtly position?) from entering the temple's sacred space.*“³⁰⁵ Interessanterweise belegen jedoch gerade jene Bemerkungen bei Flavius Josephus, die *Spencer* als Belege für seine Behauptung anführt, dass der Jerusalemer Tempel durchaus häufiges Ziel von Wallfahrten durch Nichtjuden war – unabhängig davon, dass deren Zutritt auf den Außenbereich beschränkt blieb und ihnen keine volle Partizipation am Tempelkult möglich war.³⁰⁶ Offenbar übte der Tempel über die Grenzen des Judentums hinaus eine gewisse Faszination aus und war Fremden nicht völlig verschlossen: „*Daß aus fernen Ländern, auch aus Afrika, Proselyten oder Gottesfürchtige nach Jerusalem pilgerten, um dort anzubeten (und zu opfern), ist zureichend belegt.*“³⁰⁷

Ob man das hier mit προσκυβεῖν Gemeinte nun (mit *F. Avemarie*) streng auf den nur Juden bzw. Proselyten zugänglichen Tempelbereich beschränkt oder nicht – die Annahme *F. S. Spencers*, der εὐνοῦχος sei am Tempel aufgrund seines Eunuchentums gänzlich abgewiesen worden, ist letztlich unbegründet.³⁰⁸

³⁰³ Die den für Heiden nicht zugänglichen Bereich des Tempelareals umgebenden Schranken beschreibt Flavius Josephus in Bell. V, 193-195 folgendermaßen: „*Ging man über diesen Hof, so kam man an ein den zweiten Tempelraum umschließendes, drei Ellen hohes Steingitter von sehr gefälliger Arbeit. An ihm waren in gleichen Abständen Säulen angebracht, welche das Gesetz der Reinigkeit teils in griechischer, teils in römischer Sprache verkündeten, dass nämlich kein Fremder das Heiligtum betreten dürfe; denn so hieß dieser zweite Raum des Tempels, zu dem man auf vierzehn Stufen aus dem ersten hinanstieg. [...]*“ (Zitiert nach: Flavius Josephus, Krieg, 389).

³⁰⁴ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 63-65.

³⁰⁵ *Spencer*, Eunuch, 160.

³⁰⁶ Vgl. *Spencer*, Eunuch, 160; *Spencer*, Portrait, 162f. Vgl. etwa Ant. III, 318f; Bell. IV, 272ff; 427.

³⁰⁷ *Pesch*, Apg I, 289. Vgl. *Lindemann*, Eunuch, 245f.

³⁰⁸ Es scheint sich darin bloß die in der Argumentation *F. S. Spencers* spürbare, vorgefasste Meinung abzubilden, die christliche Mission des Philippus übertreffe die jüdische Konversionspraxis an Offenheit. Vgl. *Spencer*, Portrait, 171f. Vgl. auch die Kritik bei *von Dobbeler*, Evangelist, 115-117.

Der hohe Rang des εὐνοῦχος wird unterstrichen, indem er auf einem Wagen (ἄρμα; sonst nur Offb 9,9) sitzend und in einer Jesajarolle lesend dargestellt wird. Als auf einem Wagen Reisender, ist er möglicherweise in Begleitung einiger Diener vorzustellen, wie insbesondere V. 38 anzudeuten scheint, wo er den Wagen anzuhalten befiehlt.³⁰⁹ Die Schriftrolle, in deren Studium er eben vertieft ist, mag er in Jerusalem erworben haben, von woher er gerade kommt. Da der Kauf einer Jesajarolle eine (gerade für einen Nichtjuden schwierige und) aufgrund von Materialkosten und Herstellungsdauer teure Angelegenheit war, ist der εὐνοῦχος als wohlhabender Mann ausgewiesen.³¹⁰

Damit ist der εὐνοῦχος in vierfacher Weise vorgestellt: als Äthiopier, als Eunuch, als hoher Beamter bzw. Finanzminister und als jemand, der großes Interesse am Judentum zeigt – dies zumindest ist durch den Zweck seiner Reise und die Jesaja-Lektüre angedeutet. Ob es sich nun um einen Juden bzw. Proselyten handelt oder um einen Heiden, der aus intellektuellem³¹¹ oder religiösem Interesse (als „Gottesfürchtiger“) die Nähe zum Judentum sucht, kann vorerst offen bleiben (vgl. dazu 3.3).

V. 29: εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἄρματι τούτῳ.
(Es) sprach aber der Geist zu Philippos: Geh hin und schließ dich an diesem Wagen!

Hier ist es nun der Geist, der Philippus anweist, sich dem Wagen des Fremden „eng anzuschließen“ (κολλάω)³¹². Zum ersten Mal in der Apg spricht der Geist und erscheint als auf die Handlung direkt Einfluss nehmende Figur.

Der hier als πνεῦμα eingeführte Geist ist eben jener, der anderswo in der Apg meist als πνεῦμα ἅγιον, aber auch als πνεῦμα κυρίου (5,9; 8,39) oder πνεῦμα Ἰησοῦ (16,7) bezeichnet wird.³¹³

A. Cornils hat aufzuweisen versucht, dass zwischen πνεῦμα ἅγιον und anderen „Pneuma-Formen“ – obwohl sie grundsätzlich auf die gleiche Entität verweisen – funktional bzw.

³⁰⁹ Vgl. *Marguerat*, Randfigur, 93; *Spencer*, Portrait, 159.

³¹⁰ Vgl. *Metzner*, Die Prominenten, 379f; *Pesch*, Apg I, 291.

³¹¹ Vgl. *Lindemann*, Eunuch, 246.

³¹² Vgl. *Bauer / Aland*, Wörterbuch, Sp. 897.

³¹³ Abgesehen davon kann πνεῦμα in der Apg den Geist eines Menschen benennen (etwa 17,16; 23,8) und begegnet in Form unreiner (5,16; 8,7) oder böser Geister (19,12-13.15-16) bzw. eines Wahrsagegeistes (16,16.18).

semantisch zu unterscheiden sei.³¹⁴ Vor allem in den Bezeichnungen πνεῦμα und πνεῦμα ἅγιον werde diese Unterschiedlichkeit konkret: Während das πνεῦμα ἅγιον vor allem im Zusammenhang mit Erfüllung bzw. Erfüllt-Werden auftrete, sei das πνεῦμα eher als Geist des Redens zu bestimmen.³¹⁵ Dabei scheint *Cornils* zwischen dem Sprechen des Geistes als Figur im Erzählzusammenhang und der durch den Geist inspirierten bzw. auf andere Art mit dem Geist in Verbindung stehenden Rede nicht zu differenzieren.

Ihre Beobachtungen mögen tendenziell richtig sein, dennoch vermag ihre Konzeption nicht gänzlich zu überzeugen. Zum einen ist das direkte Sprechen des Geistes keineswegs auf das πνεῦμα beschränkt (vgl. 8,29; 10,19; 11,12), sondern wird in 13,2 explizit auch vom πνεῦμα ἅγιον ausgesagt. Auch vermischt *Cornils* in ihrem Versuch, die häufige Verbindung von πνεῦμα mit dem Moment der Rede zu erweisen, das göttliche πνεῦμα einfach mit einem Wahrsagegeist (πνεῦμα πύθωνα, 16,16) und einem bösen Geist (πνεῦμα πονηρόν, 19,15).³¹⁶ Von den einzigen zwei Erwähnungen des πνεῦμα κυρίου (5,9; 8,39) darauf zu schließen, dass der Geist des Herrn gerade da vorkomme, wo Gemeinschaft beendet werde, wird überdies dem Text kaum gerecht.³¹⁷ Schließlich finden sich Beispiele, wo die Bezeichnungen πνεῦμα bzw. πνεῦμα ἅγιον in einer Weise verwendet werden, die schlicht auf eine synonyme Bedeutung weisen.³¹⁸ Letztlich nimmt also πνεῦμα in der Erzähllogik der Apg im Wesentlichen (trotz teilweise unterschiedlicher Schwerpunktsetzung) keinen anderen Platz ein als πνεῦμα ἅγιον.

In 8,29 jedenfalls leitet der Geist – in „Kooperation“ mit dem Engel des Herrn (8,26) – Verkündigung und Taufe in die Wege. Er erscheint so als die Mission Lenkender und erfüllt damit an dieser Stelle die gleiche Funktion wie andernorts der Heilige Geist (16,6), der Geist Jesu (16,7) und der Geist des Herrn (8,39). Engel wie auch Geist verdeutlichen, dass das Geschehen sich weder einzig dem Engagement des Philippos verdankt, noch zufällig ist, sondern dem göttlichen Willen entspringt. Sie beide sind damit Ausdruck der „supernatural guidance“ (*F. S. Spencer*), die den Fortgang der Verkündigung lenkt.

³¹⁴ Vgl. *Cornils*, Geist, 122-152; bes. 149-152.

³¹⁵ Als Beispiel dieser Unterscheidung dient *Cornils* etwa Apg 2,4: „und erfüllt wurden alle von heiligem Geist, und sie begannen zu reden mit anderen Zungen, gleichwie der Geist ihnen gab kundzutun.“ Vgl. *Cornils*, Geist, 131f.

³¹⁶ Vgl. *Cornils*, Geist, 131-135; vgl. auch die tabellarische Übersicht a.a.O., 150f.

³¹⁷ Vgl. *Cornils*, Geist, 135. Gerade was die Erwähnung des πνεῦμα κυρίου in 8,39 betrifft, wäre vielmehr nach den alttestamentlichen Wurzeln des Geistverständnisses der Apg zu fragen, was *Cornils* leider versäumt.

³¹⁸ Vgl. beispielsweise Apg 6,3 mit 6,5 und 7,55, sowie 8,15.17.19 mit 8,18; vgl. auch 2,4.

V. 30-31: προσδραμών δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος Ἡσαΐαν τὸν προφήτην καὶ εἶπεν· ἄρα γε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;

³¹ ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μὴ τις ὀδηγήσει με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι σὺν αὐτῷ.

Hinlaufend aber hörte ihn der Philippos lesend Isaias, den Propheten, und er sprach: Verstehst du denn auch, was du liest? ³¹ Der aber sprach: Wie denn könnte ich, wenn nicht einer mich weisen wird? Und er bat den Philippos, aufsteigend sich zu setzen bei ihm.

Philippus reagiert wiederum prompt auf den Auftrag – diesmal nicht in wörtlicher Ausführung, sondern die Anordnung in gewisser Weise überbietend: Er läuft sogar hinzu (προστρέχω), um sich dem Wagen des Fremden anzuschließen und ohne eine genauere Erklärung für das Geforderte vom Geist zu erfragen. Diese „matter-of-fact cooperation“³¹⁹ zwischen Philippus und dem Geist ist auffällig; sie fügt sich in das von Philippus in der Apg gezeichnete Gesamtbild einer prophetisch-charismatischen Gestalt, die sich bereitwillig zur Verfügung stellt, der Ausbreitung des Evangeliums zu dienen.

Der Geist lenkt aber nicht nur die Schritte des Philippus; auch beim εὐνοῦχος, der soeben im Buch des Propheten Jesaja liest, scheint er am Werk.³²⁰ Häufig wird in den Kommentaren knapp darauf verwiesen, dass der εὐνοῦχος wohl laut gelesen habe, sodass Philippus ihn hören konnte.³²¹ C. Burfeind sucht indessen die verbreitete Auffassung, man habe in der gesamten Antike – ob mit oder ohne Publikum – in der Regel laut gelesen, zu entkräften.³²² Vor allem aus Beispielen griechisch-römischer Literatur schließt er, dass leises Lesen durchaus üblich gewesen sei, lautes Vorlesen hingegen eher die Anwesenheit einer Zuhörerschaft vorausgesetzt habe. In Bezug auf 8,28-30 hält es Burfeind für wahrscheinlich, dass der εὐνοῦχος sich durch einen begleitenden Bediensteten habe vorlesen lassen.³²³ Das Beisein von Dienern wäre – wenngleich sie in der Erzählung mit keinem Wort erwähnt werden – historisch durchaus plausibel, bedenkt man die gehobene Stellung des δυνάστης. Dennoch lässt sich die Frage, wer nun tatsächlich gelesen hat, nicht mit Sicherheit entscheiden. Es ist auch letztlich für die Geschichte und deren Auslegung völlig unerheblich.

³¹⁹ Matthews, Philip, 78.

³²⁰ Vgl. Eckey, Apg I, 204.

³²¹ Vgl. Eckey, Apg I, 204; Jervell, Apg, 272; Metzner, Die Prominenten, 379; Pesch, Apg I, 291; Pervo, Acts, 225 (Anm. 57); Roloff, Apg, 140; Schneider, Apg I, 503 (Anm. 45); Zmijewski, Apg, 362.

³²² Vgl. Burfeind, Philippus, 138-145.

³²³ Vgl. Burfeind, Pilippus, 142-144.

Mit einiger Wahrscheinlichkeit war der dem εὐνοῦχος vorliegende Jesaja-Text im Griechischen verfasst, dessen der aus dem Kreis der „Hellenisten“ stammende Philippus (vgl. 1.1) natürlich mächtig war.³²⁴

Die den Dialog eröffnende Frage des Philippus zeugt von einer gewissen sprachlichen Gewandtheit und lässt ihn als gebildeten Mann erscheinen. Sucht man die im griechischen Text enthaltene Paronomasie ins Deutsche zu übertragen, lautet die Frage etwa folgendermaßen: „*Erkennst du auch, was du zur Kenntnis nimmst?*“³²⁵ oder auch „*Verstehst du, was der Text dir zu verstehen gibt?*“³²⁶

Philippus stellt damit eigentlich die Kernfrage biblischer Hermeneutik, eine Frage, die sich nicht nur an den εὐνοῦχος richtet, sondern allen entgeschallt, die es unternehmen, sich mit dem Studium der Bibel zu befassen; eine Frage, die zugleich Herausforderung ist und die – für immer lebendig in ihrem narrativen Kleid – nie etwas von ihrer Aktualität einbüßt.

Der Fremde reagiert darauf überraschend offen; sogleich anerkennt er den – im wahrsten Sinne – „Dahergelaufenen“ in seiner Kompetenz als Hodegeten, d. h. als jemanden, der ihn auf dem Weg der Schriftauslegung führen kann, und bittet ihn, auf dem Wagen Platz zu nehmen. Dabei stellt auch der εὐνοῦχος seine Eloquenz unter Beweis, besonders durch die Verwendung des Optativus potentialis in der Frage πῶς γὰρ ἂν δυναίμην (Wie denn könnte ich). Dass er dem biblischen Text gegenüber Verständnisschwierigkeiten hat, liegt also nicht an mangelnder Bildung. Es zeigt sich auch, dass die Frage des Philippus keineswegs herablassend zu verstehen ist (auch wenn sie in deutschen Übersetzungen oft diesen Eindruck erweckt)³²⁷, sondern vielmehr der Überzeugung entspringt, dass der Sinn der Schrift sich nicht im Buchstaben allein erschöpft, dass vielmehr (nach christlichem Verständnis) das Wissen um Person und Geschick Jesu Christi eine neue Sinndimension eröffnet, die für das Verständnis der alttestamentlichen Verheißungen fruchtbringend ist.³²⁸

Was der εὐνοῦχος von Philippus erbittet, ist also nicht Belehrung, sondern Führung. ὁδηγέω, „(an)leiten“, „(ein)führen“,³²⁹ gewinnt vor dem Hintergrund des durch die ganze Perikope spürbaren Motivs des Weges bzw. Auf-dem-Weg-Seins (ὁδός, πορεύομαι)

³²⁴ Vgl. Bruce, Philip, 379; Klauck, Magie, 39; Kraus, Jerusalem, 60 (Anm. 183); Pesch, Apg I, 291f; Zmijewski, Apg, 362. Dass der εὐνοῦχος hingegen hebräisch gelesen habe, meint Fitzmyer, Acts, 412.

³²⁵ Eckey, Apg I, 204.

³²⁶ Marguerat, Randfigur, 95.

³²⁷ Eckey, Apg I, 204, hat nicht ganz unrecht, wenn er den Ton der EÜ („Verstehst du auch, was du liest?“) als „schulmeisterlich“ bezeichnet.

³²⁸ Vgl. Marguerat, Randfigur, 95.

³²⁹ Vgl. Bauer / Aland, Wörterbuch, Sp. 1122.

besondere Bedeutung. Die äußere Reise von Jerusalem heimwärts findet ihre Entsprechung in der inneren Bewegung, die der εὐνοῦχος vollzieht. Der Begriff „Weg“, so scheint es also, bezieht sich nicht nur auf die von Jerusalem nach Gaza führende Straße, sondern verweist gleichsam auf den Lebensweg und -wandel des εὐνοῦχος.³³⁰

Das in der Frage des Philippus enthaltene γινώσκω zielt nicht bloß auf ein rationales Verstehen bzw. Erfassen des Textes, sondern vielmehr „[...] auf ein Be-greifen, Er-greifen im Sinne eines existentiellen Vorgangs, also auf ein Anerkennen des zu Verstehenden, wobei dessen Bedeutung erfaßt und im Kontext des Lebens wirksam gemacht wird.“³³¹ Die Erschließung der Schrift hat Auswirkungen auf die Praxis, betrifft die gesamte Lebensführung des εὐνοῦχος, wie aus dem Folgenden deutlich wird. Die Frage, was ihn zu diesem Wandel bzw. zu seinem Taufwunsch veranlasst, verweist auf die kommenden Verse:

V. 32-33: ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἦν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγῆν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. ³³ Ἐν τῇ ταπεινώσει [αὐτοῦ] ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

Der Inhalt aber der Schrift, die er las, war dieser: *Wie ein Schaf zum Schlachten geführt wurde, und wie ein Lamm vor dem es Scherenden stumm (ist), so öffnet er nicht seinen Mund.* ³³ *In [seiner] Erniedrigung wurde sein Gericht aufgehoben; sein Geschlecht, wer wird (es) beschreiben? Denn weggenommen wird von der Erde sein Leben.*

Im Zentrum der Perikope findet sich ein Schriftzitat (Jes 53,7f), das dem sogenannten vierten „Lied vom Gottesknecht“ entstammt. Dieser in Jes 52,13 – 53,12 vorfindliche Text wird von einer Gottesrede gerahmt, die vom Staunen vieler Völker angesichts des unvermuteten Erfolges bzw. der Erhabenheit des „Knechts“ kündigt (52,13-15), sowie die sündentilgende Wirkung seines Leidens und die ihm dafür zukommende Erhöhung betont (53,11b-12). Dazwischen spricht eine nur als unbestimmtes „Wir“ fassbare Gruppe (vermutlich die genannten Völker) von unansehnlichem Äußeren, Krankheit, Erniedrigung, Leiden und Tod des „Knechts“ (53,1-9), der – obwohl er gerecht und schuldlos ist

³³⁰ Vgl. *Schreiber*, Beobachtungen, 66-72.

³³¹ *Schreiber*, Beobachtungen, 70.

(53,9.11) – die Schuld aller auf sich geladen hat (53,4-6), dies in demütigem Schweigen hinnimmt (53,7), endlich aber von Gott gerettet bzw. ins Recht gesetzt wird (53,10-11a).

Die daraus zitierten Verse (Jes 53,7bcd.8abc) eröffnen unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten und bedürfen einiger Erläuterungen – umso mehr, als in der Perikope selbst keine eigentliche Auslegung erfolgt. Klar wird aus dem Zusammenhang lediglich, dass die beschriebene Knechtsgestalt mit Jesus identifiziert wird (vgl. die Frage des εὐνοῦχος V. 34 und die antwortende Verkündigung des Philippus V. 35).

