

## **“Verstehst du denn, was du liest?” : Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26-40)**

**Stefan Schreiber**

### **Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:**

Schreiber, Stefan. 1996. “‘Verstehst du denn, was du liest?’ : Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26-40).”  
Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 21: 42-72.

### **Nutzungsbedingungen / Terms of use:**

**licgercopyright**

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

**Deutsches Urheberrecht**

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren/>



*Stefan Schreiber*

**"Verstehst du denn, was du liest?"**

**Beobachtungen zur Begegnung von Philippus und dem  
äthiopischen Eunuchen (Apg 8,26-40)**

*Herbert Leroy zum 60. Geburtstag*

Der Verfasser der Apg, der auch das Lukasevangelium schrieb, erzählt in Apg 8,26-40 von einer Begegnung zwischen dem christlichen Evangelisten Philippus und einem äthiopischen Eunuchen, die in einer Aura des Wunderbaren stattfindet und die Glaubensannahme des Äthiopen bewirkt. Die Tatsache, daß ausgerechnet ein Eunuch im Zentrum der Handlung steht, und die Häufung von "Unwirklichkeiten" im Verlauf des Geschehens mögen für den heutigen Leser fast humoristische Züge tragen.<sup>1</sup> Achtet man jedoch auf die dahinterstehenden Absichten der Erzählung - die dem heutigen Menschen freilich kaum mehr einfachhin zugänglich sind -, begegnet in der Geschichte tiefer Ernst, der daraus resultiert, daß sich ihre Bildung und Tradierung nicht einer Laune der Phantasie, sondern existentieller Betroffenheit in einer Zeit früher christlicher Entwicklung und Gestaltwerdung verdankt. Einige Beobachtungen zur literarischen Gestaltung und inhaltlichen Bedeutung des Textes wollen die folgenden Ausführungen zu bedenken geben.

I

Die Beziehung der beiden Handlungsträger ist gekennzeichnet durch den Verlauf ihres jeweiligen Weges, genauer durch die plötzlich beginnende und ebenso unvermittelt endende Weggemeinschaft der Akteure. Die Vorstellung des Weges und des Gehens auf diesem Weg prägt die Struktur des Textes. Sehr häufig be-

---

<sup>1</sup> Schon in der Antike bildeten Eunuchen den Gegenstand von Verachtung und Spott; vgl. G. Petzke, EWNT II 202. - Zur (seltenen) Darstellung der Perikope in der Kunst vgl. E. Dinkler, Philippus und der ANHP ΑΙΘΙΟΨ (Apg 8,26-40). Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas, in: Jesus und Paulus (Fs. W.G. Kümmel), Göttingen 1975, 85-95, 95 Anm. 49.

geignet das Substantiv "Weg" und einige ein mit diesem eng verwandtes semantisches Feld bildende Verben der Bewegung: ὁδός (8,26.36.39); πορεύομαι (8,26.27.36.39), τρέχω (8,30), (προσ)έρχομαι (8,29.36.40); ὀδηγέω (8,31). Die so gegebene Darstellung des Weges zeigt die innere Einheit und den gedanklichen Zusammenhang des Textes: Der gemeinsame Weg von Philippus und dem Eunuchen wird zunächst inszeniert (VV. 26-28), sodann erfolgt die Schilderung der Weggemeinschaft, die zum Glauben des Eunuchen führt (VV. 29-38) und in Zusammentreffen (29), einem einführenden Gespräch (30f), der Verkündigung Jesu auf der Basis der Jesaja-Prophetie (32-35) und der Taufe des Eunuchen (36.38) besteht; schließlich trennen sich die Wege der beiden Personen wieder (VV. 39f).

Diese in sich geschlossene Erzählung stellt also einen Handlungsverlauf dar, der nicht geeignet ist, das eine oder andere Element des Geschehens übermäßig zu betonen. Keineswegs darf damit die Taufe als Ziel der Handlung verstanden werden,<sup>2</sup> vielmehr ist sie als Ausdruck des Glaubens, der in der Begegnung gewachsen ist, und als wirksamer Beginn der Zugehörigkeit zu Jesus in den Ablauf der Ereignisse eingeordnet. Letztlich zielt die Handlung auf das, was sich nach der Trennung der beiden Personen ereignet, was aber im Fall des Philippus nur angedeutet, im Fall des Eunuchen gänzlich ungenannt ist. Es geht damit um den Glauben, der aber nicht erst in der Taufe, sondern im Gespräch und der Verkündigung schon wirksam ist und auch danach noch andauert.<sup>3</sup> Weitere Überlegungen anzustellen und sich vielleicht selbst als Getaufter angefragt und herausgefordert zu sehen, ist nun Sache des Lesers.

Ebenso problematisch ist es, das Jesaja-Zitat in den Mittelpunkt der Erzählung zu stellen. Dies versucht eine Gliederung, die den Stoff von Apg 8,25-40 chiastisch um das Zitat der VV. 32f anordnet und dieses so als Zentrum zu erweisen sucht.<sup>4</sup> Abgesehen von einer teilweise willkürlichen Zuweisung der einzelnen

<sup>2</sup> So doch *J. Dupont*, *The Meal at Emmaus*, in: *J. Delorme u.a.* (Hg.), *The Eucharist in the New Testament. A Symposium*, London 1965, 105-121, hier 120. Diese Gefahr scheint auch auf bei *R.F. O Toole*, *Philip and the Ethiopian Eunuch*, in: *JSNT* 17 (1983) 25-34, hier 30-33.

<sup>3</sup> Gegen *J.A. Grassi*, *Emmaus Revisited* (Luke 24,13-35 and Acts 8,26-40), in: *CBQ* 26 (1964) 463-467, hier 464, der die Taufe als Ereignis des Erkennens Jesu behauptet. *C.H. Lindijer*, *Two Creative Encounters in the Work of Luke* (Luke XXIV 13-35 and Acts VIII 26-40), in: *Miscellanea Neotestamentica II* (Suppl. NT 48), Leiden 1978, 77-85, bemerkt 80f hingegen die zentrale Stellung von Schriftinterpretation und Taufe.

<sup>4</sup> Vgl. *F.S. Spencer*, *The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations* (*JSNT.SS* 67), Sheffield 1992, 131-134, im Gefolge von *D. Minguez*, *Hechos 8,25-40. Análisis estructural del relato*, in: *Bib.* 57 (1976) 168-191 (freilich mit VV. 34.35 als Zen-

Elemente, scheitert dieser Gliederungsversuch an der Voraussetzung, V. 25 zur Perikope 8,26-40 hinzuzunehmen. Für eine Abgrenzung vor V. 26<sup>5</sup> spricht der Wechsel der Hauptpersonen: Während in 8,14-25 Petrus und Johannes auftreten, begegnet ab 8,26 wieder Philippus (wie schon in 8,5-13). V. 25 bildet den summarischen Abschluß der voraufgehenden Beispielgeschichte sowie der ganzen Samaritermission, und als zusammenfassende Abschlußbemerkung wird er mit der Wendung *οἱ μὲν οὖν* eingeleitet und abgesetzt. Der Neueinsatz in V. 26 wird markiert durch *δέ* und in Gang gesetzt durch eine Neues beginnende Aktivität des "Engel des Herrn". Ab V. 26 findet sowohl ein Ortswechsel als auch eine Variation der Adressaten der urchristlichen Mission statt: Waren in 8,5-25 die Samariter im Blick, ist die Verkündigung nun an einen Äthiopen gerichtet. Demnach bilden also die VV. 26-40 eine literarische Einheit.<sup>6</sup>

Nimmt man die Schilderung des Weges der beiden Personen in Apg 8,26-40 als Strukturschema der Erzählung ernst und achtet man auf die gezielte Einwirkung der göttlichen Macht im Engel bzw. Geist des Herrn (VV. 26.29.39) als weiteres Gliederungsmerkmal, kann aus der Entsprechung beider die folgende Gliederung des Textes vorgeschlagen werden. In der *Einleitung* (26-28) werden die Begegnung vorbereitet und die handlungstragenden Personen eingeführt, zunächst Philippus, der vom Engel des Herrn geleitet wird (26), dann der hochrangige äthiopische Eunuch, der, von einer Jerusalem-Wallfahrt zurückkehrend, den Propheten Jesaja liest (27f). Der *Hauptteil* (29-38) beginnt mit dem vom Geist gelenkten Zusammentreffen beider Personen (29) und einem hinführenden Gespräch, in dem Kontakt aufgenommen und die hermeneutische Basis (Offenheit füreinander) hergestellt wird (30f); sodann wird die Jesaja-Stelle zitiert (32f), an die sich ein weiteres Gespräch anschließt, bei dem die Frage des Eunuchen nach

---

trum), und (als dessen Weiterführung) *O Toole*, Philip. Vgl. auch *J. Zmijewski*, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994, 359; *G. Schneider*, Die Apostelgeschichte I (HThK V.1), Freiburg-Basel-Wien 1980, 498 mit Anm. 7; *R. Pesch*, Die Apostelgeschichte I (EKK V.1), Zürich-Neukirchen-Vluyn 1986 (mit Variationen); *G.A. Krodel*, Acts (ACNT), Minneapolis 1986, 167 (V. 34 als Zentrum).

<sup>5</sup> So die neueren Kommentare. Anders aber *W.C. van Unnik*, Der Befehl an Philippus, in: *ders.*, Sparsa Collecta I (Suppl. NT XXIX), Leiden 1973 (erstm. 1956), 328-339, bes. 332-334; auch *Spencer*, Philip 131.

<sup>6</sup> Das Ende dieser Einheit in V. 40 ist deutlich und nicht umstritten. V. 40 stellt eine summarische Abschlußnotiz der vorangehenden Begebenheit dar und schildert zugleich die Fortsetzung aus der Entrückung des Philippus. 9,1 zeigt formale Ähnlichkeit zu 8,26 im Neueinsatz mit *δέ* und dem Auftreten einer neuen Person (in 9,1 Saulos). So beginnt mit 9,1 eine neue Geschichte: Die Bekehrung des Saulos.

der darin angesprochenen Gestalt Gelegenheit zur Deutung der Stelle und damit zur Verkündigung von Jesus gibt (34f); an einem Wasser angekommen, findet auf die Anfrage des Eunuchen hin dessen Taufe durch Philippus statt (36.38<sup>7</sup>). Der *Schluß* (39f) schildert die Trennung der Wege beider Personen, indem Philippus vom Geist des Herrn entrückt wird und der Eunuch weiterzieht (39); es wird noch summarisch die weitere Verkündigungstätigkeit des Philippus vermerkt (40).

In der Entsprechung von direktem göttlichen Einwirken im Engel bzw. Geist - das immer an der Person des Philippus geschieht - und dem dadurch beeinflussten Verlauf der Wege lassen sich also drei Phasen der Erzählung unterscheiden: die Annäherung der Wege (26-28), die Weggemeinschaft (29-38) und schließlich die Trennung (39f).

## II

Die so konstituierte Episode wird bei der formgeschichtlichen Bestimmung häufig als Missionserzählung bezeichnet.<sup>8</sup> Allerdings bleibt diese Angabe blaß, da sie den Charakter des Wunderbaren, der dem Text eigen ist, völlig übergeht. Auch sollte nicht von Mission gesprochen werden, denn von einem Missionsgeschehen (nämlich auf welche Art und Weise Menschen Mission betreiben) ist kaum die Rede, vielmehr wird die dargestellte Wende im religiösen Leben eines Menschen durch massive göttliche Einflußnahme bewirkt. Die Bezeichnung der Erzählung als *Legende*<sup>9</sup> wird zwar den wunderhaften Zügen des Textes gerecht, erfäßt aber die spezifische Bedeutung der Geschichte als ganzer (Bekehrung zu Jesus) nicht. Zu allgemein ist die Bestimmung als "Bericht über die Tätigkeiten

---

<sup>7</sup> V. 37 gehört nicht zum ursprünglichen Text, vgl. *Schneider*, Apg I 497.507; *A. Weiser*, Die Apostelgeschichte I (ÖTK 5.1), Gütersloh-Würzburg 1981, 207.

<sup>8</sup> Vgl. *Weiser*, Apg I 208; im Anschluß *Pesch*, Apg I 287; auch *F. Mußner*, Apostelgeschichte (NEB 5), Würzburg 1984, 52; *G. Schille*, Die Apostelgeschichte des Lukas (ThHK V), Berlin 1983, 214f; *Zmijewski*, Apg 360.

<sup>9</sup> So *Schneider*, Apg I 498 im Anschluß an *M. Dibelius*, Stilritisches zur Apostelgeschichte, in: *ders.*, Aufsätze zur Apostelgeschichte (FRLANT 60), Göttingen <sup>5</sup>1968, 9-28, hier 20. Vgl auch *J. Roloff*, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981, 138 ("Kranz von Philippus-Legenden"); *Dinkler*, Philippus 88; *G. Lüdemann*, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 110.