Vor dem Hintergrund des vierten Gottesknechtsliedes ist die Auswahl der in Apg 8,32-33 wiedergegebenen Stelle auffallend: Das im gesamten Jesaja-Text stark präsente Motiv des stellvertretenden Sühneleidens des „Knechts“ findet sich in den zitierten Versen gerade nicht. Nun ist häufig vermutet worden, dies hänge mit einer charakteristisch lukanischen Zurückhaltung zusammen, den Tod Jesu als Sühnopfer zu interpretieren.³³² Demgegenüber ist allerdings zu bemerken, dass Zitate aus dem vierten Gottesknechtslied im Neuen Testament nie der Deutung des Todes Jesu als Sühnetod dienen³³³ und dass – wie sich bei der Durchsicht der jüdischen und christlichen Auslegungstradition von Jes 53,7f zeigt – dies Moment des stellvertretenden Leidens überhaupt nur vereinzelt eine Rolle spielt.³³⁴ Der Schwerpunkt liegt häufig eher auf der Begründung, warum bzw. *dass* der „Knecht“, ein Unschuldiger bzw. Gerechter, leiden muss – so offenbar auch in Apg 8,32f (vgl. Lk 24,26).³³⁵

Das Zitat wird gemäß der Septuaginta-Fassung wiedergegeben,³³⁶ die gerade in V. 8 erheblich vom hebräischen Text abweicht, dadurch aber einer christologischen Deutung des Geschicks des „Knechts“ entgegenkommt.³³⁷

³³² Vgl. *Eckey*, Apg I, 205; *Marguerat*, Randfigur, 95; *Schreiber*, Beobachtungen, 61; *Spencer*, Portrait, 175; *Weiser*, Apg I, 210; 213; *Zmijewski*, Apg, 364.

³³³ Vgl. *Decock*, Understanding, 111.

³³⁴ Vor allem in der jüdischen Auslegung von Jes 53,7f (Dan 11,33-35; 12,1-3; Weish 2,1-20 etc.) findet sich das Moment stellvertretenden Sühneleidens nicht. In der christlichen Auslegungstradition beschränkt es sich im Wesentlichen auf Barn 5,2; Justin dial. XIII 2-9; CXI 3. Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 150-170.

³³⁵ Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 159; 169; *Zmijewski*, Apg, 363f.

³³⁶ Vgl. Jes 53,7-8 LXX: καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ μου ἤχθη εἰς θάνατον.

³³⁷ Jes 53,8a MT „aus Haft (Druck) und Gericht wurde er weggenommen“ wird in der LXX zu „in der Erniedrigung wurde sein (Straf-)Gericht aufgehoben“; Jes 53,8c MT „denn abgeschnitten war er vom Land der Lebendigen“ wird in der LXX zu „denn weggenommen wird von der Erde sein Leben“. Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 154; *Eckey*, Apg I, 205; *Roloff*, Apg, 141.

Vers 32 (= Jes 53,7bcd LXX) schildert Widerstandslosigkeit und Schweigen des „Knechts“ auf eine Art und Weise, die – gerade in Verbindung mit V. 33a (= Jes 53,8a LXX) – das Bild einer Gerichtsverhandlung heraufbeschwört.

Die folgenden Zeilen lassen unterschiedliche Deutungen zu. In V. 33a (= Jes 53,8a LXX) ist davon die Rede, dass in der ταπείνωσις („Erniedrigung“, „Demütigung“, „Niedrigkeit“)³³⁸ des „Knechts“ seine κρίσις („Strafgericht“, aber auch „Recht“ bzw. „Gerechtigkeit“)³³⁹ aufgehoben bzw. weggenommen wurde. Mit ταπείνωσις ist das Schema „Erniedrigung – Erhöhung“ als Verstehenshorizont ausgespannt, wie es sich beispielsweise auch im Magnifikat findet: Gott, der auf die Niedrigkeit (ταπείνωσις) seiner Magd schaut (Lk 1,48), wirkt eine Wende, indem er die Mächtigen (δυνασταί) von ihren Thronen stürzt, die Niedrigen (ταπεινοί) aber erhöht (ὑψώω; Lk 1,52). Beispiele für die Gegenüberstellung von ταπεινῶω und ὑψώω bzw. ταπεινός und ὑπερήφανος finden sich auch in Mt 23,12; Lk 14,11; 18,14; 2 Kor 11,7; Jak 4,6.10; 1 Petr 5,5.6 etc. Daraus wird ersichtlich, dass Erniedrigung bzw. Niedrigkeit nicht nur als Widerfahrnis verstanden wird, sondern teilweise auch eine persönliche Haltung (im Sinne von Demut bzw. als Ausdruck der Gottesfurcht) bedeuten kann.³⁴⁰ Vor diesem Hintergrund scheint in V. 33a schon die Wende des Leids des „Knechts“ angedeutet: Sein Gericht wird durch Gott aufgehoben. Daraus zu schließen, dass auch die folgenden Zeilen V. 33bc positiv zu interpretieren seien, wäre freilich etwas voreilig.³⁴¹

τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγῆσεται; (Apg 8,33b / Jes 53,8b LXX) ist hier vermutlich mit „*seine Nachkommen(schaft), wer kann sie beschreiben?*“ zu übersetzen.³⁴² Von den meisten Kommentatoren wird die Frage positiv, als Verweis auf die unzählbar große Schar geistiger Nachkommen der Knechtsgestalt (d. h. in diesem Kontext: Jesu Christi) verstanden: „*This should probably be understood as an expression of admiration for the marvellous growth of the Christian community, the people of Jesus.*“³⁴³

Allerdings kann damit ebenso gut das Fehlen jeglicher Nachkommenschaft (aufgrund des gewaltsamen Todes) ausgedrückt sein. Vor allem wenn man im Blick behält, *wer* diesen Text liest und darauf zum Adressaten der Verkündigung des Philippus wird – was meist

³³⁸ Vgl. Bauer / Aland, Wörterbuch, Sp. 1605f.

³³⁹ Vgl. Haubeck / von Siebenthal, Schlüssel, 688.

³⁴⁰ Vgl. Decock, Understanding, 115-122; Spencer, Eunuch, 158; Spencer, Portrait, 177f.

³⁴¹ Gegen: Decock, Understanding, 122f.

³⁴² Vgl. Haubeck / von Siebenthal, Schlüssel, 688.

³⁴³ Decock, Understanding, 123. Vgl. Eckey, Apg I, 205; Jervell, Apg, 273; Klauck, Magie, 40; Mußner, Apg, 53; Pesch, Apg I, 293; Roloff, Apg, 141; Schneider, Apg I, 505; Spencer, Eunuch, 160f; Spencer, Portrait, 178-180; Zmijewski, Apg, 364.

versäumt wird³⁴⁴ –, scheint eine solche Auslegung berechtigt: Musste nicht einer, dem Nachkommenschaft versagt blieb und dessen Tod darum einer völligen Auslöschung gleichkam, das Interesse des εὐνοῦχος in besonderer Weise fesseln?³⁴⁵

Auch die abschließende Zeile, V. 33c (= Jes 53,8c LXX), weist eine gewisse Ambivalenz auf. Das Verb αἴρω kann mit „aufheben“ bzw. „wegnehmen“, aber auch mit „emporheben“, „in die Höhe heben“ übersetzt werden.³⁴⁶ Ist damit also die Erhöhung des „Knechts“ angedeutet, wie oft angenommen?³⁴⁷ Oder wird hier schlicht sein gewaltsamer Tod beschrieben? Letztere Deutung ist jedenfalls für den alttestamentlichen Quelltext anzunehmen, wo es in der folgenden Zeile Jes 53,8d heißt: ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν τοῦ λαοῦ ἤχθη εἰς θάνατον. Dass diese Worte nicht mehr Teil des Zitats in Apg 8,32f sind, was eine positive Deutung der Stelle überhaupt erst ermöglicht, wird als ein Grund dafür genannt, den Text als Aussage über die Erhöhung Jesu Christi zu verstehen.³⁴⁸ Auch wird teilweise darauf hingewiesen, dass eine solche Interpretation dem besonderen lukanischen Interesse am Motiv der Erhöhung Jesu entspricht (vgl. Lk 9,51; 24,51; Apg 1,2.9-11).³⁴⁹

Dennoch ist mit *A. von Dobbeler* auf die bleibende Ambivalenz der Aussagen von V. 33 hinzuweisen, vor allem angesichts der Tatsache, dass sich eine Auslegung von γενεά als einer unzählbar großen Nachfolgegemeinschaft (Jesu) bzw. von αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ als Erhöhung weder in der jüdischen noch in der christlichen Auslegung von Jes 53,7f findet.³⁵⁰ Die Richtigkeit einer für christliche LeserInnen (aus heutiger Sicht) offensichtlich scheinenden Deutung der Stelle auf Leiden, Tod *und* Auferstehung bzw. Erhöhung Jesu ist also keineswegs verbürgt. Möglicherweise ist die Mehrdeutigkeit des Zitats vom Autor intendiert; gerade aus dieser Ambivalenz jedenfalls entsteht eine Spannung, die auch die folgende Frage des εὐνοῦχος anstößt.³⁵¹

³⁴⁴ *Decock*, *Understanding*, 112, meint gar, der Kontext Apg 8,26-40 trage zum rechten Verständnis des Jesaja-Zitates nichts bei und „*Philip could have taken his starting-point from any other passage*“.

³⁴⁵ Vgl. *Klauck*, *Magie*, 40; *Marguerat*, *Randfigur*, 96; *Spencer*, *Eunuch*, 158; *Spencer*, *Portrait*, 181f.

³⁴⁶ Vgl. *Bauer / Aland*, *Wörterbuch*, Sp. 45f; *Haubeck / von Siebenthal*, *Schlüssel*, 689.

³⁴⁷ Vgl. *Eckey*, *Apg I*, 205; *Jervell*, *Apg*, 273; *Pesch*, *Apg I*, 293; *Roloff*, *Apg*, 141; *Schneider*, *Apg I*, 504f; *Spencer*, *Portrait*, 176f; *Zmijewski*, *Apg*, 364. Als Möglichkeit erwogen von *Weiser*, *Apg I*, 213.

³⁴⁸ Vgl. *Decock*, *Understanding*, 114; *Schneider*, *Apg I*, 504f.

³⁴⁹ Vgl. *Klauck*, *Magie*, 40; *Spencer*, *Portrait*, 176f.

³⁵⁰ Vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 174.

³⁵¹ Vgl. *Marguerat*, *Randfigur*, 96.

V. 34-35: ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός;

³⁵ ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.

Antwortend aber der Eunuch dem Philippus, sprach er: Ich bitte dich, über wen sagt der Prophet dies? Über sich oder über einen anderen? ³⁵ Philippus aber, öffnend seinen Mund und beginnend mit dieser Schrift, verkündete ihm (als Evangelium) Jesus.

Der εὐνοῦχος richtet nun die höfliche Bitte (δέομαί σου) an Philippus, ihm zu erklären, von wem im Jesaja-Zitat die Rede sei. Es scheint, als füge sich diese Frage als Ausgangspunkt für die christologische Schriftauslegung des Philippus geradezu *wunderbar* in die Erzählung, deren außergewöhnlicher Charakter im Zuge der Gattungsfrage schon erörtert wurde (vgl. 2.7).³⁵² Allerdings ist die Frage, ob im Text der Prophet selbst angesprochen ist oder jemand anderes, in gewisser Weise berechtigt und naheliegend. In der jüdischen Auslegungstradition der Gottesknechtslieder wurden individuelle Deutungen des „Knechts“ als messianische Figur bzw. als Verweis auf den Propheten Deuterjesaja selbst, aber auch kollektive Deutungen der Knechtsgestalt auf ganz Israel (oder Teile davon) erwogen. Die auf ein Individuum gerichtete Interpretation ist natürlich die für das Christentum typische.³⁵³ Im Übrigen ist das Interesse des εὐνοῦχος an der Identität des beschriebenen erniedrigten, gewaltsam und ohne leibliche Nachkommen Sterbenden, dessen Schicksal – so wird zumindest aus dem Kontext der zitierten Stelle deutlich – doch eine positive Wendung erfährt (33a), wohl verständlich.

Die Einleitung der Verkündigung des Philippus in V. 35, ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ, findet sich in gleichem Wortlaut am Beginn der Rede des Petrus in Apg 10,34 (vgl. auch Lk 1,64; Apg 18,14). Die Formulierung bildet einen reizvollen Gegensatz zum Schweigen des „Knechts“ (V. 32: οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ).

Wie aus der Wendung ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης hervorgeht, ist die Schrift Ausgangspunkt der Verkündigung. Dabei zeigt sich in der lukianischen Darstellung eine gewisse wechselseitige Verwiesenheit von alttestamentlichen Schriften und christlicher Botschaft: Einerseits bedarf es des Wissens um Person und Geschick Jesu, um erfassen zu können, dass die alttestamentlichen Verheißungen auf ihn hin deutbar sind; andererseits aber ist die Schrift die notwendige Basis, um Leben, Sterben und Auferstehung Jesu

³⁵² Vgl. *Dinkler*, Philippus, 89; *Schneider*, Apg I, 503.

³⁵³ Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 153; *Marguerat*, Randfigur, 96; *Schneider*, Apg I, 505f.

überhaupt verständlich zu machen (vgl. Lk 24,25-27) bzw. christliche Verkündigung zu legitimieren. „Wir haben es also mit einem ‚hermeneutischen Zirkel‘ zu tun, in dem der Sinn der Schrift und die Bedeutung Jesu füreinander durchsichtig werden.“³⁵⁴ Zugleich wird deutlich, dass die Kontinuität zu den jüdischen Wurzeln der göttlich gelenkten Heilsgeschichte gewahrt bleibt.³⁵⁵

In aller Kürze wird die Rede des Philippus zusammengefasst: εὐηγγελίσατο τὸν Ἰησοῦν. Eine solche Kurzformel des Verkündigungsinhalts begegnet öfter (vgl. etwa Apg 5,42; 8,5; 11,20; 13,32; 16,32; 17,18). Dass darunter die Inhalte Leben und Wirken, Leiden, Tod und Auferstehung Jesu zu verstehen sind,³⁵⁶ scheint einleuchtend – allerdings bleibt eine solche inhaltliche Bestimmung noch sehr vage.

R. J. Porter sucht im Verweis auf den Ausgangstext der Schriftauslegung Licht in die Frage nach dem Inhalt der Rede des Philippus zu bringen.³⁵⁷ Wenn man annimmt, dass die vom εὐνοῦχος mitgeführte Jesaja-Rolle während des Gesprächs der beiden Weggefährten weiterhin zuhanden ist, erscheint es durchaus möglich, dass die Schriftauslegung des Philippus auch auf die dem Zitat folgenden Kapitel Bezug nimmt. Besonders Jes 56,3-7, worin Fremden und εὐνοῦχοι die Aufnahme ins Gottesvolk verheißt wird, könnte Teil seiner Verkündigung geworden sein:³⁵⁸ „Now Philip not only explained who was meant by the Suffering Servant, but also pointed out that there was no hindrance to a eunuch entering the community of that Servant by baptism.“³⁵⁹

So plausibel eine solche Annahme auch klingen mag, das Fehlen eines expliziten Hinweises diesbezüglich im Text mahnt zur Zurückhaltung. Auch die These, die Missionspredigt des Petrus in Apg 10,34-43 könne als Exempel des Verkündigungsinhalts dienen,³⁶⁰ sollte mit Vorsicht gehandelt werden; da der Text in dieser Hinsicht schweigt, ist auf Eintragungen zu verzichten.

Angesichts des folgenden spontanen Taufwunsches des εὐνοῦχος scheint jedenfalls klar, dass die Worte des Evangeliums für ihn existentielle Bedeutsamkeit entfalten konnten und zu einem neuen Lebenswandel inspirierten. „Ein durch den operativen Eingriff seiner vitalen Zukunftshoffnung beraubter Mann, jemand, der keine Aussicht hat, in Kindern und

³⁵⁴ von Dobbeler, Evangelist, 172.

³⁵⁵ Vgl. Schreiber, Beobachtungen, 62f.

³⁵⁶ Vgl. Dormeyer, Acts 8:26-40, 267; Weiser, Apg I, 213; Zmijewski, Apg, 364.

³⁵⁷ Vgl. Porter, Philip, 54f.

³⁵⁸ Auch Dobbeler, Evangelist, 39, weist auf die Möglichkeit hin, Jes 56,3ff als die Erzählungen vom Missionswirken des Philippus verbindendes Element zu begreifen, als eine Art Scharnier des „missionarischen Diptychons“ in Apg 8. Die in Jes 56,3ff genannten „Fremden“ können mit den in Apg 8,4-13 von Philippus missionierten Samaritanern identifiziert werden (vgl. Lk 17,16-18).

³⁵⁹ Porter, Philip, 55.

³⁶⁰ Vgl. Pesch, Apg I, 293; Schneider, Apg I, 506.

*Enkelkindern weiterzuleben, findet im Namen Jesu eine von seiner körperlichen Beschaffenheit unabhängige Zuversicht über den Tod hinaus.*³⁶¹

V. 36.38: ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπὶ τι ὕδωρ, καὶ φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἰδοὺ ὕδωρ, τί κωλύει με βαπτισθῆναι; ³⁸ καὶ ἐκέλευσεν στήναι τὸ ἄρμα καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὃ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν.

Als sie aber fuhren auf dem Weg, kamen sie an ein Wasser, und (es) sagte der Eunuch: Siehe, Wasser; was hindert, daß ich getauft werde? ³⁸ Und er befahl, daß stehenbleibe der Wagen, und hinabstiegen beide zum Wasser, Philippus und der Eunuch, und er taufte ihn.

Die Weggefährten gelangen plötzlich an ein „Wasser“ – eine äußerst glückliche Fügung, bedenkt man die trockene Gegend, in der sie sich befinden. Wie man sich dieses „Wasser“ nun genau vorzustellen hat, wird nicht gesagt. Mit Verweis auf das nach dem Zeugnis der Didache beim Taufritus als Idealfall bevorzugte „lebendige“ Wasser (Did 7,1)³⁶² nimmt *J. Roloff* eine Art von Fließgewässer an.³⁶³ Traditionell wird der Schauplatz der in den V. 36.38 geschilderten Taufe 8 km nördlich von Hebron verortet und als Philippusbrunnen (*En-Dirweh*) bezeichnet.³⁶⁴

Die Initiative zur Taufe geht vom εὐνοῦχος aus, woraus wohl auf seine gläubige Aufnahme der Verkündigung zu schließen ist.³⁶⁵ Das Wissen um die Taufe hat er wohl aus der Verkündigung des Philippus gewonnen. Einen expliziten Hinweis auf den Glauben des εὐνοῦχος, der als Voraussetzung für den Empfang der Taufe gilt,³⁶⁶ liefert der Text allerdings nicht. Dieser Umstand hat „westliche“ Textzeugen dazu bewogen, ein Glaubensbekenntnis in Form von V. 37 einzufügen (vgl. 2.1).