Einzelner und ihr Geschick",<sup>10</sup> womit letztlich über die Erzählung sehr wenig ausgesagt wird und die formgeschichtliche Zuweisung sich selbst überflüssig macht. Zudem ist es falsch, von "Bericht" zu sprechen, da ein solcher ein historisches Geschehen möglichst sachlich darstellt, was in Apg 8,26-40 nicht der Fall ist.

Sucht man nach formgeschichtlichen Parallelen zur Erzählung von Philippus und dem äthiopischen Eunuchen, stößt man in Apg 10,1-48 auf die Episode um den römischen Hauptmann Kornelius. An gleichen Motiven und Strukturen lassen sich feststellen: (1) Beidesmal steht eine hochrangige Persönlichkeit der heidnischen Welt, die aber eine Nähe zum jüdischen Gott aufweist, im Mittelpunkt (8,27f; 10,1f). (2) Das Geschehen wird durch göttliche Leitung bestimmt, durch Einwirkung des Engels oder Geistes des Herrn (8,26.29.39; 10,3.7.19) sowie durch Vision bzw. Audition (10,3-6.10-17).<sup>11</sup> (3) Die Begegnung des Heiden mit dem christlichen Missionar wird wunderbar inszeniert (8,26.29; 10,5f.19f.22). (4) Eine bedeutende Rolle im Geschehensablauf nimmt die christliche Verkündigung ein (8,32-35; 10,34-43). (5) Als Zeichen für die Bekehrung des Heiden erfolgt seine Taufe (8,36.38; 10,44-48 in Verbindung mit dem Empfang des heiligen Geistes).

Die damit gegebene Motiv- und Strukturverwandtschaft läßt die gleiche literarische Gattung beider Texte erkennen, die ich als "Erzählungen über eine wunderhafte Bekehrung" bezeichne. Von Bekehrung kann insofern gesprochen werden, als im Mittelpunkt der Erzählung eine Person steht, die sich erst nach einer entscheidenden Begegnung zu Jesus bekennt, was im Zeichen der Taufe manifestiert wird. Wunderhaft<sup>12</sup> kann die Episode in dem Sinne bezeichnet werden, als diese entscheidende Begegnung von Gott selbst herbei- und durchgeführt wird,

<sup>10</sup> So *K. Berger*, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 326f. Auch die ebd. 324 erfolgte Bestimmung von 8,14-40 als "Erzählung zur Veranschaulichung der Macht und Eigenart einer Größe", in der das Pneuma seine Macht erweise, bleibt zu allgemein.

<sup>11</sup> Wenn *Spencer*, Philip 158 einen Unterschied von Philippus- und Petrus-Episode darin sehen will, daß Philippus dem Geistbefehl sofort folgt, während Petrus Bedenken anmeldet, übersieht er die typologische Bedeutung des Einwandes, daß nämlich Gottes Führung trotz vermeintlich besseren menschlichen Wissens zum Zuge kommt; darin liegt ein steigendes Moment.

<sup>12</sup> *E. Haenchen*, Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen 1977, 304, spricht zwar von "Wundergeschichte", schränkt aber sogleich ein: "Aber das bestimmt ihre Eigenart nicht genau". Zur göttlichen Lenkung des Geschehens in der Erzählung vgl. ebd. 304f; *Dinkler*, Philippus 88f.

also aus seinem Willen resultiert und nicht aus dem Wollen der Menschen. Dieses wunderbare Handeln Gottes wird beschrieben in Formen wie Entrückung, Engel- und Geisterscheinungen, Vision und Audition,<sup>13</sup> aber auch im günstigen Zusammentreffen aller Umstände: Der Eunuch versteht nicht und sucht Führung; er liest gerade die Jesaja-Stelle, an die die Verkündigung anknüpfen kann; zur rechten Zeit ist Wasser für die Taufe da.<sup>14</sup>

Die Motive der wunderhaften Bekehrung finden sich - mit charakteristischen Variationen - auch in der unmittelbar im Anschluß an die Begegnung von Philippus und dem Eunuchen erzählten Episode von der Bekehrung des Paulus (Apg 9,1-19), die damit derselben Gattung angehört.<sup>15</sup> So ist Paulus zwar nicht als Heide, wohl aber als Gegner der Christen gezeichnet (9,1f); auch wenn er als Jude fest im jüdischen Glauben verwurzelt ist,<sup>16</sup> erkennt der Leser dennoch in ihm schon *den* späteren Heidenmissionar. Das Geschehen wird geleitet durch Vision und Audition (9,3-6.12)<sup>17</sup> bzw. eine Erscheinung des Herrn (9,10-16). Die Begegnung von Paulus mit dem christlichen Zeugen ist wunderbar<sup>18</sup> inszeniert. Das

---

<sup>13</sup> Zu Vision und Audition und deren Intention der Begegnung mit dem Göttlichen (wofür ich den Begriff "wunderhaft" setze) vgl. *Berger*, Formgeschichte 280-289, bes. 287.289; *ders.*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament, in: ANRW II 25,2, Berlin 1984, 1031-1432.1831-1885, hier 1316-1319.

<sup>14</sup> Das (besondere) Eingreifen Gottes ist in der Antike als Wunder verstanden, vgl. *A. Weiser*, Was die Bibel Wunder nennt. Ein Sachbuch zu den Berichten der Evangelien, Stuttgart o.J., 14-16.

<sup>15</sup> Einige ähnliche Züge nennt schon *Lindijer*, Encounters 82.

<sup>16</sup> Eine Nähe zum Judentum zeigen alle drei Bekehrten, womit Lukas andeutet, daß auch die Heidenmission irgendwie auf der jüdischen Religion basiert, von der Kenntnisse vorhanden sein müssen (Monotheismus!).

<sup>17</sup> Bei Paulus entspricht dieses "wunderbare" Einwirken Gottes in gewisser Weise seiner eigenen - wenn auch in ganz anderen sprachlichen Kategorien geschilderten - Erfahrung (Gal 1,16).

<sup>18</sup> Besonders deutlich ist das Wunderbare im Wunder der Straferblindung und deren späteren Heilung (9,8.18), einer Verbindung, die in der griechisch-römischen Literatur häufig bezeugt ist und auch metaphorische Verwendung findet; vgl. *S. Schreiber*, Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbrieffen (BZNW 79), Berlin-New York 1996, 25-27. Es ist damit jedenfalls auf die Begegnung des Paulus mit Gott gedeutet. Zur Straferblindung vgl. auch Apg 13,6-12.

Element der Verkündigung Jesu ist 9,5.17 wenigstens angedeutet. Die Szene mündet in die Taufe ein (9,18).<sup>19</sup>

In Apg 8-10 folgen also drei Bekehrungen rasch aufeinander.<sup>20</sup> Das wird nicht zufällig geschehen sein, vielmehr deutet sich in dieser "Bekehrungstriade" eine Klimax an. Zunächst schildert Lukas zwei Einzelfälle, wobei die Bekehrung des Eunuchen ohne allgemeine Wirkung bleibt. Die Bekehrung des Paulus zeigt ebenfalls keine unmittelbare Auswirkung, es ist freilich für den frühchristlichen Leser die spätere Entfaltung und Bedeutung des Paulus als Heidenmissionar, der hier "bereitgestellt" wird, schon implizit mitzuhören. Bei der Bekehrung des Kornelius tritt nun der Konflikt zwischen Juden- und Heidenchristen deutlich zutage. Die Fortsetzung in 11,1-18, in der das Geschehen nochmals erzählt und so als wichtig ausgewiesen wird,<sup>21</sup> bringt dann die "offizielle Anerkennung" der Heidenmission durch die Jerusalemer Apostel und die Judenchristen. Die Zusammenstellung der drei Bekehrungen zu einer klimaktischen Bekehrungstriade will keineswegs den eigenen Charakter jeder Bekehrung übergehen, da Bekehrung immer auf einzelne Personen in bestimmten Umständen und Situationen zielt. Die formgeschichtliche Parallelität zeigt aber die Bedeutung dieser Episoden für die frühen Christen. Als Sitz im Leben läßt sich der Übergang zur Heidenmission, die ja erst legitimiert werden muß, angeben. Im Ringen um diese Anerkennung haben die Bekehrungserzählungen ihren genuinen Ort. Sie werden in Kreisen hellenistischer Heidenchristen (und unter hellenistischen Judenchristen, die die Heidenmission betrieben) erzählt worden sein, denen sie - unabhängig davon, ob das wunderbare Element erst von Lukas eingetragen oder verstärkt wurde - zur Legitimation ihres Christseins dienten, das von Judenchristen hinterfragt und teilweise abgelehnt wurde. Da Gestalten wie Petrus und Philippus Heiden taufte und Paulus selbst bekehrt und zum Heidenmissionar berufen wurde, fällt die unbestreitbare Autorität dieser Personen zugunsten der Anerkennung und Legitimität der

---

<sup>19</sup> Einige dieser Elemente finden sich auch in der Episode von Paulus und Silas im Gefängnis, bei der sich der heidnische Gefängniswärter zum Christentum bekehrt (Apg 16,23-34). Durch die Verschachtelung mit dem Befreiungswunder sind die Elemente der Bekehrung freilich an den Rand getreten oder weggefallen. Zu dieser Perikope vgl. *Schreiber, Wundertäter* 83-99.

<sup>20</sup> Unterbrochen durch 9,19b-43: Episoden um Paulus und Petrus.

<sup>21</sup> Auch die Bekehrung Pauli wird ja, wenn auch erst viel später, in Apg 22 und 26 nochmals erzählt, freilich mit signifikanten Unterschieden.

Heidenchristen ins Gewicht.<sup>22</sup> Den damit gegebenen Kontext hat Lukas am entsprechenden Ort seiner Darstellung der Ereignisse unter den frühen Christen aufgegriffen und durch die Anordnung zu einer klimaktischen Triade noch verstärkt.

### III

Die vorangegangenen Überlegungen lassen die Annahme geeignet erscheinen, Lukas greife bei der Szene um den äthiopischen Eunuchen auf ältere Überlieferung zurück. Gleichzeitig ist aber seine Bearbeitung dieser Tradition deutlich.

Spuren dieser Bearbeitung zeigen sich im verwendeten Vokabular, das zahlreiche Iκ Vorzugsworte enthält. Es handelt sich in V. 26 um *ἀνίστημι* (Mt 4x, Mk 17x, Lk 27x, Joh 8x, Apg 45x, sonst 7x; auch V. 27), *πορεύομαι* (29/3/51/13/37, sonst 17; auch VV. 27.36.39), *μεσημβρία* (nur noch Apg 22,6), *ὁδός* (22/16/20/4/20, sonst 19), *Ἱερουσαλήμ* (bevorzugte Form in Lk und Apg, sonst sehr selten); V. 27: *ἀνὴρ* (8/4/27/8/100, Paulus 43, sonst 26); V. 28: *ὑποστρέφω* (0/0/21/0/11, sonst 3), *ἀναγιγνώσκω* (7/4/3/1/8, sonst 9); V. 29: *πνεῦμα* (häufig in Apg, z.B. 1,2.5.8.16; 2,4.17f.33.38), *κολλᾶσθαι* (1/0/2/0/5, Paulus 3, Offb 1); V. 30: *ἄρα* (0/0/1/0/1, Gal 1); V. 31: *παρακαλέω* (leichtes Gewicht auf Apg), *ἀναβαίνω* (9/9/9/16/19, Briefe 7, Offb 13; auch V. 39), *καθίζω* (8/8/7/2/9, sonst 11); V. 34: *δέομαι* (1/0/8/0/7, Paulus 6), *ἕτερος* (10/1/32/1/17, Paulus 26, sonst 11); V. 35: *ἄρχω* (13/2/7/31/2/10, sonst 3), *εὐαγγελίζω* (1/0/10/0/15, Paulus 19, sonst 9; mit Objekt nur Apg 5,42; 11,20; 8,35.40); V. 36: *φημί* (16/6/8/3/25, sonst 8), *καλύω* (1/3/6/0/6, Paulus 3, sonst 4), *βαπτίζω* (7/13/10/13/21, Paulus 13); V. 38: *κελεύω* (7/0/1/0/17), *ἵστημι* (21/10/26/18/35, Paulus 11, Offb 21, sonst 11), *ἀμφότεροι* (3/0/5/0/3, Eph 3); V. 39: *πνεῦμα κυρίου* (Apg 5,9); V. 40: *εὐρίσκω* (27/11/45/19/35, Paulus 15, Offb 13, sonst 11), *διέρχομαι* (2/2/10/2/21, sonst 6), *πόλις* (27/8/39/8/43, Briefe 12, Offb 27), *Καισάρεια* (Mt 1x, Mk 1x: Caesarea Philippi; Apg 15x: Caesarea in Palästina).