Da sich κωλύειν auch in Apg 10,47 (vgl. 11,17) in Verbindung mit der Taufe findet, ist zuweilen angenommen worden, es könne sich bei der Frage des εὐνοῦχος (τί κωλύει με βαπτισθῆναι;) um ein Element der urchristlichen Taufliturgie handeln.³⁶⁷ Dies ist zwar nicht auszuschließen, angesichts der nur wenigen, teils unsicheren Belegstellen zu einem

³⁶¹ *Eckey*, Apg I, 203.

³⁶² Did 7,1: βαπτίσατε [...] ἐν ὕδατι ζῶντι (Zitiert nach: *Wengst*, Didache, 76).

³⁶³ Vgl. *Roloff*, Apg, 142.

³⁶⁴ Vgl. *Weiser*, Apg I, 213.

³⁶⁵ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 84; *Spencer*, Portrait, 183.

³⁶⁶ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 82; *von Dobbeler*, Evangelist, 183-185; *Zmijewski*, Apg, 365.

³⁶⁷ Diese Möglichkeit erwägen im Gefolge von *O. Cullmann*: *Marguerat*, Randfigur, 98; *Roloff*, Apg, 142; *Weiser*, Apg I, 213f; *Zmijewski*, Apg, 365

entsprechenden Gebrauch von κωλύειν allerdings wenig wahrscheinlich.³⁶⁸ Eher handelt es sich um eine rhetorische Frage,³⁶⁹ die zum Ausdruck bringt, dass der Taufe des εὐνοῦχος – sei er nun Jude oder Heide – nichts entgegensteht. *F. S. Spencer* will darin eine die Taufe des εὐνοῦχος und jene des Hauptmanns Kornelius verbindende lukanische Tendenz erkennen, die Aufhebung traditioneller Hinderungsgründe zu betonen: „[...] both cases have to do with evangelizing ‘God-fearing’ foreigners apart from the customary requirements of Jewish law, especially circumcision.“³⁷⁰

Dass Philippus auf das Taufbegehren des εὐνοῦχος zunächst mit Schweigen reagiert, wird teilweise mit Verwunderung wahrgenommen.³⁷¹ Allerdings zeigt sich in der sogleich anschließenden Beschreibung des Taufvorganges, worin Philippus seine Zustimmung in praxi erweist, die literarische Finesse des Autors.³⁷²

Die knappe Aufeinanderfolge von zum Glauben führender Missionspredigt – gleich ob breit entfaltet oder in summarischer Darstellung – und Taufe ist typisch für die lukanische Taufkonzeption, besonders was die Schilderung von Einzelbekehrungen betrifft.³⁷³ Überdies fügt sich das sofortige Taufbegehren des εὐνοῦχος „[...] in die Atmosphäre des Wunderbaren und Providentiellen ein, in die der ganze Ablauf hineingetaucht ist.“³⁷⁴

Die Formulierung des Taufvorganges in V. 38 wirkt durch den betonten Hinweis, dass beide – Philippus und der εὐνοῦχος – zum Wasser hinuntersteigen, fast umständlich. Das vergleichsweise langsame Erzähltempo verleiht dem Geschilderten besondere Bedeutungsschwere. Aus der Darstellung werden jedenfalls einige Grundzüge des Taufrituals fassbar.³⁷⁵ Beide (ἀμφότεροι), zuerst der Täufer und dann der Täufling, steigen ins Wasser hinunter. Es ist anzunehmen, dass die Taufe durch Untertauchen³⁷⁶ des

³⁶⁸ Vgl. *Avemarie*, *Täuferzählungen*, 89-92; *Bruce*, *Philip*, 383f; *von Dobbeler*, *Evangelist*, 183.

³⁶⁹ Vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 182; *Eckey*, *Apg I*, 206; *Jervell*, *Apg*, 272; *Lindemann*, *Eunuch*, 248; *Zmijewski*, *Apg*, 365.

³⁷⁰ *Spencer*, *Portrait*, 184.

³⁷¹ Vgl. *Lindemann*, *Eunuch*, 248.

³⁷² Vgl. *Pervo*, *Acts*, 226: „Luke’s narrative ability is patent in the subsequent silence. Philip does not say, ‘Nothing’ or ‘good idea’, or mouth some platitudes about inclusiveness. Actions will speak louder than words.“

³⁷³ Vgl. *Avemarie*, *Täuferzählungen*, 82-87; 88: „Für eine vertiefende, über die Missionspredigt hinausgehende Unterweisung bleibt bei diesem raschen Aufeinander von Bekehrung und Taufe keine Zeit. Die Praxis, die Lukas vor Augen hat, ist von der institutionalisierten Katechese, wie sie später die Regel wird, noch weit entfernt.“

³⁷⁴ *Klauck*, *Magie*, 41.

³⁷⁵ Gegen *Jervell*, *Apg*, 274, und *Pervo*, *Acts*, 226, die in der Schilderung keinerlei Hinweis auf ein Taufritual entdecken.

³⁷⁶ Vgl. *Weiser*, *Apg I*, 214.

εὐνοῦχος *durch* Philippus vollzogen wird.³⁷⁷ Mit ἐβάπτισεν αὐτόν begegnet hier (V. 38) die einzige aktivische Formulierung der christlichen Taufe in der Apg.³⁷⁸ Damit ist der Täufer als Handelnder ausgewiesen und die Möglichkeit einer Praxis der Selbsteintauchung des Täuflings ausgeschlossen. Zugleich aber wird die Aktivität des εὐνοῦχος betont, der um die Taufe bittet und den Befehl zum Anhalten des Wagens gibt (V. 38a).³⁷⁹ Das ganze Geschehen aber ist vom Willen Gottes getragen, welcher sich insbesondere im Wirken eines Engels und des Geistes äußert (V. 26.29.39). Den eigentlich aktiven Part in dieser Bekehrungserzählung zu benennen, ist also gar nicht so einfach. Nicht ein Einzelner ist hier als Hauptakteur zu benennen; vielmehr zeigt sich ein harmonisches Zusammenspiel von menschlichem und göttlichem Handeln. Die Initiative des Philippus und des εὐνοῦχος wird ernst genommen, ohne die handlungsvorantreibende göttliche Einflussnahme zu vernachlässigen.³⁸⁰

Im Vergleich mit anderen Taufferzählungen der Apg zeigt das Taufhandeln des Philippus besondere Züge: Dazu gehört das Fehlen einer Taufformel, die den Namen Jesu nennt (anders Apg 2,38; 8,16; 10,48; 19,5).³⁸¹ Auch das Moment der auf die Taufe folgenden Gemeinschaft, etwa in Form des Zusammen-Verweilens von Täufling und Täufer, oder eine andere Art der Einbindung in die christliche Gemeinde findet sich hier nicht (vgl. dagegen 2,41-47; 8,13; 9,18f; 10,48; 16,34 etc.). Im Gegenteil: Die Trennung der beiden Weggefährten passiert plötzlich und in direktem Anschluss an die Taufe (V. 39). Diese selbst geht in sehr privatem Rahmen vor sich. Obgleich möglicherweise Diener zugegen sind, werden keine Zeugen des Taufgeschehens genannt. Für den weiteren Verlauf der Apg bleibt die Begebenheit ohne erkennbare Folgen. Eine weitere auffällige Besonderheit der beschriebenen Taufe ist schließlich, dass keine Geistverleihung damit verknüpft ist. Eine Einfügung mehrerer Textzeugen, die diesen Umstand zu ändern sucht, muss als sekundär bewertet werden (s. o. 2.1). Da auch die von Philippus in Samaria vollzogene Taufe keine Geistverleihung enthält (vgl. 8,12f), ist nach der historischen Plausibilität eines von der Geistmitteilung entkoppelten Taufhandelns durch Philippus zu

³⁷⁷ Vgl. von Dobbeler, *Evangelist*, 185f; Kollmann, *Philippus*, 558f.

³⁷⁸ Es wird sonst nur das Taufen Johannes des Täufers im Aktiv formuliert (vgl. Apg 1,5; 11,16; 19,4 etc.). Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 24; 93.

³⁷⁹ Dass *Philippus* das Halten des Wagen befohlen habe, vermerkt irrtümlich *Weiser*, *Apg I*, 210.

³⁸⁰ Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 92-100.

³⁸¹ Zu Ursprung und Funktion dieser Formeln (ἐπὶ / ἐν τῷ ὀνόματι... bzw. εἰς τὸ ὄνομα...) vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 26-43.

fragen.³⁸² Dies und der Versuch einer Beurteilung vor dem Hintergrund der Apg, soll in Kap. 3.4 unternommen werden.

V. 39: ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος, ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων.

Als sie aber heraufstiegen aus dem Wasser, riß (der) Geist (des) Herrn fort den Philippos, und nicht sah ihn mehr der Eunuch, denn er ging seinen Weg, sich freuend.

Plötzlicher noch als sie aufeinandertreffen, trennen sich die Wege: Sofort nachdem Täufer und Täufling dem Wasser entstiegen sind, wird Philippus vom Geist des Herrn hinweggerissen. Das Verb ἀρπάζω kann einerseits mit „raffen“, „rauben“, „fortschleppen“ übersetzt werden, findet also im Zusammenhang von Beutezügen o. ä. Verwendung und hat so durchaus etwas Gewalttames an sich (vgl. Gen 37,33; Dtn 28,31; Ri 21,21 LXX etc.). Andererseits kann es auch im Zusammenhang mit ekstatischen Phänomenen wie Entrückungen gebraucht werden und ist dann im Sinne von „fortreißen“, „wegführen“, „entfernen“ etc. zu verstehen.³⁸³

Starke Ähnlichkeiten verbinden das in V. 39 Geschilderte mit alttestamentlichen Entrückungserzählungen – wenngleich dort das Verb ἀρπάζω nicht gebraucht wird.³⁸⁴ In 1 Kön 18,12 begegnet die Annahme, der Geist des Herrn (πνεῦμα κυρίου) könne den Propheten Elija an einen anderen Ort tragen. Diese von Obadja geäußerte Befürchtung legt die Vermutung nahe, dass (innerweltliche) Entrückungen zumindest des Elija häufiger vorkamen. Ähnliches findet sich in 2 Kön 2,16-18: Nach der in 2 Kön 2,11f geschilderten Entrückung des Elija ins Jenseits lassen die Prophetenjünger – wider besseres Wissen des Elischa – nach Elija suchen, weil sie meinen, der Geist des Herrn könne ihn schlicht an einen anderen Ort getragen und irgendwo abgesetzt haben. Nach dreitägiger Suche müssen sie feststellen, dass der Prophet unauffindbar ist.

Ein Beispiel für einen innerweltlichen „*pneumatischen Transfer*“³⁸⁵ liefert Ez 3,12-15, wo im Anschluss an die Berufung des Propheten Ezechiel davon berichtet wird, dass er vom Geist emporgehoben und (zurück) in die Gola getragen wird (vgl. Ez 3,14 LXX: καὶ τὸ

³⁸² Vgl. *Avemarie*, *Täuferzählungen*, 269; 291-294.

³⁸³ Vgl. *Bauer / Aland*, *Wörterbuch*, Sp. 218f; *Trilling*, Art. ἀρπάζω, Sp. 376-379.

³⁸⁴ In der LXX werden zur Beschreibung von Entrückungen anstelle von ἀρπάζω Verben wie ἀναλαμβάνω bzw. ἄγω verwendet.

³⁸⁵ von *Dobbeler*, *Evangelist*, 129.

πνεῦμα ἐξῆρῆν με καὶ ἀνέλαβέν με). Des Weiteren umfassen und prägen Verweise auf Entrückungserfahrungen die große Vision in Ez 8,1 – 11,25. In Ez 8,3 beispielsweise wird Ezechiel vom Geist irgendwo zwischen Himmel und Erde nach Jerusalem transferiert,³⁸⁶ in 11,24 trägt ihn der Geist in den Kreis der Verschleppten zurück.³⁸⁷ Im Falle Ezechiels sind diese innerweltlichen Entrückungen mit Visionen verknüpft (vgl. etwa Ez 8,3 LXX: ἐν ὁράσει θεοῦ), wovon in Apg 8,39 allerdings keine Rede ist.

Im NT begegnet ἀρπάζω im Sinne von Entrückung nur fünf Mal (Apg 8,39; 2 Kor 12,2.4; 1 Thess 4,17; Offb 12,5). Unabhängig vom Gebrauch dieses Verbs finden sich inhaltliche Parallelen aber auch in der mk Darstellung der Versuchung Jesu (Mk 1,12f). Abgesehen vom Moment der Ortsveränderung weist auch das Plötzliche (εὐθύς) und Gewaltvolle (ἐκβάλλω) der Art, wie Jesus vom Geist in die Wüste geführt wird, Ähnlichkeiten zu Schilderungen von Entrückungen auf.³⁸⁸

Mehrere Elemente dieser Beispiele finden sich in Apg 8,39: Der durch den Geist herbeigeführte Ortswechsel wird als physisch-reales Widerfahrnis wahrgenommen, als ein abruptes, fast gewaltsames, Hinweggerissen-Werden. Im Gegensatz zur Himmelen-trückung des Elija (2 Kön 2,11f) handelt es sich in Apg 8,39 um eine innerweltliche Translokation (vgl. Ez 3,14; 8,3 etc.). Philippus wird von einem Ort zum anderen gebracht, ohne dass dabei eine messbare Zeitspanne zu verstreichen scheint. Häufig ist mit einer solchen Ortsveränderung ein bestimmter Auftrag verknüpft, den der Entrückte auszuführen hat. So wird Philippus nach getaner Arbeit – der Bekehrung und Taufe des εὐνοῦχος – nach Aschdod gebracht, von wo aus er weiter verkündigend tätig werden soll (vgl. V. 40). Ebenso wie Elischa den eben in einem Feuerwagen entrückten Elija nicht mehr sehen kann (vgl. 2 Kön 2,12b: καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν ἔτι), wird auch vom εὐνοῦχος bemerkt, dass Philippus seinen Blicken entschwunden ist (οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος).³⁸⁹

³⁸⁶ Ez 8,3 LXX: [...] καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα ἀπὸ μέσον τῆς γῆς καὶ ἀπὸ μέσον τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἤγαγέν με εἰς Ἱερουσαλημ ἐν ὁράσει θεοῦ [...].

³⁸⁷ Ez 11,24 LXX: καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἤγαγέν με εἰς γῆν Χαλδαίων εἰς τὴν αἰχμαλωσίαν ἐν ὁράσει ἐν πνεύματι θεοῦ [...].

³⁸⁸ Vgl. von *Dobbeler*, *Evangelist*, 137-140.

³⁸⁹ Vgl. von *Dobbeler*, *Evangelist*, 131-140.

Auf die Frage nach den realen Erfahrungen, die solchen Entrückungserzählungen zugrunde liegen, soll an dieser Stelle verzichtet werden.³⁹⁰ Von Philippus jedenfalls wird durch das Entrückungsmotiv das Bild eines in prophetischer Tradition stehenden, wahrlich vom Geist getriebenen, „[...] *ruhelos von Ort zu Ort ziehenden Wandermissionars* [...]“³⁹¹ gezeichnet. Er lässt sich bereitwillig für den durch den Engel und den Geist manifestierten Plan Gottes in Dienst nehmen (V. 26.29.39), ohne dabei jedoch gänzlich profil- bzw. willenloses Werkzeug zu sein, wie sich in seinem Wirken als Hodeget, Verkündiger und Täufer zeigt. Einmal mehr wird die göttliche Legitimation des Geschehens hervorgehoben. Gleichzeitig fügt sich der „Abgang“ des Philippus in den wunderhaften Charakter der Erzählung bzw. treibt diesen auf einen Höhepunkt. Es ist bemerkenswert, wie Philippus durch dieses pneumatische Ergriffen-Sein in die Nähe zu prophetischen Gestalten wie Elija, Ezechiel und sogar Jesus (vgl. Mk 1,12f) gerückt wird – gerade angesichts des Befundes, dass er im Gesamt der Apg eine gegenüber Petrus und Paulus vergleichsweise untergeordnete Rolle spielt.

Von einer mit dem Schreien des Elischa (vgl. 2 Kön 2,12) oder der Suche der Prophetenjünger (vgl. 2 Kön 2,16-18) vergleichbaren Reaktion des εὐνοῦχος berichtet der Text nicht. Mit Freude zieht er seines Weges. Freude ist auch das Resultat der Mission des Philippus in Samaria (vgl. Apg 8,8). Sie ist Ausdruck der heilvollen Wende, die das Leben des εὐνοῦχος genommen hat, und eine die urchristliche Gemeinde in der Darstellung der Apg insgesamt stark prägende Erfahrung (vgl. 2,46; 5,41; 13,52; 15,3; 16,34 etc.).

Ob diese Freude den εὐνοῦχος dazu treibt, die frohe Botschaft in seiner Heimat zu verbreiten, wird aus dem Text nicht ersichtlich. Von den Kirchenvätern allerdings wird es angenommen³⁹², und auch *E. Dinkler* stellt diesbezüglich fest: „*Ungewollt lässt Lukas den schwarzhäutigen Heiden vor dem Römer [Kornelius] eine Bekehrung und Taufe erfahren, Afrika vor Europa die Botschaft von Jesus Christus hören.*“³⁹³ Wie es sich tatsächlich verhalten hat, ist nicht mehr festzustellen. Aus der Erzählung der Apg jedenfalls

³⁹⁰ Zur Frage nach dem realen Erfahrungshintergrund von Entrückungen vgl. *von Dobbeler*, *Evangelist*, 141-144. Vor allem aus Ez 3,14, wo in direktem Anschluss an die Schilderung der Translokation durch den Geist von der (eigenständigen) Heimreise des Propheten berichtet wird, schließt *von Dobbeler*, dass es einen Zusammenhang von Reisewegen und Entrückungserlebnissen gebe. Im Hintergrund der beschriebenen, von den Propheten physisch-real erfahrenen Entrückungen stünden Wege bzw. Wanderungen, die in Verbindung mit ekstatischen Zuständen (Visionen, Auditionen o. ä.) erlebt würden, als vergingen sie „wie im Flug“. Völlig überzeugend ist dieser Ansatz freilich nicht – vor allem da, wo *von Dobbeler* die biblischen Entrückungen mit heutigen Wanderungen bzw. Wallfahrten vergleicht.

³⁹¹ *Roloff*, Apg, 140.

³⁹² Vgl. Eusebius, *Hist. Eccl.* II 1,13; Irenäus, *Adv. Haer.* IV 23,2.

³⁹³ *Dinkler*, *Philippus*, 95. Fraglich bleibt jedoch, ob Lukas damit tatsächlich ein Versehen unterlaufen ist.

verschwindet der εὐνοῦχος, ohne erkennbaren Einfluss auf den Fortgang der Handlung zu nehmen – kein Vergleich mit der breiten Wirkung, welche die Bekehrung des Hauptmanns Kornelius (vgl. 10,1 – 11,18) entfalten wird.

V. 40: Φίλιππος δὲ εὐρέθη εἰς Ἄζωτον· καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἔλθειν αὐτὸν εἰς Καισάρειαν.

Philippus aber wurde gefunden in Azotos; und umherziehend verkündete er (das Evangelium) allen Städten, bis er kam nach Kaisareia.