Für zugrundeliegende Tradition können die auftretenden ntl Hapaxlegomena sprechen: *Γάζα* (V. 26), *Κανδάκη*, *Αἰθίοψ*, *γάζα* (V. 27), *περιοχή* (V. 32), *Ἄζωπος* (V. 40). Ebenso Worte, die im NT selten sind: *εὐνοῦχος* (8,27.34.36.38.39), *δυναστής* (V. 27), *βασιλίσσα* (V. 27), *ἄρμα* (8,28.29.38). Unlk sind: *προστρέχω* (2/0/0/0/1; V. 30), *ἀρπάζω* (3/0/0/4/2, Paulus 3, sonst 2; V. 39), *οὐκέτι* (2/7/3/12/3, Paulus 14, sonst 6; V. 39).

<sup>22</sup> Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Philippus-Episode in hellenistischen Kreisen, die Petrus-Erzählung hingegen im Jerusalemer Umfeld ihren traditionsgeschichtlichen Ursprung besitzen. Damit könnte auch eine gewisse Konkurrenz hinsichtlich der Frage der Initiierung der Heidenmission sichtbar werden, die jedoch bei Lukas im Blick auf das gemeinsame Ziel überwunden ist.

Die Untersuchung der Wortstatistik läßt erkennen, daß der Redaktor Lukas die Perikope schriftstellerisch bearbeitet hat. Auf das Vorliegen einer Tradition deuten die seltenen Personen, Bezeichnungen und Ortsangaben, ebenso die Konkurrenzsituation, in der die Taufe des Äthiopen (Heide) zur "ersten" Heidentaufe (Kornelius) durch Petrus steht. Diese wurde von Lukas entschärft durch seine Komposition der drei wunderhaften Bekehrungen, die offenbar als Einzeltraditionen vorlagen und die Lukas ausbaute und klimaktisch zusammenstellte, ausgerichtet auf das Ziel der göttlichen Legitimation der Heidenmission.

Der Umfang des Traditionsstückes ist aufgrund der formalen und inhaltlichen Bearbeitung und Erweiterung nicht mehr feststellbar.<sup>23</sup> Als ursprüngliche Elemente, die eine sinnvolle Erzählung bilden können, dürfen angenommen werden: Das Auftreten eines äthiopischen Eunuchen, also eines Heiden, dessen Begegnung mit dem christlichen Verkündiger Philippus, die Unterweisung (?), Bekehrung zu Jesus und Taufe; damit verbunden oder unabhängig eine Nachricht von der Mission des Philippus von Aschdod bis Caesarea. Ob es sich dabei um eine Reminiscenz an die erste Heidenbekehrung handelt,<sup>24</sup> läßt sich auf der Basis des zur Verfügung stehenden Materials nicht entscheiden und sollte also auch nicht behauptet werden. Auf eine außergewöhnliche und auffällige Bekehrung weist die Szene jedoch sicher zurück,<sup>25</sup> wobei damit freilich nicht mehr als ein Schlaglicht auf die dunkle Geschichte der Urchristenheit fällt. Der Sitz im Leben der Tradition ist in hellenistischen jüden- und heidenchristlichen Kreisen zu suchen (vgl. die Person

<sup>23</sup> Vgl. *Weiser*, Apg I 208f, der einige Traditionsstücke wahrscheinlich macht. Tradition nehmen ferner an: *Zmijewski*, Apg 360; *Mußner*, Apg 52; *Roloff*, Apg 138; *Schneider*, Apg I 498; *Pesch*, Apg I 287f; *Haenchen*, Apg 305; *H. Conzelmann*, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1972, 63; *Lüdemann*, Christentum 110.

<sup>24</sup> Vgl. schon *Origenes*, Hom. in Num. XI,3; *Eusebius*, Hist. Eccl. II 1,13. Dies nehmen an *Haenchen*, Apg 305; *Conzelmann*, Apg 63; auch *Schneider*, Apg I 498; *Krodel*, Acts 166; *J.-W. Taeger*, Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas (StNT 14), Gütersloh 1982, 208; *T.M. Rosica*, The Road to Emmaus and the Road to Gaza. Luke 24,13-35 and Acts 8,26-40, in: *Worship* 68 (1994) 117-131, 122; *F.F. Bruce*, Philip and the Ethiopian, in: *JSS* 34 (1989) 377-386, 377. Dagegen *Pesch*, Apg I 288. - In der Apg handelt es sich freilich de facto um die erste Heidenbekehrung, wobei Lukas auf diesen Umstand nicht das Gewicht legt, sondern die Linien auszieht hin zur Kornelius-Episode.

<sup>25</sup> So auch *Lüdemann*, Christentum 111.

des Philippus!), in denen als erstes der Durchbruch zur Heidenmission stattfand.<sup>26</sup> Dabei konnte die Erzählung zur göttlichen Legitimierung dieses Unternehmens dienen.<sup>27</sup>

Diese Überlieferung bearbeitete Lukas nach seinen literarischen und theologischen Vorstellungen, wobei das Ausmaß der Bearbeitertätigkeit nur in Umrissen sichtbar ist.<sup>28</sup> Darauf soll nun in der gebotenen Kürze hingewiesen werden.<sup>29</sup> Es handelt sich dabei um Eigenarten des Stils, der szenischen Gestaltung und der verwendeten Motive, die charakteristisch für den Schriftsteller Lukas sind. Der Engel als Bote zu den Menschen (V. 26) ist bei Lukas ein häufiges Motiv,<sup>30</sup> das die Initiative Gottes in der Lebenswelt der Menschen verbildlicht. Die Anschaulichkeit der Schilderung und Lebendigkeit durch Dialoge in direkter Rede (vgl. VV. 26.28-38) ist typisch für den lk Erzählstil.<sup>31</sup> Die Situierung des Geschehens auf der Straße von Jerusalem nach Gaza könnte von Lukas stammen.<sup>32</sup> Im Hin-

<sup>26</sup> Vgl. *Weiser*, Apg I 211; *Haenchen*, Apg 305; *Conzelmann*, Apg 63; *Dinkler*, Philipus 88; *Lüdemann*, Christentum 110. Gegen *Pesch*, Apg I 288, der an judenchristliche Tradition aus Jerusalem denkt.

<sup>27</sup> Vgl. *Pesch*, Apg I 295; *Haenchen*, Apg 305.

<sup>28</sup> *T.L. Brodie*, 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, läßt Lukas, ausgehend von 2 Kön 5, die Szene Apg 8,9-40 im Sinne einer rhetorischen Imitation gestalten. Er unterschätzt dabei aber den unterschiedlichen Charakter der Geschichten (Heilung - Bekehrung). Die Anklänge, die er feststellt, sind sehr vage und gewollt. Die geringen Ähnlichkeiten der Texte resultieren aus dem ähnlichen Milieu der Erzählung (königlicher Hofbeamter, jüdischer Hintergrund). Eher lag Lukas eine Philippus-Tradition vor, die er in seiner theologischen Absicht gestaltete. - Positiv zum Ansatz von Brodie äußert sich *Spencer*, Philip 136-140.

<sup>29</sup> Siehe auch die Vokabelstatistik. - Dazu *Weiser*, Apg I 209-211; ferner *Lüdemann*, Christentum 107-109. - *Roloff*, Apg 139 will dagegen kaum Spuren lk Redaktion erkennen; vgl. zurückhaltend auch *Schneider*, Apg I 498; *Pesch*, Apg I 289. - Ganz der lk Redaktion schreibt *W. Schmithals*, Die Apostelgeschichte des Lukas (ZBK 3.2), Zürich 1982, 84, die Szene zu; er sieht sie 86 gebildet, um gegen prämarcionitische Irrlehrer zu zeigen, daß die Heidenmission bruchlos aus der Judenmission erwächst.

<sup>30</sup> Vgl. Lk 1,11-20 (Zacharias); 1,26-38 (Maria); 2,8-14 (Hirten); 24,4-7.23 (Frauen am Grab); Apg 5,19f (Apostel im Gefängnis); 12,7-11 (Petrus im Gefängnis); 12,23 (Tod des Herodes); 10,3-7.22.30-32; 11,13f (Kornelius); 27,23-25 (Paulus beim Seesturm); vgl. auch Apg 7,30.35.38.53 (Mose, in der Rede des Stephanus); 23,9 (Vorstellung genannt: Engel spricht zu Mensch).

<sup>31</sup> Vgl. *Weiser*, Apg I 209.

<sup>32</sup> Man denke an die Emmaus-Erzählung Lk 24,13.32. *Weiser*, Apg I 209 weist hier auch auf ein lk Missionskonzept hin: Nach den nördlicheren Gebieten wird nun der Süden

tergrund der Qualifizierung des Weges als ἔρημος mag der für Lukas vertraute Gedanke der Wüste (Einöde) als Ort der Gottesbegegnung stehen, denn eine solche ereignet sich ja für den Eunuchen auf der öden Straße.<sup>33</sup> Die hohe Stellung des Eunuchen, die in dem überladen wirkenden V. 27 formuliert ist, entspricht der lk Tendenz, hohe Persönlichkeiten der heidnischen Welt aufgeschlossen für das Evangelium zu zeichnen.<sup>34</sup> Die Anbetung in Jerusalem rückt den Eunuchen in die Nähe des Judentums, was seinen religiösen Status zwischen Heide und Jude unbestimmt erscheinen läßt und damit innerhalb der Bekehrungstriade die Gewichtsverlagerung auf die Kornelius-Episode unterstützt. Der Geist (VV. 29.39) begegnet häufig in der Apg, öfter auch in einer direkten Einflußnahme in Wort oder Tat am Menschen,<sup>35</sup> womit wiederum die göttliche Führung des Geschehens betont ist. Der potentielle Optativ ἂν δυνάμην deutet auf lk Bildungsbewußtsein. Die Struktur der Handlung im Umkreis des Jesaja-Zitates (8,29.30.32f.35) erinnert an die Perikope vom Auftritt Jesu in Nazareth (Lk 4,14.16-21): Jesus wird vom Geist herangeführt, der Prophet Jesaja wird gelesen, die entscheidende Passage wird zitiert, es erfolgt eine christologische Interpretation. Diese Übereinstim-

---

missioniert. Dann bedeutet die Wendung κατὰ μεσημβρίαν "nach Süden" (nicht: "gegen Mittag"), denn Lukas ist an der Darstellung örtlicher Verhältnisse gelegen; zudem läßt V. 27a keinen Zeitaufschub erkennen. Dazu *Weiser*, Apg I 211; *Schneider*, Apg I 501 Anm. 24; *Haenchen*, Apg 299f; *Zmijewski*, Apg 361. Gegen *van Unnik*, Befehl 334; *Spencer*, Philip 156; *C.K. Barrett*, *The Acts of the Apostles I (Acts I-XIV) (ICC)*, Edinburg 1994, 423.

<sup>33</sup> Dieser Gedanke kommt im lk Werk häufig zur Sprache, vgl. Lk 1,80; 3,2.4 (in bezug zu Johannes dem Täufer); 4,1 (Versuchung Jesu); 5,16 (Gebet Jesu); Apg 7,30.36-38.44; 13,18 (in bezug zu Mose/Israel in der Wüste). Dazu *W. Radl*, EWNT II 129. Da die führenden Persönlichkeiten in Jerusalem als religiösem und politischem Zentrum den Erwartungen nicht entsprachen, war in Israels Geschichte wiederholt der Weg hinaus aus Jerusalem in die Wüste erforderlich; vgl. *F.V. Filson*, *The Journey Motif in Luke-Acts*, in: *Apostolic History and the Gospel* (Fs. F.F. Bruce), Exeter 1970, 68-77, hier 69.

<sup>34</sup> Ebenso Lk 23,47; Apg 10,1f.25-33; 13,7.12; 28,7. Dies steht im Einklang mit der Annahme, Lukas als hellenistischer Schriftsteller versuche, "die Bildungsinteressen seiner Leser zu berücksichtigen", so *Weiser*, Apg I 209 nach *E. Plümacher*, Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte (StUNT 9), Göttingen 1972, 12f, der das Kandake-Motiv, das zur Zeit des Lukas großes Interesse erregte, von diesem eingetragen sieht; vgl. auch *Schneider*, Apg I 500 mit Anm. 20; *H.J. Cadbury*, *The Book of Acts in History*, London 1955, 16f. Zur Bekanntheit von Äthiopien und der Kandake vgl. *Dinkler*, Philippus 91f.94.

<sup>35</sup> Allgemein ist in der Apg 51mal vom πνεῦμα die Rede, von einem direkten Wort oder Tun am Menschen dabei in 8,29.39; 10,19; 11,12; 13,2.4; 16,6.7; 20,23.

mungen deuten auf die redaktionelle Tätigkeit des Lukas in 8,29-35.<sup>36</sup> Lukanisch ist die Wendung ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα (V. 35), die im gleichen Wortlaut in Apg 10,34 von Petrus verwendet wird. Das εὐαγγελίζειν τὸν Ἰησοῦν (V. 35) bietet eine Kurzzusammenfassung des Heilsgeschehens in Jesus. Das Verb καλῶω (V. 37) begegnet auch Apg 10,47; 11,17 in ähnlicher Situation in Bezug zur Taufe.<sup>37</sup> Die erneute Anführung des Weges und der Hinweis auf die Freude<sup>38</sup> (V. 39) werden auf Lukas zurückgehen.<sup>39</sup> V. 40 faßt in der von Lukas gerne verwendeten Form einer summarischen Notiz<sup>40</sup> die weitere Missionsarbeit des Philippos in den Städten Aschdod bis Caesarea<sup>41</sup> zusammen.

## IV

Wiederholt wurde bei der Behandlung von Apg 8,26-40 auf Parallelen mit der Emmaus-Perikope (Lk 24,13-35) verwiesen.<sup>42</sup> Zur Klärung der Bedeutung dieses Verhältnisses seien ohne Anspruch auf Vollständigkeit einige Beobachtungen angeführt.

<sup>36</sup> Dazu *Weiser*, Apg I 210. In Lk 4,21 bedeutet γραφή wie in Apg 8,35 "Schriftstelle". Das Jesaja-Zitat in Lk 4,18f findet sich nur bei Lk, nicht bei den synoptischen Parallelen. Zur häufigen Bezugnahme des Lukas auf Jesaja vgl. *Spencer*, Philip 180f.

<sup>37</sup> Vielleicht geht die Frage nach einem Taufhindernis auf die Taufpraxis der lk Gemeinden zurück. Dies hält *Weiser*, Apg I 211.213f für möglich; vgl. *Schneider*, Apg I 507; *Lindijer*, Encounters 82 sieht für die ganze Szene Gemeindeliturgie im Hintergrund (Schrift, Auslegung, Herrenmahl, Taufe). Anders *Pesch*, Apg I 293.

<sup>38</sup> Vgl. Apg 8,8; 13,48; 15,3; 16,34. Dazu *Weiser*, Apg I 211; *Schneider*, Apg I 508 mit Anm. 91.

<sup>39</sup> Wenn γάρ in V. 39 kausal das Weiterziehen als Begründung für das Nicht-mehr-Sehen angibt, wie *Weiser*, Apg I 211 vermutet, wirkt es eigenartig; γάρ kann freilich auch betuernd oder bestätigend (freilich, allerdings, doch) gebraucht sein.

<sup>40</sup> Summarien finden sich z.B. auch in Apg 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16; 8,25; 9,31; 19,11f.

<sup>41</sup> Den Hinweis auf Caesarea konnte Lukas wohl der Überlieferung entnehmen, vgl. Apg 21,8. Vgl. *Weiser*, Apg I 211.

<sup>42</sup> Die Ähnlichkeit betonen *Grassi*, Emmaus, bes. 464f; *Lindijer*, Encounters 77-81; *Rosica*, Road (vgl. die dort 118 Anm. 2 angeführte Literatur); *Spencer*, Philip 141-145. Vgl. *J. Wanke*, Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13-35 (EThSt 31), Leipzig 1973, 122; *Weiser*, Apg I 210; *Schneider*, Apg I 503; *O'Toole*, Philip 31f; *Krodel*, Acts 166f.

Gemeinsam ist beiden Erzählungen der Ausgangspunkt in Jerusalem, das plötzliche Hinzutreten eines "Unbekannten", ein Gespräch auf dem Weg, eine ähnliche Ausgangssituation (Suchen/Ratlosigkeit), das plötzliche Verschwinden Jesu bzw. des Philippus. Beide Perikopen nehmen Bezug auf die Schrift, wobei dieser Schriftbezug jedoch methodisch gerade umgekehrt realisiert ist. In Lk 24 wird Jesus durch die Schrift gedeutet, in Apg 8 wird die Schrift durch Jesus gedeutet.<sup>43</sup> Man sollte diese Differenzierung freilich nicht pressen, da in beiden Fällen die Schrift als in Jesus erfüllt erwiesen wird. Thema der Schriftinterpretation ist jeweils Leiden, Sterben und Verherrlichung Jesu, der Sühnedanke aber fehlt, was für Lukas charakteristisch ist. Wörtliche Entsprechungen sind z.B. ἀποκριθεὶς δέ (Lk 24,18; Apg 8,34), καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ (Lk 24,27; Apg 8,35), ἐπορεύοντο (Lk 24,28; Apg 8,36). Das Erkennen bzw. Verstehen ist in beiden Texten zentral: ἐγνώσθη (Lk 24,35) - γινώσκεις (Apg 8,30). Die Frage des Eunuchen περὶ τίνος (Apg 8,34) zielt auf denselben Inhalt wie das mit τὰ περὶ Ἰησοῦ/ἑαυτοῦ (Lk 24,19.27) angesprochene Schicksal Jesu. Schließlich ist beiden Begegnungen eine sakramentale Handlung gemeinsam, wobei darin zugleich die Differenzen beginnen: In Lk 24 erkennen die Jünger Jesus beim Brotbrechen, in Apg 8 erlangt der Eunuch in der Taufe Gemeinschaft mit Jesus.

Damit sind wir bereits bei den Unterschieden beider Erzählungen. In Lk 24 sind die Personen Jünger Jesu, in Apg 8 handelt es sich um einen nicht mit Jesus Bekannten, nicht Glaubenden. In Lk 24 geht es um das Wiedererkennen eines eigentlich Bekannten in einer veränderten Situation, in Apg 8 um das Kennenlernen Jesu durch die Botschaft des Verkündigers Philippus.<sup>44</sup> Das geschilderte Gespräch weist in bezug auf Länge, Inhalt und Präsentation deutliche Differenzen auf. Lk 24 beschreibt eine Erscheinung des Auferstandenen, Apg 8 eine Bekehrung zu Christus in der Begegnung mit einem Zeugen. Das Motiv des Weitergehens oder Bleibens und das Erkennen im Brotbrechen aus Lk 24 finden keine Entsprechung in Apg 8. In Lk 24 erzählen die Jünger von ihrer Begegnung, in Apg 8 fehlt ein solcher Hinweis in bezug auf den Eunuchen. Bei der Emmaus-Perikope erfolgt die Rückkehr nach Jerusalem, in der Szene um den äthiopischen

<sup>43</sup> Vgl. *É. Charpentier, L'Officier Éthiopien (Ac 8,26-40) et les disciples d'Emmaus (Lc 24,13-35)*, in: *La Pâque du Christ. Mystère du Salut (Mélanges F.-X. Durwell) (Lectio Divina 112)*, Paris 1982, 197-201; auch *Rosica, Road 127-129*.

<sup>44</sup> Diese Differenzierung beachtet *B.P. Robinson, The Place of the Emmaus Story in Luke-Acts*, in: *NTS 30 (1984) 481-497*, hier 483, zu wenig, wenn er das Motiv der "recognition" in beiden Perikopen gegeben sieht (in Apg 8 freilich "metaphorical").

Eunuchen schlägt dieser im Weiterziehen nach Hause den entgegengesetzten Weg ein.

Die Gemeinsamkeiten, die sich auf gleiche und ähnliche Formulierungen, Motive und Handlungsabläufe beziehen, verweisen auf die 1k Redaktion beider Erzählungen. Sie lassen ferner an einen ähnlichen Hintergrund denken, nämlich das Bedürfnis, die Anwesenheit des Auferstandenen in Geschichten auszudrücken.<sup>45</sup> Doch raten die unübersehbaren Unterschiede von einer Überstrapazierung der Ähnlichkeiten ab. Besonders die differente literarische Gattung verlangt Aufmerksamkeit. Eine Erscheinungs- oder Ostererzählung läßt eine andere Herkunft, Gestaltung und Bedeutung erwarten als eine wunderhafte Bekehrung. Der Sitz im Leben und damit die Aussageabsicht und -möglichkeit der Texte sind prinzipiell verschieden (Annahme des Glaubens an den Auferstandenen - Legitimierung der Heidenmission). Zentral ist in beiden Episoden freilich die Thematik des "Erkennens" Jesu, wobei aber der Vergleich der Erzählung vom äthiopischen Eunuchen mit der Emmaus-Perikope die gewandelte Form und Möglichkeit der Jesus-Begegnung in der Urchristenheit zeigt: In der Schrift und in seinem Zeugen<sup>46</sup> naht sich nun der Auferstandene selbst.

## V

Die Funktion des christlichen Zeugen für den Äthioper übernimmt in der Erzählung Philippus. Dem Leser der Apg ist er aus 6,1-7 bekannt, wo er als einer der im Zusammenhang mit dem als Engpaß bei der Witwenversorgung dargestellten Konflikt zwischen Hellenisten und Hebräern gewählten sieben Männer mit gutem Ruf und voll Geist und Weisheit erscheint. Er begegnet wieder in

---

<sup>45</sup> Nach *Rosica*, Road 131 konstituieren beide Erzählungen zusammen "a Christian hermeneutical circle": Die Schrift als Schlüssel zum Verständnis Jesu, und Jesus als Schlüssel zum Verständnis der Schrift.

<sup>46</sup> *Grassi*, Emmaus 463.467 hebt die Christus-Begegnung im Wanderapostel als Sinnhorizont der Geschichte hervor. Dieses urchristliche Phänomen, in dessen Bereich auch die Gestalt des Philippus einzuordnen sein wird, steht sicher im Hintergrund. Doch ist dies nicht spezifisch für die Bekehrung des Eunuchen, sondern trifft für etliche Erzählungen der Apg zu. Der Skopus von Apg 8,26-40 liegt auf der Bekehrung eines Fremden, eines Heiden. - Lukas sieht dabei die urchristliche Verkündigung des Zeugen Philippus in Kontinuität mit dem Verkündigen Jesu. Darauf weist *Wanke*, Emmauserzählung 119.122 hin; vgl. *Rosica*, Road 121; *Zmijewski*, Apg 365.

8,5-13 als Verkündiger und Wundertäter in Samaria, dem sich auch Simon der Magos anschloß. In Apg 21,8 ist noch einmal von Philippus als "dem Evangelisten" die Rede, der offenbar in Caesarea ein Haus besaß. Es wird sich bei diesen Erwähnungen immer um dieselbe Person des Evangelisten handeln,<sup>47</sup> da das Auftreten des *Apostels* Philippus (vgl. Apg 1,13) einer eigenen Einführung bedürft hätte. In diesem Evangelisten Philippus läßt sich eine jener bedeutenden Missionarsgestalten vermuten, die zu ihrer Zeit breite Wirkung entfalteten, im Bewußtsein der Christenheit jedoch neben dem Heidenapostel Paulus fast in Vergessenheit gerieten. Dieses Schicksal teilt er mit Barnabas, der ebenso hinter Paulus beinahe unterging.

Singulär im Erzählfortgang der Apg ist die Gestalt des Äthiopen. Er wird durchgängig als εἰνοῦχος bezeichnet (Apg 8,27.34.36.38.39), was nur im einführenden V. 27 mit ἀνὴρ Αἰθίοψ ... δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθίοπων näher bestimmt wird. Wenngleich εἰνοῦχος auch als Berufsbezeichnung für einen höfischen Beamten belegt werden kann,<sup>48</sup> so ist hier jedenfalls die physische Versehrtheit angesprochen,<sup>49</sup> was seine Person sowohl im Hellenismus als auch im Judentum als sozial deklassiert erscheinen läßt.<sup>50</sup> Denn zum einen resultiert die in verschiedenen Kulturen anzutreffende Identifizierung des Standes "Hofbeamter" mit "Eunuch" eben daraus, daß zu solchen Stellungen "echte" Eunuchen herangezogen wurden,<sup>51</sup> so daß in jenem Wort unüberhörbar der körperliche Mangel mitschwingt. Hätte weiter Lukas den Akzent auf die Stellung des hohen Beamten legen wollen, wäre ihm der (eindeutige) Begriff δυνάστης aus V. 27 zur

<sup>47</sup> Gegen *Pesch*, Apg I 287f.

<sup>48</sup> Vgl. *Petzke*, EWNT II 203; *P.O. Scholz*, Frühchristliche Spuren im Lande des ANHP ΑΙΘΙΟΨ. Historisch-archäologische Betrachtungen zur Apostelgeschichte 8,26-40, Diss. Bonn 1988, 300f. - Für dieses Verständnis des Eunuchen argumentiert *Pesch*, Apg I 289; schon *Haenchen*, Apg 300 hält dies für möglich; vgl. *Scholz*, Spuren 305-307; *F. Hahn*, Das Verständnis der Mission im Neuen Testament (WMANT 13), Neukirchen <sup>2</sup>1965, 51 Anm. 3; *S.G. Wilson*, The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts (MSSNTS 23), Cambridge 1973, 171.