Philippus findet sich in der 40 km nordöstlich von Gaza gelegenen alten Philisterstadt Aschdod wieder, von wo aus er den Küstenstreifen entlang verkündigend weiterzieht bis nach Cäsarea. Die an der Küste gelegenen Städte waren stark hellenistisch geprägt und überwiegend von Nichtjuden bevölkert. Darüber, ob Philippus hier als Heidenmissionar tätig wird, verrät der Text allerdings nichts. In Cäsarea, dem Sitz der römischen Statthalter, scheint Philippus sich niedergelassen zu haben. Jedenfalls tritt er dort ein letztes Mal als Gastgeber des Paulus und seiner Begleiter in Erscheinung (21,8f).³⁹⁴

Möglicherweise wirkt Philippus in Lydda, Joppe und Cäsarea schon missionierend bzw. gemeindegründend, *bevor* Petrus (Apg 9,32 – 10,48) dorthin gelangt. Damit wäre Philippus dem Apostel in ähnlicher Weise voraus, wie auch durch seine Verkündigung in Samaria (8,4-13), die dem Kommen von Petrus und Johannes (8,14-25) vorausgeht.³⁹⁵

Vor allem durch die summarischen Verweise auf eine ausgedehnte Verkündigungstätigkeit (εὐαγγελίζω) und das Motiv des Weges bzw. Umherwanderns (διέρχομαι, ὑποστρέφω) sind die Verse 8,4.25.40 miteinander verbunden. So bildet V. 40 zusammen mit V. 25 den Rahmen der Perikope und weist zugleich auf den Anfang von Kapitel 8 zurück.

³⁹⁴ Vgl. Eckey, Apg I, 207; Pesch, Apg I, 294; Zmijewski, Apg, 366.

³⁹⁵ Vgl. Kollmann, Philippus, 560; Marguerat, Randfigur, 99f; Schneider, Apg I, 509; Spencer, Portrait, 155f. Anders Zmijewski, Apg, 366, der davon ausgeht, dass Philippus erst *nach* Petrus nach Cäsarea gelangt.

3. Philippus vor dem Hintergrund der Apg

Nach einem Überblick über die Erwähnungen des Philippus in der Apg (Kap. 1) und einer eingehenden Betrachtung von 8,26-40 (Kap. 2) soll nun die Bedeutung des Philippus im Gesamtgefüge der Apg thematisiert werden.

Um die Stellung des Philippus auszumachen, ist es zunächst notwendig, den Aufbau der Apg in den Blick zu nehmen (3.1). Ein kurzer Überblick zum Wirken des Geistes in der Apg (3.2) wird als Grundlage einer Beurteilung des engen Zusammenspiels von Philippus und dem Geist dienen. Die Frage nach dem religiösen Status des εὐνοῦχος (3.3) ist von entscheidender Bedeutung für die Verortung des Missionswirkens des Philippus zwischen Juden- und Heidenmission. Schließlich soll die Frage erörtert werden, warum an das Taufhandeln des Philippus keine Verleihung des Hl. Geistes geknüpft ist (3.4).

3.1 Zum Aufbau der Apg

Die Gliederung der Apg ist – so machen die mannigfaltigen diesbezüglichen Vorschläge deutlich – offenbar ein schwieriges Unterfangen. Zwar fehlt es nicht an strukturierenden Momenten im Text, doch scheinen sich diese einer systematisierenden Einteilung zu sperren.

Als wesentlicher Gliederungshinweis kann wohl der programmatische Vers 1,8 betrachtet werden. Hier verkündet der Auferstandene gegenüber den Aposteln, dass sie – ausgestattet mit der Kraft des Heiligen Geistes – seine Zeugen sein werden „[...] *in Jerusalem und [in] der ganzen Judaia und Samareia und bis zum Ende der Erde.*“ Aus der Orientierung an der Abfolge der Schauplätze ließe sich eine geographische Strukturierung ableiten. Allerdings sieht sich auch eine solche Einteilung mit gewissen Überschneidungen der Handlungsorte konfrontiert.

Nicht nur die Orte, auch die Adressaten der Verkündigungstätigkeit der Urgemeinde wechseln mit dem Fortschreiten der Apg: Sind es zunächst allein Juden, denen das Evangelium verkündet wird, so richtet sich die Botschaft gerade in der zweiten Hälfte der

Apg auch bzw. vorrangig an Heiden (vgl. 13,46). Abgesehen davon lässt sich der Text entsprechend dem Wechsel der Haupt-Handlungsträger (Petrus / Paulus) in zwei Teile gliedern.

Schließlich können die Wachstumsnotizen³⁹⁶ (vgl. 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,30f) – auch als Verbreitungsnotizen³⁹⁷ bzw. Summarien³⁹⁸ bezeichnet –, welche vom Wachstum der Gemeinde bzw. von der Ausbreitung des Evangeliums zeugen, als Grundlage einer Gliederung dienen.³⁹⁹

Orientiert an einem oder mehreren der genannten Punkte (die obige Auflistung kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben) lässt sich die Apg – abgesehen von der teilweise eigens abgegrenzten Einleitung – in zwei⁴⁰⁰, drei⁴⁰¹, vier⁴⁰², fünf⁴⁰³, sechs⁴⁰⁴, sieben⁴⁰⁵ oder gar zwölf⁴⁰⁶ Teile gliedern. Wieder andere Gliederungsvorschläge kapitulieren angesichts der schwierigen Ausgangslage und verzichten überhaupt auf eine Einteilung in Großabschnitte.⁴⁰⁷

Von den genannten Gliederungsvorschlägen haben manche mehr, manche weniger für sich; kaum einer vermag jedoch restlos zu überzeugen.

Dass die Apg (gerade in den ersten 15 Kapiteln) keinen zweifelsfrei erkennbaren Aufbau zeigt, mag einerseits mit der Verarbeitung unterschiedlicher schriftlicher und mündlicher Quellen zusammenhängen, liegt andererseits aber auch am narrativen Charakter der Schrift selbst. Zu Recht stellt *W. Eckey* fest: „*Gute Erzählwerke widerstreben einer starren Einteilung.*“⁴⁰⁸ Die Handlung verläuft nicht einfach geradlinig, sondern gleicht vielmehr einem Strickmuster: Querverbindungen und Rückverweise unterbrechen (vordergründig) den Fortgang der Erzählung; Fäden werden aufgegriffen und zu einem vielschichtigen Ganzen verwoben. „*There is a certain overlapping or interweaving of details at times*

³⁹⁶ Vgl. *Pesch*, Apg I, 37.

³⁹⁷ Vgl. *Broer*, Einleitung I, 150.

³⁹⁸ Vgl. *Schneider*, Apg I, 67.

³⁹⁹ Vgl. v.a. die zusammenfassenden Darstellungen bei *Broer*, Einleitung I, 150f; *Fitzmyer*, Acts, 119f; *Pesch*, Apg I, 36-42; *Schneider*, Apg I, 65-68.

⁴⁰⁰ Vgl. *Conzelmann*, Apg, 7; *Zmijewski*, Apg, 24.

⁴⁰¹ Vgl. *Broer*, Einleitung I, 151; *Schneider*, Apg I, 66; *Weiser*, Apg I, 27f.

⁴⁰² Vgl. *Jervell*, Apg, 53.

⁴⁰³ Vgl. *Roloff*, Apg, 13f.

⁴⁰⁴ Vgl. *Bruce*, Acts, vii-xiv.

⁴⁰⁵ Vgl. *Fitzmyer*, Acts, 120-123.

⁴⁰⁶ Vgl. *Eckey*, Apg I, 3f.

⁴⁰⁷ Vgl. *Schneider*, Apg I, 68.

⁴⁰⁸ *Eckey*, Apg I, 3.

[...]»⁴⁰⁹ bemerkt *J. A. Fitzmyer* diesbezüglich. Schon *H. Conzelmann* erkennt in Bezug auf den Aufbau der Apg „[...] die kunstvolle Verschlingung [...]“⁴¹⁰.

Besonders sensibel für diese fließenden Übergänge zeigt sich *A. Cornils*⁴¹¹, die bei ihrem Vorschlag einer Gliederung der Apg den Wechsel von Themen, Schauplätzen und auch Handlungsträgern berücksichtigt.⁴¹² Auch wenn diese sorgfältig begründete Einteilung nicht alle Unsicherheiten auszuräumen vermag, soll sie doch als Basis der folgenden Ausführungen dienen:

Ein kurzes Vorwort (1,1-3) steht einem *ersten Erzählabschnitt* (1,4 – 9,31) voran, der zunächst auf Jerusalem und die dort vornehmlich tätigen Apostel zentriert bleibt, infolge der auf die Stephanuserzählung folgenden Zerstreung (8,1) dann aber auch Samaria und das Umland Jerusalems sowie den dort wirkenden Philippus in den Blick nimmt und schließlich in die Bekehrung des Paulus mündet. Die verschiedenen Teilerzählungen dieses ersten Erzählabschnitts stehen trotz wechselnder Schauplätze oder Protagonisten nicht unvermittelt nebeneinander. Mit dem Kommen des ehemaligen Verfolgers Paulus nach Jerusalem ist der Zusammenhang mit dem Anfang des Abschnitts gewährleistet. Die Wachstums- bzw. Verbreitungsnotiz 9,31 bildet den Schlusspunkt des ersten Erzählabschnitts.

Der folgende Abschnitt 9,32 – 11,18, dessen Schwerpunkt die erste (explizite) Bekehrung eines Heiden durch Petrus bildet, wird von *Cornils* als eine *erste Übergangserzählung* bezeichnet.

Im *zweiten Erzählabschnitt* 11,19 – 14,28 wird mehr und mehr Antiochia anstelle Jerusalems zum zentralen Ort der Erzählung. Auch ersetzt Paulus, von dessen Zusammentreffen mit Barnabas und erster Missionsreise erzählt wird, zunehmend die Apostel (v. a. Petrus) in ihrer Funktion als Haupt-Handlungsträger. Dass dennoch immer wieder von Petrus die Rede ist, dient der Verknüpfung der fortschreitenden Handlung mit ihren Anfängen und verleiht dem paulinischen Missionswirken zusätzlich Legitimität.

Daran schließt sich eine *zweite Übergangserzählung* 15,1-34, die das sog. Apostelkonzil in Jerusalem zum Inhalt hat und „[d]as literarische Zentrum und zugleich massivste Verbindungsstück zwischen dem zweiten und dem dritten Erzählabschnitt der

⁴⁰⁹ *Fitzmyer*, Acts, 119.

⁴¹⁰ *Conzelmann*, Apg, 7. Wie *M. Hengel*, Jesus, 154, bezüglich des Aufbaus der Apg von „*unerhörter Zielstrebigkeit*“ sprechen und die Arbeitsweise des Lukas mit „*strenger Einlinigkeit*“ bzw. als „*schriftstellerische Einbahnstraße*“ beschreiben kann, ist schwer begreiflich.

⁴¹¹ Vgl. zum Folgenden *Cornils*, Geist, 162-173. Eine tabellarische Übersicht findet sich a.a.O. 169.

⁴¹² Vgl. *Cornils*, Geist, 163.

Apostelgeschichte [...]“⁴¹³ darstellt. Beide Übergangserzählungen funktionieren gleich Scharnieren, indem sie Bezüge zu den vorhergehenden Erzählabschnitten herstellen und das Nachkommende schon andeuten.

Der abschließende *dritte Erzählabschnitt* umfasst 15,35 – 28,31 und erzählt von den (Missions-)Reisen des Paulus. Die im zweiten Abschnitt begonnene Entwicklung setzt sich im letzten Teil verstärkt fort: Im Zentrum steht nun die Figur des Paulus (nicht länger die Apostel) und Antiochia ist Ausgangspunkt seiner Reisen, die ihn schließlich bis nach Rom führen.

3.2 Vom Wirken des Geistes

Wie aus dem Aufbau der Apg deutlich wird, ist ein bestimmendes Grundthema die Verkündigung des εὐαγγέλιον, die dynamische Ausbreitung des Wortes. Die Bewegung beginnt im Kleinen, mit einer auf Jerusalem und das jüdische Volk konzentrierten Mission. Schritt für Schritt wird der Adressatenkreis der Verkündigung auf das judäische Umland, auf Samarien und das Küstengebiet, auf „Randgruppen“ des Judentums etc. ausgedehnt, bleibt dabei aber immer auf Jerusalem als Ursprung und Zentrum bezogen. Damit ist der (explizite) Durchbruch zur Heidenmission (10,1 – 11,18) in gewisser Weise schon vorbereitet. Durch das Wirken des Paulus erfährt die Verkündigung gleichsam universale Ausrichtung, wie insbesondere in 28,28 greifbar wird. Rom ist angesichts des offen angelegten Schlusses der Erzählung nicht eigentlich das Ende (der Erde, vgl. 1,8), sondern der Ausgangspunkt einer weltumspannenden Ausbreitung des εὐαγγέλιον.⁴¹⁴

Nun sind Ausrichtung und Erfolg der Verkündigungstätigkeit keineswegs allein das Verdienst menschlicher Akteure. Vielmehr wird immer wieder das Eingreifen Gottes, repräsentiert durch Engel, Visionen und Auditionen, himmlische Stimmen o. ä., narrativ entfaltet. Besondere Aufmerksamkeit verdient das Wirken des Geistes, der innerhalb der Apg von einer Bedeutung ist, die kaum zu hoch veranschlagt werden kann. Warum aber diese starke Präsenz des πνεύμα? Und warum gerade in der Apg?

⁴¹³ Cornils, Geist, 167.

⁴¹⁴ Vgl. Tannehill, Unity II, 17f; 108f; 351-357.

Einer viel rezipierten These *H. Conzelmanns* zufolge legt Lukas seinem Doppelwerk ein heilsgeschichtliches Konzept zugrunde, welches sich über drei große Epochen erstreckt, die von der Schöpfung bis zur erwarteten Parusie reichen: Die im alttestamentlichen Schrifttum greifbare Zeit Israels ist demnach als Zeit der Verheißung bzw. als Zeit des Gesetzes und der Propheten (vgl. Lk 16,16) zu bestimmen. Daran schließt die Zeit des Wirkens des irdischen Jesus als „Mitte“ der Zeit, als Zeit der Erfüllung (bei noch ausstehender künftiger Vollendung), als großes „Heute“ (vgl. Lk 2,11; 4,21; 5,26; 19,9; 23,43). Die in der Apg geschilderte Zeit schließlich ist die Zeit der Kirche.⁴¹⁵ Die Kirche ist in verschiedenerlei Hinsicht gefährdet (vgl. etwa Apg 14,22), „[...] *aber sie ist ausgerüstet worden, damit sie die Verfolgung bestehen kann, indem sie den Geist empfing. Dieser ist das eigentliche Charakteristikum dieser dritten Epoche.*“⁴¹⁶

Die drei Epochen folgen nicht beziehungslos aufeinander, sondern sind eng verwoben. Insofern steht die in der Apg behandelte Zeit der Kirche in Kontinuität zu ihren jüdischen Wurzeln und zum Wirken des irdischen Jesus.⁴¹⁷ Diese Kontinuität wird *G. Theißen* zufolge in besonderer Weise durch den Geist hergestellt. Er greift das Konzept *Conzelmanns* auf und spitzt es „pneumatisch“ zu:

*„Die Lk Geschichtsschreibung ist aber weniger ‚heilsgeschichtlich‘ als ‚pneumatisch‘. Der Schlüssel zur Geschichte ist für Lk der heilige Geist. Er stellt das Wirken der Propheten, das Leben Jesu und die Mission der Apostel auf eine Stufe – und trennt sie gleichzeitig durch eine geschichtliche Periodisierung. Lk schreibt eine Geschichte des Geistes.“*⁴¹⁸

Derselbe Geist, der in den alttestamentlichen Propheten wirkt und auf Jesus ruht, ist in der Apg präsent.⁴¹⁹ Dabei ist natürlich insofern zu differenzieren, als der Geist in Jesus in ganz besonderer Weise (und während seines irdischen Wirkens ausschließlich in ihm) wirkt. Nach seiner Erhöhung wird der Geist über die Gläubigen ausgegossen.⁴²⁰

⁴¹⁵ Vgl. *Conzelmann*, Mitte, 9; 140.

⁴¹⁶ *Conzelmann*, Mitte, 9.

⁴¹⁷ Vgl. *Conzelmann*, Mitte, 140: „Die drei Epochen stehen in Kontinuität. Das Wesen der einen hält sich in der anderen durch.“

⁴¹⁸ *Theißen*, Entstehung, 203.

⁴¹⁹ Die alttestamentlichen Wurzeln der lukanischen Geistkonzeption zu beleuchten ist angesichts des begrenzten Rahmens vorliegender Arbeit nicht möglich. Dass Lk an die alttestamentlichen Geistvorstellungen anschließt, scheint eindeutig. Vgl. *Cornils*, Geist, 199; *Marguerat*, Historian, 110; *Shepherd*, Narrative Function, 11-15.

⁴²⁰ Vgl. *Theißen*, Entstehung, 204. Im Anschluss an *K. Berger* spricht von *Dobbeler*, Evangelist, 128, von einer „[...] abgestuften Konkretion des Geistes [...], nach der das Pneuma als körperlich wirksame Kraft in Jesus am wirksamsten war (Zeugung durch den Geist, Lk 1,35), sich aber auch bis hinein in die Existenz jedes einzelnen Christen als wirkmächtig erweist.“

Die gesamte Heilsgeschichte wird von Gott gelenkt⁴²¹, so auch die in der Apg geschilderte „Zeit der Kirche“.⁴²² Hier konkretisiert sich die göttliche Lenkung vor allem im Wirken des Geistes, der in der Apg in auffallender Häufigkeit (etwa 70 mal) in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen begegnet, darunter auch – und dies ist das Besondere an der Darstellung des Lukas – als Figur bzw. Charakter im Handlungsgefüge.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, einige Grundlinien des Geistwirkens in der Apg aufzuzeigen.⁴²³ Der Einfachheit (und besseren Lesbarkeit) halber wird dies in mehreren Punkten erfolgen, die sich allerdings teilweise überschneiden und über die Komplexität des Themas nicht hinwegtäuschen sollen. Es sei gleich im Vorfeld darauf hingewiesen, dass die Fülle an Geistaussagen der Apg damit keineswegs erschöpfend erfasst ist.

(1) Der Geist wird als die Gemeinde erbauende, einende und leitende Kraft erfahrbar. Nicht ohne Grund steht am Beginn der Ausbreitung der christlichen Gemeinde die Ausgießung des Geistes im Pfingstereignis (2,1-47). Auch die stete Zunahme der Zahl der Gläubigen – ein in Form der Wachstumsnotizen (vgl. 6,7; 9,31; 12,24; 16,5; 19,20; 28,30f) immer wiederkehrendes Motiv – wird mit dem Wirken des Geistes in Verbindung gebracht (vgl. 9,31). „*Without a doubt, this miraculous growth is the signature of the Spirit.*“⁴²⁴ Der Geist nimmt teilweise direkten Einfluss auf die Leitung der Gemeinde (vgl. 13,2; 15,28; 20,28). Desgleichen scheint die gerade in den ersten Kapiteln der Apg betonte Einigkeit der Gläubigen (vgl. etwa 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) mit dem Wirken des Geistes in Verbindung zu stehen, wie G. Theißen betont: „*Die Einheit der Gemeinde ist für ihn [Lukas] ein Werk des heiligen Geistes.*“⁴²⁵

(2) Sehr häufig begegnet der Geist in der Apg im Zusammenhang mit Erfüllung (Erfülltsein / Erfülltwerden), als von Jesus ausgegossene (vgl. 2,33), auf einzelne oder ganze Gruppen herabkommende bzw. -fallende Gabe, als Kraft, welche in den Gläubigen

⁴²¹ Vgl. beispielsweise das heilsgeschichtliche $\delta\epsilon\iota$ in LkEv und Apg: Lk 2,49; 4,43; 9,22; 13,33; 17,25; 24,7.26.44; Apg 1,16.21; 3,21; 9,6.16; 27,24 uvm.

⁴²² Vgl. Marguerat, *Historian*, 9: „[...] the narrator unfolds the account of the birth of the Church, in which the principal agent in this narrative is the powerful arm of God.“

⁴²³ Vgl. zum Folgenden Cornils, *Geist*, 199-201; Hur, *Dynamic Reading*, 275-278; Marguerat, *Historian*, 109-128; Shepherd, *Narrative Function*, 219f; Theißen, *Entstehung*, 203-207.

⁴²⁴ Marguerat, *Historian*, 122.

⁴²⁵ Theißen, *Entstehung*, 212. Vgl. Marguerat, *Historian*, 121-124; Steichele, *Geist*, 191f.

wirkt und sie antreibt (1,8; 2,4; 4,8.31; 6,3.5; 7,55; 8,17; 9,17; 10,44f; 11,15.24; 13,9.52; 19,6 etc.).⁴²⁶

(3) Das Wirken des Geistes ist auf unterschiedliche Weise wahrnehmbar, wie sich etwa in der Geistausgießung zu Pfingsten zeigt: „*The Spirit is both visible and audible: the sound of the tempest, the flames of fire that come down on each of the Twelve, the noise that arises from the many languages being spoken!*“⁴²⁷ Eine Besonderheit der lukanischen Darstellung ist das Sprechen des Geistes, das erstmals in 8,29 den Geist als (hörbare) Figur im Erzählgefüge (vgl. 2.5) erkennbar macht (vgl. 10,19; 11,12; 13,2). Auch das in 8,39 geschilderte Ergriffen-Werden des Philippus durch das πνεῦμα κυρίου weist den Geist als physisch wirksame und erfahrbare Kraft aus.

(4) Immer wieder wird im Rückbezug auf die Schriften des AT der Geist als in den alttestamentlichen Propheten wirksame Macht beschrieben (vgl. etwa 1,16; 4,25; 28,25). Als Geist der Prophetie wirkt er beispielsweise auch im Propheten Agabus (11,28; 21,11) bzw. in der Gemeinde der Gläubigen insgesamt (2,17f; 19,6).⁴²⁸

(5) Der Geist erwirkt nicht nur prophetische Rede, sondern steht vor allem auch im Zusammenhang mit der Verkündigung des εὐαγγέλιον. Er selbst gibt Zeugnis (5,32) und befähigt zum Zeugnis (1,8; 4,8.31; 6,10; 18,25 u. a.). Das Wirken der vom Geist geleiteten Verkündiger erhält damit göttliche Legitimation. In enger Verknüpfung damit steht der folgende Punkt:

(6) Der Geist lenkt die urchristliche Mission insgesamt (vgl. 11,12; 13,2; 20,22). Zuweilen diktiert er, wo das Evangelium zu verkünden ist (8,29; 13,4 u. a.) und wo nicht (16,6f). Dabei ist häufig ein Wirken des Geistes in bzw. mit einzelnen Figuren zu beobachten, welche die Mission in besonderer Weise vorantreiben – so zum Beispiel Petrus (4,8;

⁴²⁶ Vgl. *Theißen*, Entstehung, 206f. *Cornils*, Geist, 121, sieht dieses Moment der Erfüllung im Zentrum der lukanischen Geistkonzeption: „*Der heilige Geist ist bei Lukas nicht – wie viele Forscher meinen – in erster Linie ein Geist der Prophetie (auf der Wort-Ebene), sondern [...] im wesentlichen ein Geist der Erfüllung (auf der Handlungs-Ebene).*“ M. E. kann das Moment der Erfüllung jedoch als Antriebsfeder für Reden und Tun der Gläubigen gleichermaßen betrachtet werden.

⁴²⁷ *Marguerat*, Historian, 115.

⁴²⁸ Vgl. *Theißen*, Entstehung, 204f. Dass der Geist in lukanischer Darstellung vor allem (wenngleich nicht ausschließlich) als „*Spirit of prophecy*“ wirke, wird von vielen Forschern angenommen. Vgl. *Shepherd*, Narrative Function, 11-15.

10,19.44; 11,12 etc.), Stephanus (6,5.10; 7,51.55), Paulus (9,17; 13,2.9; 16,6.7; 19,6; 20,22f etc.) und auch Philippus (6,3; 8,29.39).⁴²⁹

(7) Gerade wenn er Missionsprozesse initiiert, erweist sich der Geist als Kraft, die Begegnung ermöglicht. Auf das Einwirken des Geistes hin treffen beispielsweise Philippus und der εὐνοῦχος, aber auch Petrus und Kornelius (10,1-48) aufeinander.⁴³⁰ Es scheint, als ergreife der Geist vor allem da die Initiative, wo der Boden des Gewohnten verlassen und die Verkündigung auf unvorhergesehene Weise ausgeweitet wird. Der Geist bewirkt Grenzüberschreitung und legitimiert das Ausgreifen der Verkündigung auf die Samaritaner (8,14-17), einen exotischen εὐνοῦχος (8,26-40) und auch die Heiden (10,1 – 11,18). „[...] *[T]he Spirit pushes the community in spite of itself to go beyond the boundaries of Israel, to go beyond the limits of the Law, to exceed the boundaries of Asia to arrive in Rome, the world's centre.*“⁴³¹ Hinausdrängend über den Horizont des Bekannten, setzt der Geist die Öffnung gegenüber dem Fremden in Gang.

(8) Fremd bleibt auch der Geist selbst, dessen Wirken unvorhersehbar, dessen Ziele unerforschlich sind. Wenngleich es manchmal den Anschein haben mag, als wäre die Geistverleihung mit der Handauflegung durch die Apostel verknüpft (vgl. etwa 8,17; 19,6), ist der Geist doch daran nicht gebunden (vgl. 10,44).⁴³² Dass es nicht möglich ist, über den Geist zu verfügen, zeigt sich in Petrus' scharfer Zurückweisung des Simon Magus, der die Kraft des Geistes mit Geld zu erwerben sucht (8,18-24). Was den Geist in der Darstellung der Apg wesentlich ausmacht, ist also nicht einfach auf den Punkt zu bringen. Zuweilen scheint sein Wirken fast widersprüchlich.⁴³³ Von mancher Seite wird darum die fehlende Systematik in der Geistkonzeption des Lukas bemängelt.⁴³⁴ Eine solche Ansicht aber zeigt

⁴²⁹ Vgl. Hur, *Dynamic Reading*, 275; Steichele, *Geist*, 190f.

⁴³⁰ In ähnlicher Weise ist es bei Heilung und Geistempfang des Paulus (9,10-19) der κύριος, welcher die Begegnung von Hananias und Paulus herbeiführt. Beide, κύριος und πνεῦμα, gehören in der narrativen Welt der Apg zu den Trägern jenes Motivs, das mit Spencer, *Portrait*, 154-158, als „*theme of supernatural guidance*“, bzw. mit Hur, *Dynamic Reading*, 101-110, als „*divine frame of reference*“ bezeichnet werden kann.

⁴³¹ Marguerat, *Historian*, 116. Vgl. Cornils, *Geist*, 200.

⁴³² Vgl. Theißen, *Entstehung*, 213f: „*Er [der Geist] ist zwar eng mit den kirchlichen Ämtern durch Handauflegung verbunden, aber ist im Prinzip frei von kirchlicher Amtsautorität. Er wirkt, wo er will, und kann auch ohne rituelle Handlungen Menschen gegeben werden.*“

⁴³³ Hur, *Dynamic Reading*, 271, erkennt einen Widerspruch zwischen Apg 20,22f (Paulus stellt fest, dass er, gebunden im Geist, nach Jerusalem ziehen muss) und Apg 21,4 (auf eine Eingebung des Geistes hin raten die Jünger von Tyrus Paulus davon ab, nach Jerusalem zu reisen). Hur sucht diese Diskrepanz als Missverstehen der Jünger von Tyrus zu erklären.

⁴³⁴ Vgl. Pokorný, *Theologie*, 71: „*Lukas vertritt keine feste Lehre vom Geist und auch terminologisch ist er in dieser Hinsicht nicht konsequent.*“

sich blind gegenüber dem literarischen Charakter der Apg. Das Besondere an der lukanischen Darstellung ist ja gerade dies: Lukas liefert keine systematisch entfaltete Pneumatologie, sondern er *erzählt* vom Geist Gottes.⁴³⁵ So erliegt er nicht der Versuchung, das Wesen des Geistes begrifflich festzumachen. Wenn die Geist-Geschichten des Lukas Widersprüche aufweisen, so dienen diese vielleicht einfach dazu, die Nicht-Fixierbarkeit des πνεῦμα narrativ auszudrücken, dieser Figur Raum zu schaffen, sie nicht zu besetzen.

Der Geist als Kraft der Grenzüberschreitung ist in einer Weise unverfügbar, die auch diesen Versuch einer Auflistung seiner Grundmomente als bloß vorläufig erweist. Auch gäbe es zum Wirken des Geistes in der Apg noch vieles Weitere zu bedenken, was den begrenzten Rahmen vorliegender Arbeit sprengen würde.⁴³⁶ Insgesamt zeigt sich jedenfalls, dass der Geist in der Apg in engem Zusammenhang mit Verkündigung und der Ausbreitung der christlichen Botschaft steht. Dies wird insbesondere in 8,26-40 greifbar: Durch den Geist werden zwei einander Fremde zum Zweck der Verkündigung des Evangeliums zusammengeführt (8,29) und auch wieder getrennt (8,39). Ob dabei religiöse Grenzen überschritten werden, soll im folgenden Abschnitt (3.3) erörtert werden. Philippus jedenfalls, dessen enge Verbindung mit dem πνεῦμα schon in der einführenden Beschreibung der Sieben in 6,3 (πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας)⁴³⁷ deutlich und durch den Verweis auf seine prophezeienden Töchter (21,9) noch unterstrichen wird, erweist sich als vom Geist Getriebener.

⁴³⁵ Für den Erzählcharakter der Apg sensible Untersuchungen des Geistmotivs bieten *Cornils*, Geist; *Hur*, Dynamic Reading; *Marguerat*, Historian; *Shepherd*, Narrative Function.

⁴³⁶ Der Umstand beispielsweise, dass das Auftreten des Geistes mit dem Fortschreiten der Apg (bzw. mit steigender Konzentration auf die Figur des Paulus) immer mehr abnimmt, bedürfte eingehender Untersuchung. Vgl. die Übersicht zum Vorkommen von πνεῦμα bei *Cornils*, Geist, 177-179, und die Ausführungen bei *Marguerat*, Historian, 110-113. Des Weiteren wäre die Frage nach der soteriologischen Relevanz des Geistes zu klären. Einen griffigen Überblick zur Forschungslage zu diesen und vielen anderen mit dem Thema Geist verbundenen Fragen bietet *Strecker*, Zugänge, 3-20.

⁴³⁷ *Hengel*, Jesus, 194 (Anm. 142), spricht diesbezüglich vom „[...] stark enthusiastisch-ekstatisch gefärbte[n] Geistmotiv in der Philippustradition [...]“ bzw. von einer „Eskalation“ des Wirkens des πνεῦμα in Verbindungen mit den „Hellenisten“. Vgl. dazu 1.1 über Philippus und den Siebenerkreis.

3.3 Auf dem Weg zur Heidenmission

Im Zuge der Einzelauslegung (2.9) wurde geklärt, dass es sich bei dem in Apg 8,27 als εὐνοῦχος Vorgestellten mit großer Wahrscheinlichkeit um einen tatsächlich Verschnittenen bzw. Kastrierten handelt. Nun soll die Frage nach seinem religiösen Status gestellt werden: Handelt es sich um einen (Diaspora-)Juden oder einen Proselyten? Oder kann hier schon ein dem Judentum nahestehender Gottesfürchtiger bzw. Sympathisant im Blick sein – letztlich also ein Heide?

Die Einführung des εὐνοῦχος in 8,27f – so ausführlich sie auch sein mag – lässt vorerst keinen eindeutigen Schluss zu. Für sich betrachtet, ließe sie wohl eher an einen Heiden denken, doch im Kontext der Apg tun sich bezüglich eines solchen Verständnisses gewisse Schwierigkeiten auf – vor allem angesichts der von Lukas recht eindeutig als erste Bekehrung eines Heiden dargestellten Erzählung um Petrus und den römischen Hauptmann Kornelius (10,1 – 11,18).

Zunächst ist also zu erörtern, ob es sich bei dem εὐνοῦχος um einen Juden oder Proselyten handeln könnte. Seine Herkunft aus dem meroitischen Königreich ist für sich genommen kein Grund, eine jüdische Identität auszuschließen. Dagegen spricht allerdings der Umstand, dass Eunuchen gewöhnlich schon im Kindesalter ihren Familien entrissen bzw. geraubt wurden und so auch den Kontakt zu der dort praktizierten Religion verloren.⁴³⁸

Vor allem gilt es zu klären, ob Eunuchen (im wörtlichen Sinne) überhaupt Juden sein konnten, bzw. ob das in Dtn 23,2⁴³⁹ formulierte Verbot im 1. Jh. n. unbedingt verbindlichen Charakter hatte. *F. S. Spencer* stellt diesbezüglich fest: „*The Judaism known to Luke still ‚prevented‘ (κωλύω, Acts 8.36) the full acceptance of eunuchs, even devout ones.*“⁴⁴⁰ Auch bei Philo und Flavius Josephus finden sich Bemerkungen, die von der gesellschaftlichen Randstellung der mit Geringschätzung bedachten Eunuchen in neutestamentlicher Zeit zeugen.⁴⁴¹ *P. Kollmann* betont, dass „[...] die Bestimmung von Dtn 23,2 [...] im antiken Judentum nichts von ihrer Gültigkeit eingebüßt hat.“⁴⁴² Als Beleg für

⁴³⁸ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 280f.

⁴³⁹ Dtn 23,2: „In die Versammlung des Herrn darf keiner aufgenommen werden, dessen Hoden zerquetscht sind oder dessen Glied verstümmelt ist.“

⁴⁴⁰ *Spencer*, Portrait, 171f.

⁴⁴¹ Vgl. etwa Philo, Spec. Leg. I, 324f; Flavius Josephus, Ant. IV, 290f. Vgl. *Spencer*, Portrait, 169.

⁴⁴² *Kollmann*, Philippus, 558.

diese Ansicht wird zuweilen auch auf entsprechende Bemerkungen in der Mischna (Jeb VIII) und in der Gemara (bJeb 70a-76a) verwiesen.⁴⁴³

In direktem Gegensatz dazu meint *F. Avemarie*, dass Dtn 23,2 keineswegs als Beweis dafür herangezogen werden könne, dass Eunuchen an einem Eintritt in die jüdische Religionsgemeinschaft gehindert wurden.⁴⁴⁴ Er weist darauf hin, dass einem Eunuchen in Dtn 23,2 lediglich eine Verheiratung mit einer Jüdin verboten wird.⁴⁴⁵ Dieser Einwand ist ernst zu nehmen – die Möglichkeit einer jüdischen Identität des εὐνοῦχος bleibt also trotz Dtn 23,2 offen.

J. Jervell zufolge ist der εὐνοῦχος als Proselyt⁴⁴⁶ zu betrachten, dessen Taufe im Ablauf der Apg, nach der Bekehrung von Diasporajuden (2,9-11) und Samaritanern (8,4-13), einen weiteren Präzedenzfall schaffe.⁴⁴⁷ Dabei übersieht er freilich, dass schon zuvor Proselyten als Adressaten der Verkündigung (vgl. 2,11) bzw. als Mitglieder der Urgemeinde (vgl. 6,5) ins Blickfeld geraten.

Ein direkter Hinweis, der auf eine jüdische Identität des εὐνοῦχος schließen ließe, findet sich im Text allerdings nicht. Auch die in V. 27f angeführten Anhaltspunkte, dass sich der εὐνοῦχος auf dem Rückweg von einer Wallfahrt nach Jerusalem befinde und eben aus dem Buch des Propheten Jesaja lese, zwingen nicht zu einer solchen Annahme. Genau diese Bestimmungen könnten den εὐνοῦχος nämlich als „Gottesfürchtigen“ ausweisen. Zur Gruppe der „Gottesfürchtigen“ zählten jene wohlhabenden Kreisen angehörenden Personen, die dem jüdischen Monotheismus in besonderer Weise zugeneigt waren, teilweise auch bestimmte Vorschriften der Tora (Sabbatgebot o. ä.) einhielten, religionsgesetzlich betrachtet jedoch Heiden blieben. Obwohl sie mit dem Judentum sympathisierten und häufig Verbindungen zu den örtlichen Synagogen pflegten, sind sie von den Proselyten doch klar zu unterscheiden.⁴⁴⁸ „*Proselyten werden durch Beschneidung*

⁴⁴³ Vgl. *Lindemann*, Eunuch, 242 (Anm. 61); *Spencer*, Portrait, 169 (Anm. 2).

⁴⁴⁴ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 57-62.

⁴⁴⁵ Vgl. *Avemarie*, Taufferzählungen, 57f: „Nicht ‚zur Gemeinde des Herrn hinzutreten‘ zu dürfen heißt nach *mYev* 8,2, keine Israelitin, sondern nur eine Proselytin oder eine von einem jüdischen Besitzer freigelassene Sklavin heidnischer Abstammung heiraten zu dürfen.“

⁴⁴⁶ Zum Begriff „Proselyt“ vgl. die Ausführungen bei *Spencer*, Portrait, 160f. Eine knappe Definition von *Böhl*, Art. Proselyt, Sp 201, sei hier wiedergegeben: „*Proselyt*, hebr ger, gr. προσήλυτος, wörtl. ‚Hinzugekommener‘, [ist] seit der Zeit des Zweiten Tempels und im NT Bezeichnung des Konvertiten, der, ohne genealogisch zum jüd. Volk zu gehören, ihm durch die Übernahme der Bundesverpflichtungen (jüd. Lebensweise, Beschneidung, Opfer und Tauchbar, das jedoch erst gegen Ende des 1. Jh. nC sicher bezeugt ist) beitrifft [...]“.

⁴⁴⁷ Vgl. *Jervell*, Apg, 271-275. Dass es sich beim εὐνοῦχος um einen Proselyten handeln könnte, wird auch von *Fitzmyer*, Acts, 410; *Pesch*, Apg I, 189 als Möglichkeit erwogen.

⁴⁴⁸ Vgl. *Balz*, Art. φοβέομαι, Sp. 1031f; *Roloff*, Apg, 140; *Spencer*, Portrait, 161.

und Opfergaben zu Volljuden, während die Gottesfürchtigen diesen letzten Schritt hin zur Vollmitgliedschaft in der Synagogengemeinde nicht vollziehen.“⁴⁴⁹

In der Apg werden „Gottesfürchtigen“ meist als φοβούμενοι bzw. σεβόμενοι τὸν θεόν ausgewiesen (10,2.22; 13,16.26.50; 16,14; 17,4.17; 18,7). Der religiöse Status des Hauptmanns Kornelius beispielsweise ist durch die Formulierung εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν (10,2) eindeutig erkennbar. Gerade bei der Einführung des εὐνοῦχος in 8,37f aber fehlt ein solcher expliziter Hinweis. Ist damit die Möglichkeit ausgeschlossen, dass es sich um einen „Gottesfürchtigen“ handeln könnte?