<sup>49</sup> In der Einheitsübersetzung und der Lutherrevision gleichermaßen übergangen. Mit *Weiser*, Apg I 212; *Mußner*, Apg 52; *Roloff*, Apg 140; *Schneider*, Apg I 498 Anm. 6; *Conzelmann*, Apg 63; *Petzke*, EWNT II 204; *Spencer*, Philip 166f; *Dinkler*, Philippus 92; *Schmithals*, Apg 84; *Schille*, Apg 210; *Krodel*, Acts 168; *Taeger*, Mensch 209 Anm. 867; *F.S. Spencer*, The Ethiopian Eunuch and His Bible. A Social-Science Analysis, in: BTB 22 (1992) 155-165, hier 156.

<sup>50</sup> Vgl. *Petzke*, EWNT II 202; *Spencer*, Eunuch 156f; *ders.*, Philip 167-170.

<sup>51</sup> Vgl. *Plutarch*, Demetrios 25,5.

Verfügung gestanden, und hätte er dessen Herkunft in den Vordergrund stellen wollen, würde sich Αἰθίοψ anbieten. Mit diesen Begriffen hätte er das sonst unweigerlich inhärente Verständnis als ein seiner Mannbarkeit Beraubter vermieden.

Lukas charakterisiert den Eunuchen durch drei Appositionen näher (V. 27). (1) Er ist Äthiope, was sich im Sinne antiker ethnographischer Vorstellungen mehr auf die Zugehörigkeit zu einem Volksstamm als auf ein fest umrissenes geographisches Gebiet bezieht.<sup>52</sup> Dabei handelt es sich um einen dunkelhäutigen Menschen, dessen Herkunft in dem Gebiet südlich von Ägypten anzusiedeln ist (heute etwa nördlicher Teil des Sudan<sup>53</sup>). (2) Ferner spricht Lukas von einem "Machthaber der Kandake, der Königin der Äthiopen". Den Titel Kandake ("Hand Gottes"<sup>54</sup>) trugen äthiopische Königinnen, die im meroitischen Königtum als Mütter des göttlichen Königs (Gottesmutter!) eine ganz hervorragende Stellung besaßen, praktisch die weltlichen Regierungsgeschäfte innehatten, da der göttliche Sohn in der ihm als solchem gebührenden Abgeschiedenheit lebte.<sup>55</sup> Diese spezielle Funktion als Königin und Gottesmutter muß in ihrer mythischen Gegebenheit das Interesse der Leser als etwas Fremdes und Geheimnisvolles auf sich gezogen haben, da in der hellenistischen Welt diese Gestalt durchaus bekannt war. (3) Schließlich stand der Eunuch "über dem ganzen Schatz" der Kandake, was seine herausragende Stellung als Finanzverwalter deutlich macht.<sup>56</sup> Damit ist der Eunuch als hochgestellte Persönlichkeit eines fremdartigen Reiches dargestellt.

---

<sup>52</sup> Vgl. *Scholz*, Spuren 109f, der auf die Unmöglichkeit hinweist, Gebiete nach der antiken Bezeichnung genau festzulegen. Zur Bezeichnung "Aethiopia" und der Verbindung mit "Meroe", einer "Nil-Insel" und möglichen Hauptstadt, vgl. ebd. 127-130.133f. Auch *Schneider*, Apg I 499; *Spencer*, Philip 149f. *Dinkler*, Philippus 90-92 sieht im 1. Jh. vor und nach Christus allgemein "die schwarzhäutigen Menschen jenseits des bekannten orbis terrarum" (92) angesprochen.

<sup>53</sup> Vgl. *Weiser*, Apg I 211; *Roloff*, Apg 140.

<sup>54</sup> So *Scholz*, Spuren 286.

<sup>55</sup> Zur Rolle und Bedeutung der Kandake vgl. *Scholz*, Spuren 251-294. Auch *Dinkler*, Philippus 92-94; ferner *Bruce*, Philip 380f. Einige Belege bei *Conzelmann*, Apg 63.

<sup>56</sup> *Scholz*, Spuren 302-305 setzt den Eunuchen mit einem meroitischen Paqar, einem hochrangigen Hofbeamten, der auch die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Reiches regelte, gleich.

Der religiöse Stand des Eunuchen bleibt zunächst auffallend offen.<sup>57</sup> Jude ist er nicht, wie seine Herkunft offenbart. Auch von einem Proselyten (einem zum Judentum konvertierten Heiden) ist nicht die Rede, was aufgrund der "Verschneidung" nach Dtn 23,2 auch gar nicht möglich gewesen wäre. Er ist aber auch kein eindeutiger, typischer Heide, da er durch seine Fahrt nach Jerusalem<sup>58</sup> zur Anbetung und seine Lektüre des Jesaja-Buches als dem Judentum nahestehend gezeichnet wird. Soll man ihn also als "Gottesfürchtigen" (σεβόμενος) verstehen?<sup>59</sup> Letztlich ist zu sehen, daß von Lukas eine solche religiöse Einordnung nicht intendiert ist. Der Eunuch zieht nach Jerusalem, um Gott zu suchen, doch als er auf der Heimfahrt den Propheten Jesaja liest, versteht er nicht, hat also trotz des Jerusalem-Besuchs den Schlüssel zur Schrift noch nicht gefunden. Er erweist sich am jüdischen Glauben Interessierter und in gewisser Weise Partizipierender, bleibt aber gleichzeitig ein Gott-Suchender. Eben dieser Status des Suchenden ist Lukas wichtig, da er daran die Begegnung mit Philippus anknüpft.

<sup>57</sup> Dies betonen *Haenchen*, Apg 304; *Conzelmann*, Apg 63, deren Position die Forschung nachhaltig beeinflusste. In ihrem Gefolge *Schneider*, Apg I 498; *Zmijewski*, Apg 361f; *Taeger*, Mensch 208-210; *Lüdemann*, Christentum 110; *Barrett*, Acts I 421; *Krodel*, Acts 166; *Wilson*, Gentiles 172; *M. Dömer*, Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes (BBB 51), Köln-Bonn 1978, 167. *Spencer*, Eunuch 155f versteht "Eunuch" als "master status" des Äthiopen; durch diese Versehrtheit ist seine zeitgenössische Stellung negativ charakterisiert (156f); in christlicher Sicht aber ändert sich sein soziales Ansehen dann radikal (157-163). Ob Lukas wirklich an diesem Aspekt primär interessiert ist, scheint zweifelhaft, da der Eunuch nicht in christlicher Gemeinschaft lebt, in der diese neuen Verhältnisse bereits in Kraft sind, sondern in seine Heimat zurückkehrt, wo diese nicht gelten. Angedeutet mag es freilich sein: Im christlichen Leben sind ethnische und religiöse Schranken überwunden.

<sup>58</sup> Zur historischen Möglichkeit einer solchen Reise vgl. *Scholz*, Spuren 327-347. *Dinkler*, Philippus 92 bemerkt, daß darin nicht unbedingt eine kultische Absicht angedeutet sein muß, sondern auch ein "bloßer Hinweis auf seine Frömmigkeit" gegeben sein kann.

<sup>59</sup> So *Roloff*, Apg 140; *Dibelius*, Stilritisches 20; *Spencer*, Philip 165; *Barrett*, Acts I 425f, vgl. schon *Cadbury*, Book 16; auch *F.F. Bruce*, The Book of the Acts. Revised Edition (NIC), Grand Rapids 1988, 175; *ders.*, Philip 379; *E.F. Harrison*, Interpreting Acts. The Expanding Church, Grand Rapids 1986, 150. Gottesfürchtige sind Heiden, die am jüdischen Glauben und Leben (z.B. Synagoge) partizipieren, aber nicht konvertiert sind; die Ik Terminologie ist in bezug auf einen Stand der Gottesfürchtigen nicht eindeutig, dazu *Spencer*, Philip 161-165. - *Pesch*, Apg I 287.289 hält es sogar für möglich, an einen Proselyten zu denken. Von Proselyt spricht *Grassi*, Emmaus 464; vgl. *Taeger*, Mensch 209f; *Wilson*, Gentiles 171; *J.T. Sanders*, The Jews in Luke-Acts, London 1987, 152f; *W.H. Willimon*, Acts, Atlanta 1988, 71f. Dagegen *Spencer*, Philip 163f.

Der Äthiope erscheint als in gesellschaftlicher und religiöser Hinsicht ambivalente Persönlichkeit. Als Eunuch ist er zu seiner Zeit deklassiert, als Finanzverwalter der Kandake kommt ihm eine hohe Stellung zu. Seine Herkunft und seine physische Defizienz erweisen ihn als Heiden, der Jerusalem-Besuch zur Verehrung Gottes und die Lektüre der Jesaja-Rolle zeigen seine Nähe zum Judentum. Die hohe Position des Äthiopen verleiht der Bekehrung Gewicht im Hinblick auf die Bedeutung der bekehrten Person. Gleichzeitig wird dieses Gewicht jedoch eingeschränkt durch den Status als Eunuch, was den anfänglichen Charakter der Bekehrung betont und die Möglichkeit der Steigerung hin zum römischen Hauptmann Kornelius, dessen Bedeutung außer Frage steht, offen läßt.

## VI

Der ambivalent erscheinende religiöse Status des Eunuchen entspricht der Stellung der Bekehrungserzählung im Handlungsablauf der Apg. Sie befindet sich an einer, wohl der entscheidenden Nahtstelle des Missionsfortgangs. Voraus gehen die Wahl der Sieben (6,1-7), die Stephanus-Erzählung (6,8-8,1a) und eine Verfolgung in Jerusalem, die die Zerstreung der Christen nach Judäa und Samaria bewirkte, damit aber gleichzeitig die Möglichkeit, dort zu verkündigen, eröffnet (8,1b-4). Es folgen die Verkündigung des Philippus in Samaria (8,5-13) und das Wirken von Petrus und Johannes in Samaria (8,14-25). An dieser Stelle ereignet sich die wunderhafte Bekehrung des äthiopischen Eunuchen (8,26-40). Anschließend werden zwei weitere Bekehrungen erzählt, zunächst von Saulus (9,1-19a), dann von Kornelius (10,1-48), unterbrochen durch die Schilderung der Anfänge der Verkündigung Pauli (9,19b-31) und der Heilung des Äneas sowie der Erweckung der Tabita durch Petrus (9,32-43). Nach der Kornelius-Episode erfolgt die Rechtfertigung der Heidenmission durch Petrus in Jerusalem (11,1-18), von der dann auch gleich in Antiochia weiter die Rede ist (11,19-26).

Damit ist das Umfeld von Apg 8,26-40 von hellenistischem Milieu geprägt, wie schon die Namen der Hauptakteure (Stephanus, Philippus, Paulus) verraten. Die urchristliche Mission geht also über das Judentum hinaus, zunächst nach Samaria, das im Blick auf Juden- und Heidentum eine religiöse Zwischenstellung einnimmt, dann erscheint freilich eine ganz neue Person, ein Äthiope, der den

Auftakt zur Heidenmission setzt.<sup>60</sup> Deren Anfänge werden geschildert, indem nach dem Äthiopen Paulus bekehrt wird, mit dem der wichtigste Mann für die Heidenmission bereitsteht (vgl. Apg 9,15), bevor dann in der Taufe des Kornelius durch Petrus die *offizielle* Rechtfertigung der Heidenmission erfolgt. Die so entstandene Bekehrungstriade spricht gegen eine Absicht des Lukas, den Eunuchen als Proselyten,<sup>61</sup> der in institutioneller Bindung an das Judentum steht, darzustellen. Der Eunuch ist Heide, in seiner Teilnahme am Judentum jedoch einer, der Gott sucht, ihn aber auch im Judentum noch nicht recht gefunden hat, denn er liest den Propheten, ohne das Gelesene zu verstehen. Bei aller Ambivalenz bleibt der Eunuch Heide,<sup>62</sup> und damit tritt Apg 8,26-40 neben die Kornelius-Episode, die nun nicht mehr als *erste* Heidenbekehrung<sup>63</sup> eine totale Vorzugsstellung behaupten kann. Die Heidenmission wird bereits in der Gestalt des Eunuchen antizipiert! Der Eunuch ist nicht weniger Heide als Kornelius. Ein römischer Hauptmann genießt freilich bei den hellenistischen Lesern des Lukas ein höheres Ansehen als ein äthiopischer Eunuch, was auf die Kornelius-Episode stärkeres Gewicht legt. Damit ist auch die 1k Anordnung der beiden Bekehrungen von vornherein klar. Eine klimaktische Bekehrungstriade markiert den Übergang zur Heidenmission, was auf diesen gewaltigen Schritt des Urchristentums großes Gewicht legt. Dies läßt vielleicht noch etwas erahnen von der existentiellen Problematik, die mit diesem Übergang verbunden war und praktisch zur Bildung einer neuen Religion führte. Gerade dabei war Lukas jedoch daran gelegen, diesen Vorgang nicht als Bruch mit dem Judentum, sondern als "fließenden Übergang" darzustellen, der sich nicht menschlicher Willkür, sondern der wirksamen Macht Got-

---

<sup>60</sup> Von "Präludium" zur Bekehrung des Kornelius spricht *Conzelmann*, Apg 63; von "Vorspiel" *Schneider*, Apg I 498; *Pesch*, Apg I 289 sieht den Text als "Übergang zur Korneliuszählung" plaziert (ebd. 295: "wichtige Zwischenstation der ... Mission, die über die Samaria-Mission zur Heiden-Mission führt"); *Haenchen*, Apg 304: "Zwischenglied zwischen der Samaritaner- und Heidenbekehrung"; vgl. auch *Spencer*, Philip 185-187; *Schmithals*, Apg 86.

<sup>61</sup> Es ist hier keine entsprechende Begrifflichkeit verwendet, obwohl Lukas diese andernorts durchaus gebraucht; vgl. *Spencer*, Philip 163.

<sup>62</sup> Gerade weil er Eunuch ist, steht er in Distanz zum Judentum und erweist sich als Heide. *Barrett*, Acts I 426 sieht den Eunuchen weiter entfernt von Israel als Kornelius, da der Eunuch nicht Proselyt werden kann. - Anders *Schneider*, Apg I 500; *Schmithals*, Apg 84.86.

<sup>63</sup> So aber *Weiser*, Apg I 209.212; *Mußner*, Apg 52; *Schneider*, Apg I 498.500; *Pesch*, Apg I 287; *Haenchen*, Apg 304; *Schmithals*, Apg 86; *Wilson*, Gentiles 171. Vorsichtiger *Roloff*, Apg 139.

tes verdankt. So wird der Leser allmählich zur Heidenmission hingeführt, bis diese im Tun Petri offizielle Anerkennung erfährt.<sup>64</sup> Gleichwohl ist es der Geist Gottes, der dabei am Werk ist und durch den die Legitimierung<sup>65</sup> erst eigentlich geschieht. Es geht damit um die Ausbreitung des Evangeliums, die den Schritt zur Heidenmission erfordert und sich an allen Völkern vollziehen will. Darin ist die Bekehrungstriade eingeordnet als bedeutender Fortschritt des Evangeliums, dessen Ruf hinaus in die Welt letztlich den Charakter der Apg ausmacht. Es stehen dann nicht einzelne Personen wie Philippus oder Petrus - wie unverzichtbar ihr Tun und wie angesehen ihre Stellung auch immer sein mag - im Vordergrund,<sup>66</sup> sondern die verwandelnde Begegnung mit Jesus, der im Evangelium lebt.

## VII

Lukas zitiert in Apg 8,32f aus Jesaja. Offenbar sind die gebotenen Verse in seinen Augen aussagekräftig in bezug auf Jesus, den er Philippus anschließend verkündigen läßt (8,35). Er wählt die Stelle also im Hinblick auf ihre christologische Deutbarkeit aus. Das Zitat ist (fast) wörtlich Jes 53,7.8 LXX entnommen,<sup>67</sup> wobei in für Lukas charakteristischer Weise der Gedanke der Sühne und Stellvertretung, der in der LXX unmittelbar vor und nach den angeführten Worten an-

---

<sup>64</sup> Vgl. ähnlich Apg 8,14-25, wo auch durch Petrus und Johannes die offizielle Anerkennung der Samaritermission geschieht. Von "programmatic inauguration" spricht Sanders, *Jews* 151.

<sup>65</sup> Die dreimalige Nennung des Engels bzw. Geistes des Herrn in 8,26-40 zeigt die Legitimität der Heidenbekehrung aus dem Willen Gottes. Vgl. *Roloff*, Apg 139.

<sup>66</sup> Auch *Spencer*, Philip 186 bemerkt, daß nicht allein Petrus der Ruhm des Beginns der Heidenmission zukommt. - *T.C.G. Thornton*, To the end of the earth. Acts 1,8, in: ET 89 (1977/78) 374f, will die Erzählung als Erfüllung von Apg 1,8 deuten. Vgl. schon *Cadbury*, Book 15; auch *Rosica*, Road 122f; *Bruce*, Philip 379f. - Wie *Taeger*, *Mensch* 211f ausführt, liege der Skopus der Szene auf der Schilderung einer beispielhaften Bekehrung. Nach *Rosica*, Road 124 auch darin, daß bisher Ausgeschlossene nun in der christlichen Gemeinschaft dazugehören.

<sup>67</sup> Zu diesem Zitat vgl. *M. Rese*, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas (StNT 1), Gütersloh 1969, 97-103; *E. Kränkl*, Jesus der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (BU 8), Regensburg 1972, 114-116.

klings, fehlt.<sup>68</sup> Anders als in Lk 24,19-27 wird eine intendierte Deutung hier in keiner Weise expliziert. Doch wird der christliche Leser Erniedrigung und Leiden, Tod und Auferweckung/Erhöhung des Jesus von Nazareth,<sup>69</sup> die ihm als zentrale christologische Ereignisse vertraut sind, herausgehört haben. Er kennt den hermeneutischen Schlüssel zur Schriftinterpretation, denn er weiß aus seiner Lektüre des ersten lukanischen Buches, was es heißt, das Evangelium von Jesus zu verkündigen. Auf Erzählebene trifft diese Schriftaussage insofern den Lebenskontext des Äthiopen, als dieser durch seine Eigenschaft als Eunuch selbst von Erniedrigung betroffen ist, die Erhöhung ihm daher wie ein Heilszustand scheinen muß.<sup>70</sup>

Das Zitat wird von Lukas gerade an dieser Stelle eingebaut, damit sich die Frage des Eunuchen direkt anschließen kann und so zur Jesus-Verkündigung überleitet. Die bis heute ungeklärte Frage, von wem der Prophet dies sagt, zeigt das Erfordernis der Interpretation und bietet aufgrund des unklaren ursprünglichen Sinnes<sup>71</sup> eine gute Anknüpfung für das christologische Verständnis. Dieses gibt eine mögliche Antwort, wobei solches Verstehen der Schrift durch keine Form der Schriftgelehrsamkeit einholbar ist und sich letztlich nur rechtfertigen läßt aus der existentiellen Betroffenheit durch das Christus-Ereignis und den lebendigen Umgang damit.

Die Redeeinführung "Philippus öffnete seinen Mund" (V. 35; vgl. 10,34) kontrastiert in gewisser Weise die Aussage des Zitates "er öffnete seinen Mund nicht" (V. 32), womit deutlich wird: Jetzt ist die Zeit der Verkündigung! Damit wird die Jesaja-Stelle von Lukas in einem Vorgang christlicher *relecture* wieder-gelesen in einem neuen, eben dem christlichen Kontext. Die Deutung, die ihrer Möglichkeit nach der Stelle schon immer innewohnte, wird nun nach der Erfahrung des Christusereignisses erhoben. Wenn urchristliche Schriftauslegung die von Jesaja gezeichnete Gestalt auf Christus interpretiert, zeigt sie das Christusereignis schon längst im Willen Gottes beschlossen. Es stellt also keinen Bruch dar, sondern eine

---

<sup>68</sup> Vgl. Weiser, Apg I 210.213; Kränkl, Knecht 115; E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 64), Göttingen<sup>2</sup>1963, 187-191.

<sup>69</sup> Dazu P.B. Decock, The understanding of Isaiah 53,7-8 in Acts 8,32-33, in: Neotestamentica 14 (1981) 111-133; Schneider, Apg I 504f; Roloff, Apg 141; Weiser, Apg I 213; Pesch, Apg I 293.

<sup>70</sup> Vgl. Spencer, Philip 181f.

<sup>71</sup> Zur zeitgenössischen Interpretation vgl. Schneider, Apg I 505f.

Fortführung der göttlichen Heilsgeschichte, die mit dem Bundesvolk Israel begann. Lukas präsentiert so seine Theologie der Kontinuität des heilsgeschichtlichen Handelns Gottes, wobei der eigentlich Handelnde immer Gott ist,<sup>72</sup> derselbe Gott, der in der Geschichte Israels und als Höhepunkt in der Gestalt Jesu lebendig und erfahrbar war.<sup>73</sup> Diese Beobachtung fordert auf, die Geschichte Gottes mit den Menschen als Heilsgeschichte eben in ihrer Geschichtlichkeit wahrzunehmen und zuzulassen, daß Gott sich in geschichtlich wandelbarer Form in den Verhältnissen der Menschen erfahrbar macht.

Auffallend ist der abrupte Abbruch der Begegnung durch die Entrückung des Philippus (8,39). Das Entrückungsmotiv beschreibt keine Überwindung des Todes,<sup>74</sup> sondern eine "Ortsveränderung, die dem Menschen durch eine übermenschliche Kraft zuteil wird".<sup>75</sup> Dabei war die Terminologie ἀπαράγω, teilweise verbunden mit ἐπίσκοω als Pendant auf menschlicher Seite, gebräuchlich.<sup>76</sup> Eine Entrückung als Versetzung von einem Ort an einen anderen ist hellenistisch öfter bezeugt, besonders im Zusammenhang der göttlichen Rettung einer Person, auch durch magische Kräfte und in Erzählungen von wunderbaren Luftreisen.<sup>77</sup> Im AT begegnet das Entrückungsmotiv im prophetischen Bereich. So wird die Entrückung des Elija vorausgesetzt in 1 Kön 18,12; 2 Kön 2,16-18,<sup>78</sup> in Ez 8,3 ist von

<sup>72</sup> Deutlich ist dies auch an der Lenkung der ganzen Szene durch den Geist, die, wie *Spencer*, Philip 154f zeigt, im 1k Werk ebenfalls bei der Darstellung von Jesus, Petrus und Paulus zur Wirkung kommt.

<sup>73</sup> In Lk 4,18f erscheint - anders als bei den synoptischen Parallelen - auch ein Jesaja-Zitat, das eine ähnliche christologische Auslegung erfährt. Der Gedanke der heilsgeschichtlichen Kontinuität vom Propheten über Jesus bis hin zum christlichen Zeugen der frühen Gemeinden ist deutlich; es handelt sich immer um denselben Christus, den die Missionare nun verkündigen.

<sup>74</sup> Eine Entrückung nach dem Tod bzw. noch lebend in den "Himmel" ist ein bekanntes Motiv bei der Darstellung der Apotheose des Herakles, des Romulus und bestimmter römischer Kaiser, dazu *Berger*, ANRW II 25,2, 1322f. Vgl. im NT 1 Thess 4,17; Offb 12,5.

<sup>75</sup> *G. Strecker*, Art. Entrückung, in: RAC V 461-476, hier 461.

<sup>76</sup> Vgl. ebd. 461f.

<sup>77</sup> Dazu ebd. 462f. Hier ist besonders an Wundercharismatiker wie Apollonius von Tyana zu denken (*Philostratos*, VitAp IV 10; VIII 10); vgl. *G. Petzke*, Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament, Leiden 1970, 177.

<sup>78</sup> Wörtliche Berührungen mit Apg 8,26-40 bei *Haenchen*, Apg 303 Anm. 1.

der Entrückung zur prophetischen Schau die Rede (vgl. 2 Kor 12,2.4: Entrückung zur Vision). Ein Ortswechsel ist in Ez 3,14; 11,1.24 angesprochen.<sup>79</sup> Hintergrund und Herkunft des Entrückungsmotivs lassen es hellenistischem Denken näherstehen als dem AT.<sup>80</sup>

Der Hinweis auf den Geist, der den Philippus entrückt, ist wohl von Lukas eingetragen. Als Sitz im Leben der Hervorhebung des Geistes mag an starke frühchristliche Geisterfahrungen gedacht werden, z.B. bei der Tätigkeit von Wandermissionaren, die sich bei ihrem Umherziehen und Verkündigen vom Geist geleitet und inspiriert erfuhren.<sup>81</sup> Wichtiger aber dürfte Lukas der wunderbare Aspekt gewesen sein, der das Entrückungsmotiv kennzeichnet. Eigentlich wäre diese Art der Trennung der Akteure nicht nötig gewesen, das Ziel der Bekehrungsszene wäre ebenso erreicht, wenn sich beide auf natürliche Weise getrennt hätten. Aber Lukas hebt durch das zu seiner Zeit verständliche Darstellungsmittel des Wunders noch einmal betont hervor, daß Gott mit seiner Macht hinter seinem Verkündiger und damit hinter dem Geschehen steht.<sup>82</sup> Solches Darstellen charakterisiert auch die 1k Schilderung des Paulus, von dem zahlreiche Wunder - freilich nie eine Entrückung - erzählt werden.