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass in der Apg nicht nur Heiden, sondern teilweise auch gottesfürchtige Juden als φοβούμενοι bzw. σεβόμενοι τὸν θεόν bezeichnet werden (10,35; 13,43). Insofern ist die Formulierung bei Lukas nicht notwendig *terminus technicus* für die Gruppe der „Gottesfürchtigen“, sondern schlicht ein „Frömmigkeitsprädikat“⁴⁵⁰, das auf Mitglieder jedes Volkes – auch des jüdischen – angewendet werden kann.⁴⁵¹ Dass der εὐνοῦχος der Gruppe der „Gottesfürchtigen“ zuzurechnen ist, bleibt folglich denkbar, lässt sich jedoch nicht mit Sicherheit beweisen. Aufgrund des regen Interesses am Judentum, welches sich im Reisezweck und in der Lektüre des εὐνοῦχος spiegelt, wird er von vielen Forschern als dem Judentum verbundener „Gottesfürchtiger“⁴⁵² bzw. Sympathisant⁴⁵³ betrachtet. Nicht auszuschließen ist schließlich auch die Ansicht *A. Lindemanns*, der εὐνοῦχος sei letztlich nicht religiös motiviert, sondern folge mit seiner Reise einer rein intellektuellen Neugierde.⁴⁵⁴ Folglich wäre davon auszugehen, dass in 8,26-40 von der ersten Bekehrung eines Heiden erzählt wird. In welchem Verhältnis dazu stünde aber der in 10,1 – 11,18 breit entfaltete Durchbruch zur Heidenmission?

Wie im Zuge der Auseinandersetzung mit der Traditions- und Redaktionskritik (2.8) schon besprochen wurde, kann als wahrscheinlich gelten, dass der dem Lukas vorliegende

⁴⁴⁹ *Wasserberg*, Mitte, 45.

⁴⁵⁰ Vgl. *Wasserberg*, Mitte, 53.

⁴⁵¹ Vgl. *Wasserberg*, Mitte, 44-54. Über den Umstand, dass eine explizite Bezeichnung als φοβούμενος o. ä. keine notwendige Voraussetzung zur Charakterisierung „Gottesfürchtiger“ ist, vgl. auch *Spencer*, Portrait, 161-165.

⁴⁵² So *Bruce*, Philip, 379; *von Dobbeler*, Evangelist, 114; *Dormeyer*, Philip, 265; *Klauck*, Magie, 38; *Kollmann*, Philippus, 558; *Kraus*, Jerusalem, 59-61; *Marguerat*, Randfigur, 94; *Roloff*, Apg, 140; *Spencer*, Portrait, 172; *Tannehill*, Unity II, 109f; *Weiser*, Apg, 212.

⁴⁵³ So *Metzner*, Die Prominenten, 377; *Schneider*, Apg I, 502.

⁴⁵⁴ Vgl. *Lindemann*, Eunuch, 246f.

Traditionsbestand der Erzählung die Bekehrung eines Heiden im Blick hatte.⁴⁵⁵ Insofern handelte es sich ursprünglich wohl um eine mit der Taufe des Kornelius durch Petrus konkurrierende Parallelüberlieferung. *„Bei Philippus hat es sich, soweit das spärliche Quellenmaterial ein Urteil darüber zulässt, um den ersten namhaften Heidenmissionar gehandelt.“*⁴⁵⁶ Dies scheint historisch auch insofern durchaus plausibel, als gerade die „Hellenisten“, zu denen Philippus gehört, möglicherweise als Vertreter einer frühen Heidenmission betrachtet werden können.⁴⁵⁷

Im Hinblick auf die hier gestellte Frage nach der Stellung des Philippus im Gefüge der Apg ist allerdings nicht das historisch Wahrscheinliche zu erheben, sondern die narrative Entfaltung durch Lukas zu betrachten. Angesichts der aufgezeigten Offenheit in der lukanischen Darstellung, welche einerseits Elemente enthält, die auf einen Heiden schließen lassen, andererseits aber auch solche, die auf die Nähe zum Judentum weisen, ist nur ein Schluss zulässig: *„Die Frage, ob Lukas den Äthiopier als gottesfürchtigen Heiden, Juden oder Proselyten präsentieren will, hat demnach eine unbefriedigende, aber doch hinreichend deutliche Antwort: Lukas lässt seinen Leser über den religiösen Status des Eunuchen im Unklaren.“*⁴⁵⁸ Nun könnte man meinen, diese bewusste Verschleierung des religiösen Status des εὐνοῦχος diene dazu, das Wirken des Philippus jenem des Petrus in 10,1 – 11,18 eindeutig unterzuordnen. Zweifellos ist die Taufe des Kornelius und seines ganzen Hauses in der Darstellung der Apg als *der* Durchbruch zur Heidenmission zu betrachten. Was die Taufe des Kornelius von jener des εὐνοῦχος unterscheidet, ist – abgesehen vom Erzählumfang – vor allem, dass letztere keine Auswirkungen auf den Rest der Apg zu haben scheint. Die Begebenheit bleibt eine folgenlose „Privatangelegenheit“, der εὐνοῦχος entschwindet Richtung Heimat. Auch fehlt im Gegensatz zu 10,1 – 11,18 *„[...] das beglaubigende Dabeisein weiterer Christen, die anschließende Gastfreundschaft und vor allem die Zustimmung der Jerusalemer Gemeinde [...]“*⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ Vgl. Conzelmann, Apg, 55; von Dobbeler, Evangelist, 125; Jervell, Apg, 275; Klauck, Magie, 35f; Kollmann, Philippus, 557; Kraus, Jerusalem, 59-61; Marguerat, Randfigur, 90; Roloff, Apg, 138f; Schneider, Apg I, 498; Schreiber, Beobachtungen, 50f.

⁴⁵⁶ Kollmann, Philippus, 565.

⁴⁵⁷ Vgl. Hengel, Jesus, 197-204; Hengel, Ursprünge, 120-125; Vouga, Geschichte, 40-46. Gegen die Annahme einer bedeutenden Pionierstellung der „Hellenisten“ bei der Heidenmission spricht sich Larsson, Hellenisten, 215-223, aus.

⁴⁵⁸ Avemarie, Taufferzählungen, 66. Dass Lukas den religiösen Status des εὐνοῦχος bewusst verschleiert, meinen auch Conzelmann, Apg, 56; Dinkler, Philippus, 86; von Dobbeler, Evangelist, 112; Kollmann, Philippus, 557; Kraus, Jerusalem, 60f; Schreiber, Beobachtungen, 52; Wasserberg, Mitte, 260; Weiser, Apg I, 212. Marguerat, Historian, 82, beschreibt dies als ein Charakteristikum der lukanischen Schriften: *„[...] there is conscious use of double meaning in Luke.“*

⁴⁵⁹ Avemarie, Taufferzählungen, 67.

Dennoch ist die Rolle des Philippus keineswegs unbedeutend. Hätte Lukas tatsächlich eine Marginalisierung des Philippus intendiert, wäre es wohl ein Leichtes gewesen, den εὐνοῦχος entweder klar als Juden bzw. Proselyten auszuweisen oder aber die ganze Perikope *hinter* 10,1 – 11,18 anzuordnen. Die Stellung der Perikope und die Ambivalenz der Darstellung verdanken sich weder dem Zufall, noch einem Versehen des Autors. Vielmehr zeigt sich, dass 8,26-40 nicht in Spannung zum Kontext, sondern in vernünftiger Einheit mit diesem eine Bewegung greifbar macht: eine Schritt für Schritt vollzogene Öffnung zur Heidenmission, welche mit 10,1 – 11,18 zwar explizit, aber nicht völlig abrupt einsetzt. Die Legitimierung der Ausdehnung der Missionsbestrebungen auf Nichtjuden wird als fließende Entwicklung gezeichnet.⁴⁶⁰ In dieser Bewegung – so kann man mit *F. S. Spencer* und *R. Tannehill* formulieren – nimmt Philippus die Rolle eines „forerunners“⁴⁶¹ bzw. „initiators“⁴⁶² ein. „*Philip blazes a trail, so to speak into Gentile territory which Peter then follows and expands. In other words, Philip functions as Peter’s forerunner (see also the Samaria incident in 8.4-25).*“⁴⁶³

Eine bedeutsame Rolle behielt Philippus übrigens auch dann bei, wenn man davon ausginge, dass der εὐνοῦχος als Jude oder Proselyt anzusehen wäre. Auch dann nämlich müsste er allein aufgrund seiner äthiopischen Herkunft als ein Grenzfall in der beginnenden Ausweitung der Evangeliumsverkündigung gelten.⁴⁶⁴ Da Αἰθιοπία in der Antike am Ende der Welt angesiedelt wurde, ist mit der Taufe des Äthiopiens außerdem die Erfüllung der Worte des Auferstandenen in Apg 1,8 gleichsam schon vorweggenommen.⁴⁶⁵ Zugleich zeigt sich im Wirken des Philippus eine beispielhafte Offenheit gegenüber einem, der – trotz seiner gehobenen beruflichen Stellung – aufgrund seiner physischen Versehrtheit eine gesellschaftliche Randposition einnimmt. Dem εὐνοῦχος, der Fremder

⁴⁶⁰ *Schreiber*, *Beobachtungen*, 45-49, spricht von einer aus den Perikopen Apg 8,26-40; 9,1-19; 10,1-48 bestehenden „*klimaktischen Bekehrungstriade*“, welche in Apg 10,1-48 ihren Höhepunkt finde. Auch *Lindemann*, *Eunuch*, 231, weist darauf hin, dass die Ausweitung der Missionsbemühungen auf die Heiden in der Apg nicht nur einmal, sondern mehrfach geschildert wird (vgl. neben Apg 8,26-40; 10,1-48 auch 11,19-21).

⁴⁶¹ Zur Beschreibung des Verhältnisses von Philippus und Petrus als jenes von „forerunner“ und „culminator“ vgl. *Spencer*, *Portrait*, 220-241.

⁴⁶² *Tannehill*, *Unity II*, 102-112, benennt das Verhältnis von Philippus und Petrus (bzw. den Aposteln) als jenes von „initiator“ und „verifier“.

⁴⁶³ *Spencer*, *Portrait*, 187.

⁴⁶⁴ Vgl. *Dinkler*, *Philippus*, 95: „*Was die Sequenz der Missionsereignisse angeht, ist jedenfalls als beachtlich festzuhalten, daß Lukas den aethiopischen Kämmerer fröhlich seine Straße ziehen läßt, lange bevor er dem Apostel Paulus die Fahrt von Asien nach Europa frei gibt (Apg 16,11ff).*“

⁴⁶⁵ Vgl. dazu *van Unnik*, *Ausdruck*, 386-401, sowie das im Zuge der Einzelauslegung (2.9) zu V. 27 Gesagte.

und Verschnittener zugleich ist, wird im göttlich initiierten Wirken des Philippus jenes Heil zuteil, das Jes 56,3-7 verheißt.

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass die Taufe des εὐνοῦχος in einer Übergangsphase zur Heidenmission anzusiedeln ist. Sie kann als eine Art „*Präludium*“⁴⁶⁶ bzw. „*Auftakt*“⁴⁶⁷ der Bekehrung des Hauptmanns Kornelius betrachtet werden. Der religiöse Status des εὐνοῦχος wurde von Lukas vermutlich bewusst in der Schwebe gelassen. Wenngleich die Heidenmission erst mit 10,1 – 11,18 explizit einsetzt, nimmt Philippus doch eine entscheidende Vorreiterrolle ein. Dies wird auch in der Samaria-Perikope greifbar, wo Verkündigung und Taufhandeln des Philippus (8,4-13) der Geistverleihung durch die Apostel Petrus und Johannes (8,14-17) vorausgehen.⁴⁶⁸

Als ein letzter Prüfstein der bedeutenden Position des Philippus muss die Frage erörtert werden, was es mit dem Fehlen der Geistverleihung beim Taufhandeln des Philippus auf sich hat. Diesem Thema ist der folgende Abschnitt gewidmet.

3.4 Zur Taufpraxis des Philippus

Zwei Mal erzählt die Apg vom Taufhandeln des Philippus: Zunächst wird in geraffter Form von der Taufe samaritanischer Männer und Frauen sowie des Simon Magus berichtet (8,12f); etwas ausführlicher wird dann die Taufe des εὐνοῦχος (8,38) geschildert. In beiden Fällen ist die Taufe nicht mit einer vorangehenden oder nachfolgenden Verleihung des Hl. Geistes verknüpft. Das ist verwunderlich, bedenkt man das enge Zusammenwirken des Philippus mit dem Geist.⁴⁶⁹ Gerade in Bezug auf die Samaria-Perikope (8,4-13.14-25) wird Lukas zuweilen unterstellt, er habe absichtlich ändernd in die ihm vorliegenden Quellen eingegriffen, um das Taufhandeln des Philippus als „mangelhaft“ darzustellen und ihn so den Aposteln (vgl. 8,14-17) unterzuordnen.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Vgl. *Conzelmann*, Apg, 55.

⁴⁶⁷ Vgl. *Schreiber*, Beobachtungen, 60.

⁴⁶⁸ Vgl. *Avemarie*, Tauf erzählungen, 66f; *Tannehill*, Unity II, 102-105; *Spencer*, Portrait, 220-241.

⁴⁶⁹ Vgl. *von Dobbeler*, Evangelist, 190f; *Spencer*, Portrait, 214.

⁴⁷⁰ *Kollmann*, Philippus, 559, hält es für undenkbar, dass die Taufe des Pneumatikers Philippus nicht an eine Geistverleihung gebunden war.

Ist es wirklich so, dass nach dem Konzept des Lukas das Wirken des Philippus von jenem der Apostel – vor allem des Apostels Petrus – überboten wird? Zur Beantwortung dieser Frage kann ein Überblick zu den unterschiedlichen Darstellungsweisen des Zusammenhangs von Taufe und Geistempfang in der Apg insgesamt nützlich sein:

Der die Pfingstrede des Petrus abschließende Aufruf zur Taufe (2,38)⁴⁷¹ zeigt die prinzipielle Zusammengehörigkeit von Taufe und Geistempfang auf und spiegelt wohl am ehesten das wider, was im Konzept des Lukas als „Idealfall“ zu sehen ist.⁴⁷² Eine ähnlich enge Verbindung wird in 9,17f; 19,5f angedeutet. Die beispielhafte Formulierung in 2,38 ist wohl so zu begreifen, dass der Empfang des Geistes Umkehr und Taufe voraussetzt, ohne einen zeitlichen Abstand zwischen Taufe und Geistempfang auszuschließen.⁴⁷³ Auch in 10,44-48 sind Taufe und Geistverleihung eng verwoben, passieren aber in umgekehrter Reihenfolge: Die Ausgießung des Geistes geht der Taufe des Kornelius und seines ganzen Hauses voraus und legitimiert sie zugleich.

Ein zeitlicher Abstand unbestimmter Länge trennt die Taufe der Samaritaner in 8,12f und ihren Geistempfang in 8,14-17. Dass in der Konzeption des Lukas Taufe und Geistempfang zusammengehören, zeigt sich gerade hier, wo sie auseinandertreten. Die Formulierung in 8,16 (vgl. v. a. das *μόνον* vor *βεβαπτισμένοι*) deutet klar darauf hin. Doch ist nicht immer von einer Verleihung des Heiligen Geistes vor oder nach der Taufe die Rede: So zieht der *εὐνοῦχος* voll Freude seines Weges, ohne den Geist empfangen zu haben (8,38f).⁴⁷⁴ Auch in 16,15.33; 18,8 ist dem Taufhandeln des Paulus keine Geistverleihung angeschlossen – allerdings könnte sie hier implizit vorausgesetzt sein.⁴⁷⁵ Schließlich ist auch mit dem Wirken des Apollos, der nur die Taufe des Johannes kennt, kein Geistempfang verbunden (18,24-28) – ein Umstand, der von Paulus allerdings korrigiert wird (19,1-7). Umgekehrt wird in 4,31 ohne erkennbaren Zusammenhang zur Taufe vom Empfang des Hl. Geistes berichtet.⁴⁷⁶

⁴⁷¹ Apg 2,38: Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε, [φησίμιν,] καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

⁴⁷² Mit *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 174, kann Apg 2,38-41 als „*kleines tauftheologisches Kompendium*“ für die Konzeption des Lukas betrachtet werden. Vgl. *Pokorný*, *Theologie*, 71f. Davon abweichende Varianten werden unterschiedlich interpretiert. Vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 129-138.

⁴⁷³ Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 138f; *Pesch*, *Apg I*, 282.

⁴⁷⁴ Dass eine alternative Lesart, die in Erweiterung von V. 38 den Geistempfang einträgt, nicht als ursprünglich anzusehen ist, wurde in Abschnitt 2.1 erörtert.

⁴⁷⁵ Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 144 (Anm. 80).

⁴⁷⁶ Zu den unterschiedlichen Kombinationsmöglichkeiten von Taufe und Geistempfang in der Apg vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 129-144; 167-174; *Pesch*, *Apg I*, 281-285; *Theißen*, *Entstehung*, 214 (Anm. 48).

Insgesamt zeigt sich in der Apg also ein sehr nuancenreiches Bild urchristlicher Taufpraxis. Zwar ist eine lukanische Tendenz erkennbar, den Geistempfang eng an die Taufe anzuschließen, doch sollte man den Eigenwert alternativer Varianten nicht außer Acht lassen. *„To be too precise regarding the link between baptism and the Spirit in Luke’s thought (he could be reflecting an ecclesiastical practice) runs the risk of doing violence to a theology unfolded in narrative which escapes systematizing.“*⁴⁷⁷ Offenbar hat Lukas keine Schwierigkeiten damit, von seiner eigenen Idealvorstellung abweichende Praktiken darzustellen. Im Fall der Taufe des εὐνοῦχος verzichtet er auch darauf, eine Korrektur anzufügen (anders 8,14-17; 19,1-7). Obwohl die Verleihung des Geistes in 8,17; 19,6 mit der Handauflegung durch Amtsautoritäten verknüpft scheint, steht der Geist doch nicht in der Verfügungsgewalt von Menschen. Die Gabe des Geistes geht vielmehr auf unbegreifliches göttliches Wirken zurück, wie insbesondere in 10,44 deutlich wird (vgl. 3.2).⁴⁷⁸

Zur Überprüfung der Berechtigung des gegen Lukas erhobenen Vorwurfs, er habe durch entsprechende Bearbeitung des Traditionsstoffes Philippus den Aposteln untergeordnet, ist auch nach der historischen Plausibilität einer Taufpraxis des Philippus ohne Geistverleihung zu fragen.