Die dadurch entstehende Verbindung von Verkündigung, Bekehrung und Wunder ist typisch für die 1k Darstellung christlicher Verkündiger, wie besonders

<sup>79</sup> Die spätere jüdische Literatur kennt Entrückung im Kontext der Ekstase und verarbeitet das Motiv in Legenden; vgl. *Strecker*, RAC V 463. Zur christlichen Literatur ebd. 464f. Offenbar wurde das Entrückungsmotiv in den apokryphen Acta aufgegriffen: Petrus, Andreas und Matthias werden in das ihnen zugeteilte Missionsgebiet entrückt; ebd. 464. Im Hebräerevangelium, fragm. 3, wird Jesus vom heiligen Geist entrückt.

<sup>80</sup> In der LXX wird der Begriff ἀπάζω nicht zur Bezeichnung einer Entrückung gebraucht, so *W. Foerster*, ThWNT I 471.

<sup>81</sup> *K. Berger*, Art. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben III, in: TRE XII 178-196, hier 180, nennt als Sitz im Leben dieser Tradition die "Berufspraxis der frühen Wandermissionare", bei der die konkrete Geisterfahrung auf dem Weg die Sendung neu inspiriert; diese Geisterfahrung sei dann auf einer anderen Erzählebene als Versetzen durch den Geist dargestellt, wobei der Zustand der Entrückung das Gefühl für die Ortsveränderung überdecke; so werde die Geisterfahrung der Wanderer "als wunderhaftes Geschehen" wiedergegeben. Das pneumatische Element im Kontext der Wandermission sieht auch *Roloff*, Apg 138f. - Schon *Haenchen*, Apg 306 warnt freilich zu Recht vor "psychologisierender" Deutung: Die Szene ist "kein Erlebnisbericht eines wie im Traum von Ort zu Ort wandernden Ekstatikers".

<sup>82</sup> *Weiser*, Apg I 214 spricht von einem antiken Darstellungsmittel, das Philippus als geistbegabten Mann und seine Taten vom Geist Gottes geleitet zeigt. - *Rosica*, Road 126 übersieht den wunderhaften Aspekt.

an Petrus und Paulus sichtbar ist.<sup>83</sup> Dabei steht das Wunder in der Szene um Philippus in keinem ursächlichen Zusammenhang mit der Bekehrung, denn es ereignet sich erst nach Verkündigung und Taufe. Der Leser freilich vermag diese Verbindung wahrzunehmen und daraus das Wirken Gottes, d.h. das Gewirktsein von Verkündigung, Bekehrung und Wunder durch den Geist Gottes zu ersehen. Der eigentlich Handelnde ist somit Gott. Gott bestätigt das Handeln des Philippus, legitimiert also die Taufe eines Heiden!<sup>84</sup>

Offenbar bestand für Lukas keine Schwierigkeit darin, das geschilderte Geschehen als aus göttlichem Wollen und Wirken resultierend zu verstehen. Das massive menschliche Ringen gerade um die Frage der Möglichkeit der Heidenmission gerät dabei freilich nicht in die Wirklichkeit des Erzählten, und hier mag - zumal im Blick auf gegenwärtige religiös-kirchliche Entwicklungen, die doch alle Kräfte des menschlichen Geistes und der Phantasie zu fordern scheinen - ein deutlicher Mangel empfunden werden. Wo bleibt Raum für die Freiheit des Menschen und damit für seine Entscheidung? Diese Betonung der Möglichkeiten des einzelnen ist in solch pointierter Ausprägung erst auf dem Hintergrund der geistigen Entwicklung der Neuzeit denkbar. Für Lukas stand tatsächlich die Erfahrung des göttlichen Wollens und Wirkens im Vordergrund, wobei dessen uneingeschränkt positive Auswirkung auf den Menschen vorausgesetzt wird, ohne daß die Erzählung eine Reflexion auf die Erkenntnismöglichkeit dieses göttlichen Willens bietet. In dem für uns vielleicht spürbaren Mangel steckt zugleich eine Herausforderung, nicht in dem Sinne, zum Denken des Lukas und damit zu seiner geistigen Umwelt zurückzukehren - was ohnehin unmöglich wäre -, auch nicht so, daß nicht alle Anstrengungen des Geistes und der Phantasie zur Gestaltung der Gegenwart unternommen würden, sondern vielmehr darin zu bedenken, ob, wo und in welchem Maße unsere Zeit göttliches Wollen und Wirken wahrzunehmen vermag und welche Bedeutung dieser Erfahrung - auch und gerade in Verbindung mit menschlichem Mühen - zuerkannt wird oder werden sollte.

Das von Lukas als solches dargestellte machtvolle Wirken Gottes darf nicht die Schwierigkeiten der urchristlichen Mission wie Anfeindung, Verfolgung und Erfolglosigkeit, die aus den Paulusbriefen sprechen (2 Kor 11,5-12,10), verdecken, da sonst Realität mißachtet wird. Gerade in diesen Umständen muß das gött-

---

<sup>83</sup> In bezug auf Paulus vgl. *Schreiber*, Wundertäter 150f.

<sup>84</sup> Zur Legitimationsfunktion des Wunders vgl. auch *Pesch*, Apg I 294. *Spencer*, Philip 155 erkennt die Bedeutung der Entrückung darin, daß Philippus als "instrument of the Spirit" dargestellt wird.

liche Wirken wahrgenommen werden. Dabei tritt das hermeneutische Problem zutage, daß Wunder zur Zeit des Lukas als Hindeutung auf das Wirken Gottes in der Wirklichkeit der Welt verstanden wurden. Diese Dimension fehlt dem heutigen Wunderverständnis zusehends, muß also erst wieder verständlich gemacht werden vor der Lektüre eines solchen Textes.

### VIII

Der Eunuch begegnet auf seinem Weg von Jerusalem nach Gaza dem Verkündiger Philippus und erfährt durch ihn Jesus. Warum situiert Lukas dieses Geschehen auf dem "Weg"? Der Begriff *ὁδός* begegnet im Griechischen neben seiner Grundbedeutung Weg, Straße, Reise, Fahrt auch in übertragenem Gebrauch: Mittel, Verfahren, Art und Weise, Methode; Lebensform, Lebensstil.<sup>85</sup> Bekannt ist auch das Bild der zwei Wege im Sinne der ethischen Lebensführung.<sup>86</sup> Der bildliche Gebrauch von *ὁδός* ist weiter verbreitet, da er naheliegend und aus der Anschauung leicht verständlich ist, um geistige Vorgänge zu veranschaulichen.<sup>87</sup> In der ganzen LXX ist der übertragene Gebrauch von *ὁδός* ebenfalls sehr verbreitet. Er dient als Bild für das Menschenleben als ganzes, für die Lebensweise, den Wandel, das Verhalten. Häufig ist auch vom Weg/den Wegen des Herrn die Rede, das ist der Weg, den der Mensch geht im Gehorsam gegenüber Gott bzw. den er oft eben gerade nicht geht.<sup>88</sup>

Das NT kennt den bildlichen Gebrauch in der Aussage über die zwei Wege Mt 7,13f, wo Weg zur Verdammnis bzw. Weg zum Leben den Zugang zu etwas bezeichnet.<sup>89</sup> Joh 14,4-6 spricht von Jesus als Weg, und Hebr 9,8; 10,20 nennt bild-

<sup>85</sup> Dazu *W. Michaelis*, ThWNT V 42f.

<sup>86</sup> Vgl. z.B. die Prodikus-Fabel (*Xenophon*, Mem 2,1,21-34), bei der sich Herakles zwischen zwei Wegen zu entscheiden hat; dazu *Michaelis*, ThWNT V 43-46.

<sup>87</sup> *Michaelis*, ThWNT V 47.

<sup>88</sup> Selten gebraucht die LXX das Bild der zwei Wege; sie spricht auch vom Weg, den Gott selbst geht; dazu *Michaelis*, ThWNT V 49-56. Der LXX-Gebrauch wirkt fort in die spätjüdischen Schriften (ebd. 56-60). Philo kennt das menschliche Leben als Weg (Lebensweg), auch ethischen Gebrauch, benutzt auch das Bild der zwei Wege und die Vorstellung vom "Königsweg" (ebd. 60-64). Bei Josephus ist die übertragene Verwendung selten und meint dann meist die Lebensweise, den Wandel (ebd. 65).

<sup>89</sup> So *Michaelis*, ThWNT V 76.

lich den Weg ins Heiligtum. Übertragener Gebrauch liegt gerade im 1k Doppelwerk häufig vor: Der Weg des Friedens Lk 1,79, Wege des Lebens Apg 2,28, der Weg des Heils Apg 16,17.<sup>90</sup> In Apg 14,16 meint Weg den Wandel, die Lebensführung, die Lebensweise.<sup>91</sup> Apg 13,10 meinen die Wege des Herrn die Absichten Gottes (hier mit der Mission), Apg 18,25.26 bezeichnet der Weg des Herrn/Gottes den Heilsplan Gottes.<sup>92</sup> Die Zugehörigkeit zu "dem Weg" dient Apg 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22 als Bezeichnung für die Christen, d.h. als Begriff für die christliche Lebensanschauung, Lebensrichtung, Lehre.<sup>93</sup>

Der bildliche und übertragene Gebrauch von *ódós* ist also in der Umwelt des Lukas bekannt und findet auch in der Apg selbst in verschiedener Hinsicht Verwendung. In vielen Fällen kann freilich zwischen dem eigentlichen und dem übertragenen Gebrauch nicht sauber getrennt werden.<sup>94</sup> Auf dem gezeichneten Hintergrund darf man vielleicht vermuten, daß auch in Apg 8,26-40 neben dem eigentlichen Gebrauch<sup>95</sup> ein übertragenes Verständnis des "Weges" mitgehört worden ist. Nach direkten Parallelen zu suchen, erübrigt sich dabei, da ein solcher Gebrauch weit verbreitet ist und "die Fülle metaphorischer Verwendungen des Wortes weitgehend als kulturelles Allgemeingut gelten"<sup>96</sup> kann. Lukas würde dann durch seine erzählerische Darstellung die Aussage vertiefen, daß es bei dem

<sup>90</sup> Vgl. 1 Kor 12,31b; dort bezieht sich der "höhere Weg" auf die Lebensführung.

<sup>91</sup> So *M. Völkel*, EWNT II 1201. Vgl. Mt 21,32; Röm 3,16; Jak 1,8; 5,20; 2 Petr 2,2.15.21; Jud 11. An den von Gott gebotenen Wandel ist gedacht in Mk 12,14 par Mt 22,16 par Lk 20,21.

<sup>92</sup> Vgl. *Michaelis*, ThWNT V 91.94. Ähnliche Verwendung in Röm 11,33; Offb 15,3; vgl. auch 1 Kor 4,17.

<sup>93</sup> Dazu ebd. 93. Auch bei den apostolischen Vätern findet sich bildlicher und übertragener Gebrauch, vgl. ebd. 97-100.

<sup>94</sup> So *Völkel*, EWNT II 1201. Nach *D.P. Moessner*, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*, Minneapolis 1989, 289-307.315-322, ist das Motiv des Weges/der Reise zentral für die Komposition des 1k Doppelwerkes; darin ist dann auch die Perikope Apg 8,26-40 eingeordnet. Vgl. zu diesem Motiv *Filson*, *Journey*. Nach *Robinson*, *Place* 482 benutzt Lukas in der Emmaus-Perikope "the journey as an image of the Christian life". *Rosica*, *Road* 130 sieht die Straßen von Jerusalem nach Emmaus bzw. von Jerusalem nach Gaza als "the symbolic structures of the journeys or *Ways* through the Scriptures to Christ, and the journeys or *Ways* from Christ to the Scriptures".

<sup>95</sup> *Michaelis*, ThWNT V 66 spricht nur vom eigentlichen Gebrauch.

<sup>96</sup> *Völkel*, EWNT II 1201.

Geschehen auf dem Weg um das Leben des Eunuchen als ganzes, seinen Lebenswandel und seine Lebensweise geht.