Würde sich nicht aus der Gesamtdarstellung der Apg die enge Zusammengehörigkeit von Taufe und Geistempfang als allgemein gängige Praxis nahelegen, stünde die Verlässlichkeit der lukanischen Darstellung der Philippustaufe wohl kaum in Zweifel. Die Texte selbst jedenfalls enthalten keinerlei Anzeichen, die an ihrer historischen Glaubwürdigkeit zweifeln ließen. In beiden Perikopen – 8,4-13 sowie 8,26-40 – fehlt eine Geistverleihung, ohne aber in den Erzählungen selbst als Mangel spürbar zu werden. Im Fall der Samaria-Perikope ergibt sich erst von 8,16⁴⁷⁹ her rückblickend der Eindruck der Unvollkommenheit der Taufe der Samaritaner. Überdies ist im Text durch nichts die Vermutung nahegelegt, es wäre schon die spätere Geistverleihung durch die Apostel im Blick, weil Philippus selbst – mangels entsprechender Ermächtigung o. ä. – sie nicht durchführen könne. Auch die Entrückung des Philippus in 8,39 fügt sich direkt an die

⁴⁷⁷ Marguerat, *Historian*, 127. Ähnlich meint Avemarie, *Tauferzählungen*, 257, bezüglich der unterschiedlichen Taufpraktiken in der Apg, „[...] dass es die individuellen Besonderheiten einer jeder dieser Geschichten verbieten, sie in Klassen einzuordnen, die sich nach Motivik und Begrifflichkeit sauberlich voneinander unterscheiden.“

⁴⁷⁸ Vgl. Shepherd, *Narrative Function*, 183f.

⁴⁷⁹ Apg 8,16: οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ’ οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.

Taufe und lässt keinen Raum für eine Geistverleihung. Für die Annahme einer redaktionellen Streichung des Geistempfangs liefern die Texte keinen Anhaltspunkt. Im Gegenteil, gerade der auf die Taufe folgende Hinweis auf die Entrückung des Philippus, scheint zum Grundbestand der Erzählung 8,26-40 zu gehören (s. o. 2.8).⁴⁸⁰ Schließlich gewinnt die Möglichkeit einer Taufpraxis des Philippus ohne Geistverleihung an Plausibilität, wenn man sie als Charakteristikum des Kreises der „Hellenisten“ versteht (s. o. 1.1): Es ist immerhin denkbar, dass sich mit dem Selbstverständnis der „Hellenisten“ als Pneumatiker der Anspruch exklusiven Geistbesitzes verband, sie also „[...] *im Blick auf den Geist ausschließlich mit einer direkt von Gott geschenkten und nicht weitergebbaren Begabung einzelner rechnet[e]*“⁴⁸¹. Als sicher erweisen lässt sich diese Vermutung freilich nicht. Auch das von *F. Avemarie* angeführte Argument, es werde nirgendwo in der Apg von einem mit dem Geistempfang verbundenen Taufhandeln durch einen „Hellenisten“ berichtet, hat kein großes Gewicht – schließlich ist Philippus der einzige Vertreter dieser Gruppe, dessen Taufen ausführlicher Erwähnung findet.

F. Avemarie zieht die Möglichkeit in Erwägung, dass die Taufe des Philippus in der Entwicklung des christlichen Taufritus als Zwischenglied zwischen der Taufe Johannes des Täufers und der christlichen Taufe fungiert und sich darin ein in der Urkirche praktizierter, eigener Tauftyp spiegle.⁴⁸² Diesen beschreibt er näher als „[e]ine Taufe der Umkehr also, die zwar durch ihren Bezug auf die Predigt vom Reich Gottes und vom Namen Jesu Christi' (8,12) eindeutig christlichen Charakter hatte, aber wie die Bußtaufe des Johannes nicht mit einer Verleihung heiligen Geistes verbunden war.“⁴⁸³ Abgesehen vom Fehlen der Geistmitteilung sei die Taufe des Philippus mit jener des Johannes durch die Momente der Umkehr und der Sündenvergebung,⁴⁸⁴ das Fehlen einer auf die Taufe folgenden Gemeinschaft von Täufer und Täufling(en) und das in der Figur des Simon Magus (möglicherweise) repräsentierte Motiv der Jüngerschaft (8,13) verbunden.⁴⁸⁵

⁴⁸⁰ Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 219-221; 254-266; *von Dobbeler*, *Evangelist*, 192-194.

⁴⁸¹ *von Dobbeler*, *Evangelist*, 202. Ihm folgt *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 258f. *A. von Dobbeler* greift hier auf *Berger*, *Theologiegeschichte*, 123, zurück: „Auch bei der Gruppe der sog. Hellenisten haben wir es mit Christen zu tun, die ihre charismatische Begabung selbst nicht weitergeben können (das können nach Lukas nur die Apostel).“

⁴⁸² Vgl. *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 254-266. Dies hält auch *von Dobbeler*, *Evangelist*, 194-215, nach einem Vergleich der Philippustaufe mit der Apollostaufe (Apg 18,24-28) und deren Korrektur (19,1-7), sowie jener des Paulus in Damaskus (22,12-16), für möglich.

⁴⁸³ *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 255.

⁴⁸⁴ Obwohl sich die Momente der Umkehr und der Sündenvergebung in Verbindung mit der Taufe in den Philippuserzählungen nicht explizit finden, werden sie von *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 255f, doch vorausgesetzt.

⁴⁸⁵ Als weiteren Grund, die Taufe des Philippus jener des Johannes des Täufers anzunähern, zieht *Avemarie*, *Tauferzählungen*, 260-264, in Erwägung, dass – entgegen der Darstellung des Lukas – der „Siebenermann“ / „Evangelist“ und der Apostel Philippus als ein und dieselbe Person anzusehen seien (vgl. dazu 1.4).

Diese Überlegungen zur historischen Gestalt der Taufpraxis des Philippus bewegen sich auf eher dünnem Eis – angesichts der spärlichen Quellenlage ist hier keine Gewissheit zu erlangen. Immerhin aber scheint plausibel, dass schon die dem Lukas vorliegende Überlieferung nicht von einer Geistverleihung durch Philippus weiß. Auch lassen die unterschiedlichen Variationen des Ablaufs von Taufe und Geistempfang in der Apg eine gewisse Vielfalt in der urchristlichen Taufpraxis erahnen. Die lukanische Darstellung könnte also durchaus den historischen Gegebenheiten entsprechen.⁴⁸⁶ Die Annahme einer absichtlichen Marginalisierung des Philippus durch Lukas ist damit zwar nicht eigentlich widerlegt, verliert aber etwas an Gewicht.

Abschließend seien die beiden sich um Philippus rankenden Tauferzählungen kurz einzeln beleuchtet, um aufzuzeigen, dass sie auch Interpretationsmöglichkeiten eröffnen, die ohne die Annahme einer absichtlichen Marginalisierung des Philippus auskommen.

G. Wasserberg sieht die Samaria-Taufe des Philippus (8,12f) als „defizitäres Heilsgeschehen“, welches eine nachträgliche „Absegnung“ durch die Apostel Petrus und Johannes erfordere.⁴⁸⁷ In ähnlicher Weise bezeichnen andere Forscher das in 8,14-17 geschilderte Wirken der Apostel Petrus und Johannes als Visitations-⁴⁸⁸ oder gar Firmungsreise⁴⁸⁹, welche der Vollendung der Taufe der Samaritaner diene bzw. diese erst zu wirklich vollgültigen Gliedern der Kirche mache. Es drängt sich die Frage auf, ob damit die narrative (nicht systematische) lukanische Darstellung nicht missverstanden wird.

Eine gänzlich andere Interpretationsmöglichkeit zeigt D. Marguerat auf: „*The action of Peter and John does not indicate any deficiency in Philip’s mission.*“⁴⁹⁰ Die Reise der Jerusalemer Apostel Petrus und Johannes muss keineswegs als Korrektur des Wirkens des Philippus verstanden werden – vielmehr kann sie Ausdruck der Bestätigung sein. Der durchschlagende Erfolg des Missionswirkens des Philippus in ganz Samarien (vgl. 8,14)⁴⁹¹

Identifiziert man diese außerdem mit dem in Joh 1,43f eingeführten Philippus, bei welchem es sich um einen der beiden zuvor erwähnten Jünger Johannes des Täufers handeln *könnte* (Joh 1,35-37), so wäre eine weitere Verbindungslinie von der Taufpraxis des Philippus zu jener des Johannes hergestellt. *Avemarie* selbst ist sich des hypothetischen Charakters dieser Überlegungen durchaus bewusst.

⁴⁸⁶ Vgl. Roloff, Apg, 135.

⁴⁸⁷ Wasserberg, Mitte, 258: „Darum müssen die Jerusalemer Apostel Petrus und Johannes absenden, um der Philippus-Taufe durch Geistverleihung ihr Siegel ‚amtlicher‘ Beglaubigung aufzudrücken.“

⁴⁸⁸ Vgl. von Dobbeler, Evangelist, 103, der überdies die lukanische Darstellung als gezielte Hervorhebung der Bedeutung der Zwölf begreift. Dagegen wäre allerdings zu fragen, ob bzw. inwieweit Lukas in der Apg an der Gruppe der Zwölf überhaupt Interesse zeigt.

⁴⁸⁹ Vgl. Zmijewski, Apg, 346.

⁴⁹⁰ Marguerat, Historian, 126.

⁴⁹¹ Apg 8,14: Ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμάρεια τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον καὶ Ἰωάννην.

wird von den Jerusalemer Aposteln nicht angezweifelt. Auch der Inhalt seiner Verkündigung und die von ihm gespendete Taufe werden offenbar nicht als mangelhaft empfunden. Dies zeigt sich insbesondere im Vergleich mit der Taufe des Apollos, die von Paulus als ungenügend bewertet und korrigiert wird (vgl. 18,24 – 19,7). Petrus und Johannes hingegen schließen die Geistverleihung direkt dem Wirken des Philippus an. Das Verhältnis des Philippus zu den Aposteln muss folglich nicht als eines der Unterordnung verstanden werden, sondern lässt sich auch im Begriff der Kooperation erfassen.⁴⁹² Mit *F. S. Spencer* kann man das Verhältnis von Philippus und Petrus in dieser Darstellung als das von *forerunner* und *culminator* beschreiben: Der dynamische Wandermissionar Philippus greift als erster missionarisch nach Samarien aus und ist damit *forerunner* des Petrus, durch dessen Wirken (Geistverleihung) die Bekehrung der Samaritaner „kulminiert“, bzw. ihre Vollendung findet.⁴⁹³ Sein Vorbild hat dieses Verhältnis *Spencer* zufolge in jenem von Johannes dem Täufer (als *forerunner*, der mit Wasser tauft) und Jesus (als *culminator*, der den Geist verleiht). Diese Beziehung, „[...] in which one figure (*Jesus*) surpasses the other (*John*) in various respects, even as both largely mirror one another and share in a noble common enterprise“⁴⁹⁴, enthält freilich – obwohl *Spencer* dies zu vermeiden sucht – ein Moment der Asymmetrie. So verstanden überbietet das Wirken des Petrus das des Philippus letztlich, auch wenn die Missionierung der Samaritaner als ein Werk der Kooperation bezeichnet werden kann.⁴⁹⁵

Nichtsdestoweniger macht *Spencer* zu Recht auf die große Bedeutung des Philippus aufmerksam, dessen missionarische Pionierarbeit in Samarien durch die Jerusalemer Apostel anerkannt und so der gesamtkirchlichen Verkündigungsarbeit eingegliedert wird. Der Urheber der – im Kommen der Apostel Petrus und Johannes ausgedrückten – Bestätigung des Wirkens des Philippus ist letztlich Gott selbst. Dies zeigt sich in der geschenkhaften Ausgießung des Geistes, die von der Handauflegung der Apostel begleitet, nicht aber „hergestellt“ wird.⁴⁹⁶ „*The presence of the Spirit now indicates not only divine approval of the Samaritan mission, which had been prophesied by Jesus (Acts 1:8), but*

⁴⁹² Vgl. *Tannehill*, *Unity II*, 104: „*The result is a cooperative mission in which an established church affirms and contributes to the establishment of new churches.*“ Vgl. *Marguerat*, *Historian*, 126; *Zmijewski*, *Apg*, 348.

⁴⁹³ Vgl. *Spencer*, *Portrait*, 220-241. *Spencer* greift dabei auf *Tannehill*, *Unity II*, 102-112, zurück, der das Verhältnis von Philippus und Petrus als das von *initiator* und *verifier* bezeichnet.

⁴⁹⁴ *Spencer*, *Portrait*, 226.

⁴⁹⁵ Im Rückgriff auf *R. Tannehill* spricht *Spencer*, *Portrait*, 232, von „[...] a pattern of ‘climactic parallelism’, a pattern which admits a certain distinction in importance (‘climactic’) between two figures, but not at the expense of their basic unity and comparability (‘parallelism’).“

⁴⁹⁶ Dass der Empfang des Geistes als Gabe Gottes zu verstehen ist, zeigt sich beispielsweise in *Apg* 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; 15,8. Vgl. *Spencer*, *Portrait*, 217f.

*also continuity with the apostolic mission.*⁴⁹⁷ Es finden sich auch andere Beispiele in der Apg, wo das in neue Bereiche ausgreifende Missionswirken Einzelner der Jerusalemer Gemeinde bekannt und durch sie bestätigt wird (vgl. etwa 11,1-18.20-24). Durch diese Rückbindung wird die Kontinuität des Wirkens der Missionare zu den Jerusalemer Ursprüngen sichtbar.⁴⁹⁸ Unterschiedliche Gruppierungen der Urgemeinde („Hellenisten“ / „Hebräer“) sind durch diesen gemeinsamen Ursprung und das Ziel der Verkündigung des Evangeliums geeint. Es scheint, als sei Lukas in erster Linie an der Darstellung einer Einheit in Vielfalt gelegen. *„In short, Philip plants and Peter waters, but ultimately God gives the increase – even in the matter of the Spirit’s outpouring. Philip and Peter remain co-laborers, fellow-workers on God’s field.”*⁴⁹⁹

Ist also der Vorwurf der planvollen Unterordnung des Philippus durch Lukas für die Samaria-Perikope entschärft, so umso mehr in Bezug auf die Taufe des εὐνοῦχος. Denn gerade hier ist durch göttliches Wirken (8,26.29.39) die Legitimität des Geschehens betont. Die Entrückung des Philippus durch den Geist (8,39) dient nicht etwa der Verhinderung der Geistverleihung,⁵⁰⁰ sondern zeigt vielmehr in aller Deutlichkeit, dass das Werk des Philippus an dieser Stelle vollendet ist und dass *„[...] zur Bekehrung des Fremden nichts weiter nötig war.“*⁵⁰¹ Das Moment des Verweilens bzw. der Gemeinschaft von Täufer und Täufling fehlt hier freilich (anders 8,13; 9,19; 10,48; 16,15.34)⁵⁰² und tatsächlich scheint die Taufe des εὐνοῦχος auf den Fortgang der Erzählung und die Entwicklung der christlichen Gemeinde keinerlei Einfluss zu nehmen. Wieweit der εὐνοῦχος seinen Glauben in der Heimat lebt bzw. für andere fruchtbar macht, bleibt offen. Der Fokus liegt hier auf der Bekehrung eines Einzelnen, die sich abseits der Öffentlichkeit abspielt und von den Jerusalemer Aposteln nicht explizit wahrgenommen wird.⁵⁰³ Das heißt aber nicht, dass die Taufe in irgendeiner Weise als unvollständig betrachtet werden müsste.⁵⁰⁴

⁴⁹⁷ *Shepherd*, Narrative Function, 181. Vgl. *Marguerat*, Historian, 124-126.

⁴⁹⁸ Vgl. *Avemarie*, Täuferzählungen, 215f: „Lukas kommt es dabei weniger auf die Apostel als Träger eines besonderen Amtes an [...] als vielmehr auf die Jerusalemer Gemeinde insgesamt, die er als Keimzelle der Mission betrachtet.“ Vgl. *Klauck*, Magie, 30f; *Roloff*, Apg, 135; *Spencer*, Portrait, 219f.

⁴⁹⁹ *Spencer*, Portrait, 241.

⁵⁰⁰ Dass der Geist durch die Wegführung des Philippus einem Geistempfang des εὐνοῦχος zuvorkomme, wie *Schmidt*, Bekehrung, 191-196, andeutet, hat im Text keinen Anhaltspunkt.

⁵⁰¹ *Avemarie*, Täuferzählungen, 268.

⁵⁰² Zum Motiv der postbaptismalen Gemeinschaft vgl. *Avemarie*, Täuferzählungen, 49-51.

⁵⁰³ Vgl. *Klauck*, Magie, 41f.

⁵⁰⁴ Ohne Anhaltspunkt im Text ist auch die Ansicht von *Dormeyer*, Acts 8:26-40, 269: „After his arrival in Nubia, the Ethiopian must make contact with the apostolic tradition in Jerusalem and Judaea. Then the Spirit will fall upon him completely.“

4. Resümee: Philippus, vom Geist Getriebener

Philippus ist – so hat sich gezeigt – eine schillernde Gestalt der urchristlichen Geschichte, wie sie in der Apg erzählt wird. Seine wesentlichsten Züge sollen nun in ein abschließendes Gesamtbild überführt werden.

Schon innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde nimmt Philippus eine bedeutende Rolle ein. Als einer der Sieben ist er bestellt zum „Dienst an den Tischen“ (6,2), gehört aber zugleich zum Leitungsgremium des „hellenistischen“, d. h. griechisch sprechenden, Teils der judenchristlichen Gemeinde. Die nach dem Martyrium des Stephanus einsetzende Verfolgung, welche sich vorrangig gegen die „Hellenisten“ wendet, erhält durch sein Wirken eine positive Wendung: Philippus, nun gleichsam freigesetzt, wird in Samaria, im Umland Jerusalems und am Küstenstreifen als Wandermissionar tätig (Apg 8). Der Inhalt seiner erfolgreichen Verkündigung weist einen christologischen Schwerpunkt auf (vgl. 8,5.12.35). Sein Reden und Tun, das im Wirken Jesu und der Apostel wurzelt, wird von den Verben βαπτίζω (8,12.13.36.38) und εὐαγγελίζω (8,4.12.35.40) begleitet und geprägt. Kaum verwunderlich also, dass Philippus in 21,8 als εὐαγγελιστής bezeichnet wird. Trotz ihrer Kürze zeigt seine letzte Erwähnung in 21,8f Philippus doch als wichtiges Mitglied der Gemeinde in Cäsarea, als Gastgeber des Paulus und Anlaufstelle des Propheten Agabus (21,10f).

Die Erzählung von der Taufe des εὐνοῦχος (8,26-40) besticht durch ihren geradezu märchenhaften Charme: Zwei Fremde treffen – dank göttlicher Intervention – zu einer ungewöhnlichen Zeit an einsamer Straße aufeinander. Die folgende Weggemeinschaft wird als lebendiger Dialog dargestellt, dessen dramatischer, szenischer Charakter die LeserInnen in seinen Bann zieht. Das Gespräch kreist um ein zentrales Schriftzitat (Jes 53,7f), dessen Sinn Philippus dem εὐνοῦχος erschließt. Dabei erweist er sich als vorzüglicher Schriftkenner und kundiger Hodeget, der dem εὐνοῦχος nicht nur einen Weg zum Verständnis des Jesaja-Textes eröffnet, sondern seinem ganzen Lebensweg eine neue Richtung weist.

In vielerlei Hinsicht leistet Philippus Pionierarbeit in der Ausbreitung des Evangeliums. Er ist es, der die Botschaft erstmals über die Grenzen Jerusalems hinaus trägt. Indem er sich den Samaritanern zuwendet (Apg 8,4-13), überschreitet er jedoch nicht bloß geographische Grenzen, sondern wagt sich auch – den religiösen Status seiner Adressaten betreffend – in ein Randgebiet vor. Die Samaritaner sind in der Grauzone zwischen Juden und Heiden angesiedelt und markieren damit einen ersten Grenzfall der Verkündigung, der in der folgenden Erzählung von der Taufe des Äthiopiens noch an Brisanz gewinnt. Der εὐνοῦχος ist als tatsächlich Verschnittener zu betrachten, was zunächst auf seine heidnische Identität schließen ließe. Doch zeigt sich im Zusammenspiel zuwiderlaufender Beschreibungen in 8,27f (Jerusalemwallfahrt, Jesaja-Lektüre) ein verschwommenes Bild. Dieser Ambivalenz seiner Darstellung, welche den εὐνοῦχος weder als Juden noch eindeutig als Heiden erkennbar macht, ist sich Lukas wohl bewusst. Sie dient indes nicht dazu, die Bedeutsamkeit des Wirkens des Philippus abzuschwächen, ihm seinen Platz im Schatten der Apostel (v. a. des Petrus) anzuweisen, sondern fügt sich einer schrittweisen Bewegung ein: Philippus ist entscheidend an der Vorbereitung jener Grenzüberschreitung beteiligt, in deren Folge das Wort erstmals explizit auch an heidnische Ohren dringt – und Gehör findet (10,1-48). Zugleich ist durch die Samaria-Mission und die Taufe des fremden Äthiopiens, die Erfüllung einer in 1,8 durch den Auferstandenen ergangenen Verheißung schon vorweggenommen bzw. angedeutet: Das Evangelium geht über Jerusalem hinaus, erobert ganz Judäa und Samarien und dringt bis an die Grenzen der Erde vor.⁵⁰⁵

Als ungebundener Wandermissionar kann Philippus als *initiator* (R. Tannehill) bzw. *forerunner* (F. S. Spencer) der Apostel wirken. Sein missionarischer Ausgriff auf die Samaritaner (8,4-13) wird durch die Apostel bestätigt und so dem Missionswerk der Urgemeinde insgesamt eingegliedert (8,14-17).⁵⁰⁶ In ähnlicher Weise ist der Durchbruch zur Heidenmission – explizit erst in Apg 10f gekommen – in der Taufe des εὐνοῦχος schon vorbereitet. Da Philippus einen fremden Eunuchen, eine gesellschaftliche Randfigur, zum Adressaten seiner Botschaft macht, ihm vorbehaltlos die Taufe spendet, wirkt er in der Tat grenzüberschreitend. In seinem Wirken gibt Philippus ein Beispiel, das – heute mehr denn je – zur Nachahmung inspirieren sollte: Das Fremde gilt es zuzulassen, einzuladen, aufzunehmen.

⁵⁰⁵ Vgl. van Unnik, Ausdruck, 386-401.

⁵⁰⁶ Vgl. Tannehill, Unity II, 102: „They [die Apostel] become the stabilizing, verifying, and unifying element in a mission that moves to new areas and groups without their planning and control.“

Seine entscheidende Bedeutung für die Ausbreitung des Evangeliums gewinnt Philippus nicht allein aus eigener Initiative. Es ist das Zusammenwirken mit dem göttlichen πνεῦμα, das dem Wirken des Philippus die Richtung weist. Schon im Zusammenhang mit seiner ersten Erwähnung wird Philippus (implizit) erfüllt mit Geist und Weisheit gezeichnet (6,3). Dass er „Hellenist“ ist, fügt sich nahtlos in dieses Bild, kann mit dem Auftreten der „hellenistischen“ Gruppe um Stephanus doch eine „Eskalation‘ des Geistmotivs“⁵⁰⁷ beobachtet werden. Auch das in Apg 8 geschilderte Wirken des Philippus und der Hinweis auf seine vier prophetisch begabten Töchter (21,9) weisen ihn als Pneumatiker aus. Besonders deutlich zeigt sich das enge Zusammenwirken von Philippus und dem Geist in 8,26-40 – eine Begebenheit, die ganz unter der „Regie“⁵⁰⁸ des Geistes steht. In verdichteter Weise spiegeln sich in dieser Erzählung wesentliche Momente des Geistes, wie er in der Apg gezeichnet ist: Durch sein Sprechen (8,29) tritt der Geist als wahrnehmbare, handlungsvorantreibende Figur in Erscheinung. Er lenkt den Verlauf der Missionsbestrebungen des Philippus, indem er diesen erst mit dem εὐνοῦχος zusammenführt und dann seinem nächsten Aufgabengebiet zuführt (8,39f). Zugleich verleiht er der Verkündigung und dem Taufhandeln des Philippus göttliche Legitimität. Gerade hier also, wo Philippus mit seinem Wirken gewohnten Boden verlässt, dich vertrauensvoll vom Geist ergreifen lässt und sich dem Fremden gegenüber öffnet, zeigt er sich als *vom Geist Getriebener*.

⁵⁰⁷ Hengel, Jesus, 194.

⁵⁰⁸ Vgl. Roloff, Apg, 139.

5. Bibliographie

(1) *Quellen*

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

Hainz J. (Hg.), Münchener Neues Testament. Studienübersetzung, Düsseldorf ⁷2004.

Flavius Josephus, Der Jüdische Krieg und kleinere Schriften. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden 2005.

Flavius Josephus, Jüdische Altertümer. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen von Dr. Heinrich Clementz, Wiesbaden ²2006.

Nestle E. / Aland B. / Aland K. u. a. (Hg.), Novum Testamentum Graece, Stuttgart ²⁷2001.

Rahlfs A. (Hg.), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes I-II, Stuttgart 1971.

Wengst K., Schriften des Urchristentums II. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 2004.

(2) *Hilfsmittel*

Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (*Aland K. / Aland B.* Hg.), Berlin / New York ⁶1988.

Berger K., Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984.

Berger K., Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen / Basel ²1995.

Bibleworks 8. Software for Biblical Exegesis and Research, Bible WorksTM, LLC, Norfolk 2008.

Bourquin Y. / Marguerat D., How to Read Bible Stories. An Introduction to Narrative Criticism, London 1999.

Broer I., Einleitung in das Neue Testament. Studienausgabe, Würzburg 2006.

Ebner M. / Heininger B., Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, Paderborn ²2007.

Haubeck W. / von Siebenthal H., Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Apostelgeschichte, Giessen / Basel 1997.

Keel O. / Küchler M., Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Band 2: Der Süden, Zürich u. a. 1982.

Metzger B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, London / New York 1971.

Schenke L., Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart / Berlin / Köln 1990.

Schwertner S. M., Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin / New York ²1992.

Vouga F., Geschichte des frühen Christentums, Tübingen / Basel 1994.

(3) *Kommentare*

Conzelmann H., Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963.

Eckey W., Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 1: Apg 1,1 – 15,35, Neukirchen-Vluyn 2000.

Fitzmyer J. A., The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 31), New York u. a. 1998.

Jervell J., Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen 1998.

Lüdemann G., Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987.

Mußner F., Apostelgeschichte (NEB.NT 5), Würzburg ²1988.

Pervo R. I., Acts. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2009.

Pesch R., Die Apostelgeschichte. 1. Teilband Apg 1–12 (EKK V/1), Düsseldorf / Zürich / Neukirchen-Vluyn ³2005.

Roloff J., Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen / Zürich ²1988.

Schneider G., Die Apostelgeschichte. I. Teil. Einleitung. Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,40 (HThK V/1), Freiburg / Basel / Wien 1980.

Weiser A., Die Apostelgeschichte. Kapitel 1–12 (ÖTK 5/1), Würzburg 1981.

Zmijewski J., Die Apostelgeschichte (RNT 5), Regensburg 1994.

(4) Sekundärliteratur

Avemarie F., Die Tauferzählungen der Apostelgeschichte. Theologie und Geschichte (WUNT 139), Tübingen 2002.

Balz H., Art. φοβέομαι, in: EWNT III (²1992) Sp. 1026-1033.

Balz H. / Schneider G. (Hg.), Art. μεσημβρία, in: EWNT II (²1992) Sp. 1009.

Böhl F., Art. Proselyt, in: NBL III (2001) Sp. 201.

Bouwman G., Artikel Σαμάρεια, in: *Balz H. / Schneider G.* (Hg.), EWNT III (²1992) Sp. 539-542.

Brodie T. L., Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40, in: *Bib.* 67 (1986) 41-67.

Bruce F. F., Philip and the Ethiopian, in: *JSt* 34 (1989) 377-386.

Conzelmann H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (BHT 17), Tübingen ⁷1993.

Cornelius S., “Eunuchs”? The Ancient Background of *Eunouchos* in the Septuagint, in: *Cook J.* (Hg.), *Septuagint and Reception. Essays Prepared for the Association for the Study of the Septuagint in South Africa (VT.S 127)*, Leiden / Boston 2009, 321-333.

Burfeind C., Wen hörte Philippus? Leises Lesen und lautes Vorlesen in der Antike, in: *ZNW* 93 (2002) 138-145.

Cornils A., Vom Geist Gottes erzählen. Analysen zur Apostelgeschichte (TANZ 44), Tübingen 2006.

Decock P. B., The Understanding of Isaiah 53:7-8 in Acts 8:32-33, in: *Neotest.* 14 (1981) 111-133.

Dickerson P. L., The New Character Narrative in Luke-Acts and the Synoptic Problem, in: JBL 116,2 (1997) 291-312.

Dinkler E., Philippus und der ἄνθρωπος Αἰθίοψ (Apg 8,26-40). Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas, in: *Ellis E. E. / Gräßer E.* (Hg.), Jesus und Paulus (FS *W. G. Kümmel*), Göttingen 1975, 85-95.

von Dobbeler A., Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze (TANZ 30), Tübingen / Basel 2000.

Dormeyer D., Acts 8:26-40: Philip Baptizes the Ethiopian: Narrative and Pragmatic-Linguistic Aspects, in: *Berges U. / Chatelion Counet P.* (Hg.), One Text, a Thousand Methods. Studies in Memory of Sjef van Tilborg (Biblical Interpretation Series 71), Boston / Leiden 2005, 255-273.

Eisen U., Die Poetik der Apostelgeschichte. Eine narratologische Studie (NTOA 58), Freiburg 2006.

Frey J., Fragen um Lukas als ‚Historiker‘ und den historiographischen Charakter der Apostelgeschichte: Eine thematische Annäherung, in: *Frey J. / Rothschild C. K. / Schröter J.* (Hg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie (BZNW), Berlin / New York 2009.

Hengel M., Die Ursprünge der christlichen Mission, in: *Thornton C.-J.* (Hg.), Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI (WUNT 234), Tübingen 2008, 105-135.

Hengel M., Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus, in: ZThK 72 (1975) 151-206.

Hur J., A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts (JSNT.S 211), Sheffield 2001.

Klauck H.-J., Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167), Stuttgart 1996.

Kollmann B., Philippus der Evangelist und die Anfänge der Heidenmission, in: Bib. 81 (2000) 551-565.

Kraus W., Zwischen Jerusalem und Antiochia. Die „Hellenisten“, Paulus und die Aufnahme der Heiden in das endzeitliche Gottesvolk (SBS 179), Stuttgart 1999.

Larsson E., Die Hellenisten und die Urgemeinde, in: NTS 33 (1987) 205-225.

Lindemann A., Der „äthiopische Eunuch“ und die Anfänge der Mission unter den Völkern nach Apg 8-11, in: *ders.*, Die Evangelien und Die Apostelgeschichte. Studien zu ihrer Theologie und zu ihrer Geschichte (WUNT 241), Tübingen 2009.

Löning K., Der Stephanuskreis und seine Mission, in: *Becker J.* u. a., Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart u. a. 1987, 80-101.

Marguerat D., Eine Randfigur der Apostelgeschichte: Der Eunuch aus Äthiopien (Apg 8,26-40), in: *Küchler M. / Reinl P.* (Hg.), Randfiguren in der Mitte (FS *H.-J. Venetz*), Freiburg / Luzern 2003, 89-101.

Marguerat D., The First Christian Historian. Writing the ‚Acts of the Apostles‘ (MSSNTS 121), Cambridge 2002.

Metzner R., Die Prominenten im Neuen Testament. Ein prosopographischer Kommentar (NTOA / StUNT 66), Göttingen 2008.

Mínguez D., Hechos 8,25-40. Análisis estructural del relato, in: *Bib.* 57 (1976) 168-191.

Nützel J. M., Art. προσκυνέω, in: *Balz H. / Schneider G.* (Hg.), EWNT III (21992) Sp. 419-423.

O’Toole R. F., Philip and the Ethiopian Eunuch (Acts VIII 25-40), in: *JSNT* 17 (1983) 25-34.

Petzke G., Art. εὐνοῦχος, εὐνουχίζω, in: *Balz H. / Schneider G.* (Hg.), EWNT II (21992) Sp. 202-204.

Porter R. J., What Did Philip Say to the Eunuch?, in: *ET* 100 (1988) 54f.

Radl W., Art. ἕρημος, in: *Balz H. / Schneider G.* (Hg.), EWNT II (21992) Sp. 128.

Schmidt K. M., Bekehrung zur Zerstreuung. Paulus und der äthiopische Eunuch im Kontext der lukanischen Diasporatheologie, in: *Bib.* 88 (2007) 191-213.

Schneider G., Art. εὐνοῦχος, εὐνουχίζω, in: *Kittel G.* (Hg.), ThWNT II (1935) 763-767.

Schreiber S., “Verstehst du denn, was du liest?” Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26-40), in: *SNTU.A* 21 (1996) 42-72.

Shepherd W. H. Jr., The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts (SBL.DS 147), Atlanta 1994.

Spencer F. S., The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations (JSNT.S 67), Sheffield 1992.

Spencer F. S., The Ethiopian Eunuch and his Bible: A Social-Science Analysis, in: *BTB* 22,4 (1992) 155-165.

Steichele H., Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte, in: *Hainz J.* (Hg.), *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, München / Paderborn / Wien, 1976.

Strecker C., Zugänge zum Unzugänglichen. „Geist“ als Thema neutestamentlicher Forschung, in: *ZNT* 25 (2010) 3-20.

Strecker G., Art. εὐαγγελίζω, in: *EWNT* II (²1992) Sp. 173-176.

Tannehill R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts. Volume 2: The Acts of the Apostles*, Minneapolis 1990.

Theißen G., *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* (SHAW.PH 40), Heidelberg 2007.

Theißen G., Hellenisten und Hebräer (Apg 6,1-6). Gibt es eine Spaltung der Urgemeinde?, in: *Lichtenberger H.* (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion III: Frühes Christentum* (FS *M. Hengel*), Tübingen 1996, 323-343.

Trilling W., Art. ἀρπάζω, in: *Balz H. / Schneider G.* (Hg.), *EWNT* I (²1992) Sp. 376-379.

van Unnik W.C., Der Ausdruck ἕως ἑσχάτου τῆς γῆς (Apostelgeschichte I 8) und sein alttestamentlicher Hintergrund, in: *ders.*, *Sparsa Collecta I* (NT.S 29), Leiden 1973, 386-401.

van Unnik W.C., Der Befehl an Philippus, in: *ders.*, *Sparsa Collecta I* (NT.S 29), Leiden 1973, 328-339.

Wanke J., Art. Ἑλληνιστής, in: *Balz H. / Schneider G.* (Hg.), *EWNT* I (²1992) Sp. 1064f.

Wasserberg G., *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas* (BZNW 92), Berlin / New York 1998.

Weiser A., Art. Philippus, biblische Personen, in: *LThK* VIII (³1999) Sp. 225-227.

Windisch H.; Art Ἑλληγν [...] Ἑλληγνιστής, Ἑλληγνιστί C.3, in: *Kittel G.* (Hg.), *ThWNT* II (1935) Sp. 508f.

Zangenberg J., *Frühes Christentum in Samarien. Topographische und traditionsgeschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium* (TANZ 27), Tübingen / Basel 1998.

Zangenberg J., *Samareia. Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung* (TANZ 15), Tübingen 1994.

Abstract

Die vorliegende Arbeit sucht der Figur des Philippus auf die Spur zu kommen, wobei der Schwerpunkt auf die Betrachtung seiner narrativen Darstellung in der Apg gelegt wird, ohne jedoch historische Fragestellungen auszuschließen.

Obgleich Philippus im Gesamtgefüge der Apg nur wenig Raum einnimmt, ist er doch vielschichtig gezeichnet: Als einer der Sieben (Apg 6,5) gehört er zum Leitungsgremium des „hellenistischen“, d. h. griechisch sprechenden, Teils der Jerusalemer Urgemeinde. Schon bei seiner ersten Erwähnung wird Philippus (implizit) als Mann voll Geist und Weisheit vorgestellt (6,3). Profil gewinnt er vor allem in 8,4-13.26-40, wo er ein Grundthema der Apg – die Verbreitung des Evangeliums – entscheidend vorantreibt: Er ist es, der mit seinen Missionsbestrebungen erstmals die Grenzen Jerusalems überschreitet und als ungebundener Wandermissionar Pionierarbeit in Samarien, im Umland Jerusalems und am Küstenstreifen leistet. Nicht ohne Grund wird er in 21,8, wo er ein letztes Mal in Erscheinung tritt, als εὐαγγελιστής bezeichnet.

Eine aus dem reichen Methodenrepertoire der historisch-kritischen Forschung schöpfende, eingehende Analyse von Apg 8,26-40 bildet den Kernteil vorliegender Arbeit, wobei der synchronen Betrachtungsweise der Vorrang eingeräumt wird. In der Perikope von der Taufe des εὐνοῦχος wird ein wesentliches Moment des Wirkens des Philippus, seine enge Verbundenheit mit dem Geist, in besonderer Weise greifbar. Diese wunderhafte Bekehrungserzählung kann wohl als „Geist-Geschichte“ bezeichnet werden, da das ganze Geschehen vom Wirken des göttlichen πνεῦμα getragen ist. Der Geist lenkt die Verkündigung des Philippus (8,29.39) und legitimiert sie als Repräsentant des göttlichen Willens zugleich.

Ein zentrales Anliegen dieser Arbeit ist es, die Bedeutung des Philippus im Gesamtgefüge der Apg aufzuzeigen, ihn aus dem „Schatten“ der Apostel ans Licht zu rücken. Dabei werden insbesondere seine Vorreiterrolle bei der Ausbreitung des Evangeliums und seine Beteiligung an der schrittweisen Öffnung zur Heidenmission thematisiert.

Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name	Barbara Lumesberger
Geboren am	15. Juli 1985
Geburtsort	Amstetten

Ausbildung

1991 – 1995	VS Grein
1995 – 2003	Europagymnasium Baumgartenberg, Matura
seit Oktober 2003	Lehramtsstudium Deutsch und Religion an der Universität Wien
seit Oktober 2004	Studium der Katholischen Religionspädagogik an der Universität Wien

Studienbegleitende Tätigkeiten / Praktika

Februar – Juni 2009	Pfarrpraktikum Arbing (Diözese Linz)
März – Oktober 2009	Teilnahme an einem Wortgottesdienst- LeiterInnen-Kurs (Dekanat Perg, Diözese Linz)
August 2009	Mitwirkung als Steward an einem Kongress der Studiorum Novi Testamenti Societas in Wien
2009 / 2010	Unterrichtspraktika an VS, BHS und AHS
SS 2009, 2010 und 2011	Studienassistentin am Institut für Neutestamentliche Bibelwissenschaft

Sprachkenntnisse

Sehr gute Englischkenntnisse (Cambridge Zertifikat)
Gute Kenntnisse in Französisch, Spanisch, Koine-Griechisch
Basiswissen in Latein, Hebräisch

Wien, im Juli 2011