Wie bereits ausgeführt, ist die Vorstellung des Weges zentral bei der Begegnung von Philippus und dem Eunuchen und gibt ihr den Rahmen, die Struktur. Die wiederholte Nennung des "Weges" in Verbindung mit den Verben der Bewegung stellt eine große Sinnlinie des Textes dar. Damit beschreibt die Szene eine Bewegung, einen Fortgang, konkret die Reise des Eunuchen in Richtung Heimat auf dem ihm bekannten Weg. Diese Bewegung wird kurz unterbrochen durch das Hinabsteigen zur Taufe. Die zweite große Sinnlinie bezeichnet die religiöse Entwicklung des Eunuchen: Jerusalem, Äthiopien, Prophet, Jesaja, lesen, verstehen, führen, Schriftstelle, wen meint der Prophet?, Verkündigung Jesu, Wasser, Taufe, Freude. Dieser innere Weg bedarf ebenfalls einer Ausrichtung, doch diese findet der Eunuch nicht allein, sondern ist auf Führung angewiesen. Das Verb ὁδηγέω<sup>97</sup> erscheint dabei in beiden Sinnlinien und stellt ihre semantische Verbindung her. Diese Verbindung läßt den Schluß zu, daß der "äußere" Weg zum Bild wird für den "inneren" Lebensweg, der eine entscheidende Weg-Führung erfährt. Die Verwendung des Verbs ὁδηγέω (und nicht "lehren" etc.) zeigt, daß es um den ganzen Weg des Eunuchen, die Weise seines Lebens geht. Auffällig sind die jeweils in Verbindung mit dem Weg gegebenen Charakterisierungen ἔρημος (V. 26) und χαίρων (V. 39), die als Gegensatz verstanden werden können und dann einen Umschwung andeuten. V. 39 ist erstmals der Weg als *sein* Weg (τὴν ὁδὸν αὐτοῦ) bezeichnet. Die äußere Bewegung der ganzen Geschichte deutet auf eine innere Bewegung, die keinen Abbruch oder Umbruch des Weges, aber eine Fortsetzung in ganz bestimmter Qualität bewirkt (auch die Heidenmission stellt ja keinen Bruch dar).<sup>98</sup>

Wenn also wirklich hinter dem Weg von Jerusalem nach Gaza der Lebensweg, die Lebensform, die Lebensanschauung, die grundlegende Richtung des Lebens des Eunuchen angedeutet ist, zeigt sich ein tiefgreifender Wandel, denn nun prägt der Glaube an Jesus sein Leben, und sein Weg ist nicht mehr einsam, sondern er

<sup>97</sup> Zu diesem Verb vgl. *Michaelis*, ThWNT V 101-104; es kann hellenistisch auch übertragen "unterweisen", "anleiten" meinen, wird in der LXX meist von Gott gebraucht, auch übertragen auf dessen Fürsorge, und wird in Apg 8,31 ebenfalls übertragen als "anleiten" zu verstehen sein (vgl. Joh 16,13).

<sup>98</sup> Eine übertragene Ebene in einer Erzählung findet sich bei Lukas auch in Apg 20,7-12, wo die Symbolik von Licht und Dunkel eingesetzt wird; dazu *Schreiber*, Wunder-täter 111.118f.

geht ihn in Freude. Durch seine Lebensform ist der Eunuch zunächst einsam<sup>99</sup>, da er als Heide den jüdischen Gott verehrt, gleichzeitig als Eunuch in der jüdischen Religion nicht heimisch werden kann (vgl. Dtn 23,2). Vom Zentrum der jüdischen Religion kehrt er zurück, ohne die entscheidende Anleitung zur Lebensführung erhalten zu haben, und so liest er Jesaja, ohne zu verstehen. Die Antwort auf die Frage seines Lebens erhält der Suchende freilich erst von Jesus her, der - vermittelt durch seinen Zeugen Philippus - in das Leben des Eunuchen eintritt und ihm wirkliches Verstehen ermöglicht. Jeder Schritt der Begegnung ist dabei von Gott selbst initiiert. Das Leben des Eunuchen erhält nun von Jesus her seine Ausrichtung,<sup>100</sup> auf der Grundlage des Glaubens an und Lebens mit Jesus kann er nun wirklich *seinen* Weg<sup>101</sup> gehen, *sein* Leben führen, d.h. das Leben, das ihm zutiefst entspricht. Dieser Neubeginn verleiht seiner Lebensweise einen eigenen Charakter, der mit dem Stichwort "Freude" bezeichnet werden kann.

Im Blick auf den Leser zeigt die Erzählung dieses entscheidenden Ausschnittes des Lebensweges des Eunuchen die Macht des christlichen Glaubens, der sogar tiefe religiöse Barrieren überwinden kann. Dann ist es also gut, so zu glauben und diesem Gott zu vertrauen.

Einen möglichen Ansatz für eine Hermeneutik liefert der Text selbst an den Stellen, an denen indirekt der Leser angesprochen ist. Akzentuiert durch das darin enthaltene Wortspiel (Paronomasie)<sup>102</sup> fällt die Frage auf: ἀρά γε γλυώσκες ἢ ἀναγλυώσκες; (V. 30). Es wird also differenziert zwischen dem Vorgang des Lesens und dem Verstehen des Gelesenen. Dabei meint γλυώσκω

---

<sup>99</sup> Dann ist auch die in der Exegese ungeklärte Frage, warum die Straße einsam ist, verständlich: Sie sagt etwas über die Lebensform des Eunuchen aus. Vgl. ähnlich die überflüssig erscheinende Nennung der Lampen in 20,8, die auch erst im Kontext eines symbolischen Verständnisses sinnvoll wird. Grammatikalisch ist αὐτῆ auf ὁδός, nicht auf Γάζα bezogen; vgl. *Schneider*, Apg I 501; *Pesch*, Apg I 290 Anm. 26.

<sup>100</sup> Zeichen dafür ist die Taufe, wozu das Hinabsteigen, das Verlassen des "normalen" Weges, nötig ist. Von Aufnahme in die Gemeinde Jesu und Geistesgabe als Wirkung der Taufe ist nicht die Rede, worauf *Roloff*, Apg 139 hinweist.

<sup>101</sup> Es ist an dieser Stelle also nicht an zwei Wege zu denken, zwischen denen die Entscheidung getroffen werden muß, sondern an den einen Weg, dessen grundlegende Richtung zu finden ist.

<sup>102</sup> Analogien dazu bei *Schneider*, Apg I 503 Anm. 46.

allgemein das verstehende Erfassen und Erfahren von Wirklichkeit.<sup>103</sup> Wie der Fortgang der Erzählung zeigt, zielt das Verstehen nicht nur auf ein "Erkennen" als rein intellektuellen Vorgang,<sup>104</sup> bei dem der Erkennende gleichsam objektiv, distanziert, von außen der zu erkennenden Wirklichkeit gegenübersteht und gerade in dieser Distanziertheit die Möglichkeit seines Erkennens begründet sieht (griechisches Verständnis), sondern stärker 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 (atl Verständnis). Der geistige Prozeß des Erkennens ist so gekoppelt mit dem praktischen Vollzug des Aner kennens und erhält als dessen Ermöglichung zentrale Bedeutung. Das damit mögliche personale Annehmen des zu Verstehenden setzt dessen lebenspraktische Relevanz voraus, die jedoch nicht ohne weiteres erfassbar und erfahrbar ist. Das Eindringen in dessen Gehalt und Bedeutung bedarf vielmehr der Führung, die aufgrund eigener Betroffenheit und Erfahrung den Sinnhorizont des zu Verstehenden zu erschließen vermag.

Damit ist eine hermeneutische Basis gewonnen, also eine Grundlage sichtbar geworden, auf der solches Verstehen erst möglich ist. Es bedarf der Einführung, dazu der personalen Begegnung und Beziehung, die die Bereitschaft zur Anerkennung als "Wegführer" ermöglicht und in sich trägt. Diese Begegnung, die die Einführung in das zu Verstehende zum zentralen Gegenstand hat, setzt die Möglichkeit zur Annahme und personalen Übernahme der dort angesprochenen Wirklichkeit frei. Genau diesen Vorgang illustriert und exemplifiziert das Verhalten des Eunuchen in der Bekehrungserzählung Apg 8,26-40, der sich in den Prozeß des Verstehens hineinbegibt, indem er sich der Einführung durch Philippus anvertraut, und daraufhin die christliche Wirklichkeit verstehend selbst annimmt,<sup>105</sup> wie das Geschehen der Taufe als "Besiegelung" der Glaubensannahme zum Ausdruck bringt.

Es gehört zur Technik des Erzählens, daß mit der Frage nach dem Verstehen des Gelesenen die unmittelbare Textebene verlassen und der Leser auch selbst angesprochen ist. Er ist ja ebenfalls Lesender (bzw. Hörender), und so trifft die Frage indirekt auch ihn bei dieser Tätigkeit. In ähnlicher Weise knüpft der von

<sup>103</sup> Zum griechischen Sprachgebrauch von γινώσκω vgl. R. Bultmann, ThWNT I 688-692; zu AT und LXX ebd. 696-699. Für Apg 8,30 kommt die Bedeutung "verstehen" in Betracht, ebd. 703.

<sup>104</sup> Vgl. von anderen Überlegungen her Pesch, Apg I 292.

<sup>105</sup> Von daher ließe sich auch das ἐγνώσθη von Lk 24,35 erfassen.

Lukas ohne weitere Bestimmung gegebene Hinweis auf die Verkündigung von Jesus (V. 35) an der Kenntnis des Lesers (Hörers) an, da dieser ja bereits (auch aus dem 1k Werk) von Jesus weiß. Diese Unbestimmtheit fordert ihn heraus, sich das eigene Verständnis von Jesus zu vergegenwärtigen.<sup>106</sup> Auch der offene Schluß, der gerade nicht den weiteren Weg des Eunuchen festlegt, gibt der Phantasie des Lesers (Hörers) Raum, involviert ihn so abschließend in die Geschichte und entläßt ihn nicht, ohne ihn auf die Weise des eigenen christlichen Lebens angesprochen zu haben.

Auf diese Weise sucht der Autor Lukas mit seinem Leser das Gespräch, findet lebendige Kommunikation mittels des vorliegenden Textes statt, bei der sich der auf Textebene erzählte Vorgang in gewisser Weise wiederholt, indem die Begegnung des Eunuchen mit Philippus, der jenen zu Verstehen und Anerkennen der christlichen Botschaft anleitet, zum Vorbild wird für die in der Form der Textrezeption stattfindende Begegnung des Lesers mit Lukas, der dabei sein Anliegen als christlicher Verkündiger verfolgt. Der von Lukas provozierten Textrezeption kann mit einer Hermeneutik der Begegnung entsprochen werden. Das bedeutet, daß die Über-setzung des 1k Textes in den Kontext menschlicher Begegnung zu stellen ist, und erst wo solche stattfindet, das 1k Anliegen adäquat erfaßt werden kann. Der Prozeß der Aneignung der christlichen Botschaft geschieht also in der Form der qualifizierten Begegnung. Qualifiziert ist sie durch die Person dessen, der diesen Prozeß anzuleiten vermag. Die erforderliche Kompetenz dazu resultiert aus dessen eigener Lebensführung, d.h. er lebt erkennbar mit Gott und kann so von ihm künden. Das dabei entscheidende Wirken Gottes ist also wahrnehmbar, was Lukas mit bestimmten Motiven seiner Zeit in narrativer Form ausdrückt. Gerade die narrative Form 1k Theologie unterstreicht das Erfordernis der Begegnung. Der Vorgang des Erzählens setzt eine engere Beziehung zwischen Erzähler

---

<sup>106</sup> Nach G. Sauter, Die Kunst des Bibellesens, in: *EvTh* 52 (1992) 347-359, 349, kommt in der Lücke, daß nicht gesagt wird, wie der Prozeß vom Lesen zum Glauben abläuft, der Leser ins Spiel. Er geht dann auf den rezeptionsästhetischen Ansatz ein, bei dem die "Lücken" oder "Leerstellen" des Textes als konstitutive Rezeptionselemente auf Seiten des Lesers fungieren (351-355); willkürlichem Verstehen will er aber vorbeugen durch den Hinweis auf den kanonischen Charakter der Schriften, der drei "elementare Unterscheidungen ... als 'Leseanweisungen'" (355) freisetze: Geist und Buchstabe, Gesetz und Evangelium, Verheißung und Erfüllung (355-358), wobei in diesem Kontext zu "merken" sei, wie der Text mit dem Leser umgeht (359). - M.E. bedeutet Verstehen von biblischen Texten zunächst, auf das zu hören, was der Autor seinen Lesern sagen wollte (auch wenn dessen Erforschung vieler Mühen bedarf und immer wieder auf Irrwege führt), bevor deutlich werden kann, was der Text heutigen Lesern zu sagen vermag.

und Hörer voraus, als dies z.B. bei einer logischen Argumentation der Fall ist, bei der die Überzeugungskraft eben in der Stringenz der Argumente liegt. Diese Funktion muß bei der Erzählung, die man ja auch ablehnen kann, die Glaubwürdigkeit der Person des Erzählers übernehmen, von der her dann das Erzählte überzeugend wirkt.

Begegnung, wenn sie auf Verstehen angelegt ist, verändert Leben. Dessen eingedenk, wird sich der Verkündiger auch heute nicht von dem Bemühen dispensieren können, mit eigener Person einzustehen für die Antwort auf die Frage: "Verstehst du denn, was du liest?"