

### 3. Von Jerusalem nach Samarien (6,1–8,40)

#### § 22 Die Wahl der Sieben (6,1–7)

O bgleich Lukas ein harmoniebedürftiger Mensch ist und daher danach strebt, die Urgemeinde als möglichst harmonisch erscheinen zu lassen, läßt er anderslautende Traditionen keineswegs unter den Tisch fallen, sondern versucht sie zu integrieren, wie die schauerliche Geschichte von Ananias und Sapphira zeigt (5,1–11). Dabei handelt es sich jedoch, wie wir gesehen haben, um einen Konflikt, der von zwei isolierten Gemeindegliedern verursacht und in der Folge sogleich »gelöst« wird.

Spannend ist dagegen der Konflikt in Kapitel 6, spannend insofern, als es sich um einen Konflikt grundsätzlicher Art handelt. Bisher war die Urgemeinde stets als einmütig geschildert worden. Der Gedanke, daß es innerhalb dieser Gemeinde auch einmal zu Meinungsverschiedenheiten kommen könnte, war noch gar nicht aufgetaucht. Dies ändert sich in 6,1–7, wo von einer handfesten Auseinandersetzung innerhalb der Gemeinde erzählt wird.<sup>1</sup> Lukas spricht von einem „Murren“ in der Gemeinde (*γογγυσμός* [*gongysmos*]) und wählt damit einen recht deutlichen Ausdruck. Es handelt sich nicht um Individuen, die miteinander Schwierigkeiten haben, sondern um ein Problem grundsätzlicher Natur, das zwischen zwei Gruppen besteht. Diese beiden Gruppen werden als Ἑλληνισταί (*Hellenistai*) und als Ἑβραῖοι (*Hebraioi*) bezeichnet. Damit ist zunächst ein sprachlicher Unterschied ins Auge gefaßt: Die Hellenisten sprechen griechisch, die Hebräer dagegen aramäisch. Aber auch soziale und möglicherweise theologische Differenzen sind damit verbunden. Lukas beschränkt sich auf das soziale Problem: Es „entstand ein Murren bei den Hellenisten gegen die Hebräer, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden“ (6,1).

---

<sup>1</sup> „Die Kritik entzündete sich gern an der Beobachtung, daß man bisher bei Lukas nichts von Spannungen innerhalb der Urgemeinde oder überhaupt von einer Gruppierungstendenz (hier Hellenisten, da Judaisten) gehört hat“ (*Gottfried Schille*, S. 165).

Bedeutend ist dieser Konflikt auch wegen seiner unabsehbaren Folgen. Resultiert daraus doch der Tod des ersten Märtyrers (6,8–8,3), die Vertreibung der Gemeinde aus Jerusalem und die Ausbreitung des Evangeliums in Samarien, Äthiopien und an der Küste Palästinas (8,4–8,40). Der zweite Schritt aus dem Programm von 1,8 wird hier also in Angriff genommen. Insgesamt ergibt sich also der folgende Aufbau:

1.	§ 22	Die Wahl der Sieben	6,1–7
2.	§ 23	Die Tätigkeit und Anklage des Stephanus	6,8–15
3.	§ 24	Die Rede und die Hinrichtung des Stephanus	7,1–8,1a
4.	§ 25	Die Verfolgung der Urgemeinde	8,1b–3
5.	§ 26	Die Ausbreitung des Evangeliums in Samarien	8,4–13
6.	§ 27	Die nachträgliche apostolische Legitimation f. Samarien	8,14–25
7.	§ 28	Der äthiopische Minister	8,26–40

**1 In diesen Tagen aber, als die Zahl der Jünger wuchs, da entstand ein Murren bei den Hellenisten gegen die Hebräer, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden.<sup>2</sup> 2 Die Zwölf riefen aber die Versammlung der Jünger zusammen und sagten: „Es ist nicht akzeptabel, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen, um uns mit der Essensversorgung zu beschäftigen. 3 Seht euch daher nach sieben Männern aus eurer Mitte um, Brüder, mit gutem Ruf, voll Geist und Weisheit, welche wir für dieses Geschäft einsetzen. 4 Wir aber [d. h. die Zwölf] halten uns an das Gebet und den Dienst des Wortes.“ 5 Und der ganzen Versammlung gefiel dieser Vorschlag, und sie wählten den Stephanus, einen Mann voll Glauben und heiligem Geist, aus, und Philippos und Próchoros und Nikánor und Timon und Parmenás und Nikólaos, einen Proselyten aus Antiochien, 6 welche sie vor die Apostel stellten, und sie beteten und legten ihnen die Hände auf.**

<sup>2</sup> Ein Zweig des westlichen Texts (D hat das weniger ausgeprägte ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων) fügt am Ende des Verses noch ὑπὸ τῶν διακόντων τῶν Ἑβραίων hinzu, was die Interpretation in eine Richtung festlegt. Diese Hinzufügung kann man nicht in gleicher Weise als „quite superfluous“ (vgl. Bruce Metzger, Textual Commentary, S. 294) abtun, da sie die zusätzliche Information bringt, wonach es einen von den Aposteln unabhängigen Kreis von Zuständigen unter den Hebräern gab – davon ist sonst ja nirgendwo die Rede!

**7 Und das Wort Gottes wuchs, und die Zahl der Jünger in Jerusalem nahm stark zu. Eine große Menge von Priestern wurden dem Glauben gehorsam.**

**B**eachtung verdient die Beobachtung, daß der Begriff *μαθητής* (*mathētēs*) in **v. 1** in der Apostelgeschichte zum ersten Mal begegnet.<sup>3</sup> Dies markiert wohl eine neue Tradition, oder gar eine neue Quelle, der Lukas hier folgt. „That Luke begins at 6.1 to follow a fresh tradition (some would say, a fresh written source . . .) is agreed by almost all students of Acts; note not only the fresh subject-matter (leading eventually from Jerusalem to Antioch) but the first use of *μαθητής* for Christians and the only use of *οἱ δώδεκα* (v. 2).“<sup>4</sup>

Das Wort *γογγυσμός*, »Gemurmel«, »Murren«, begegnet sonst bei Lukas nicht. Ob es für diesen Konflikt angemessen ist, mag dahingestellt bleiben.

Die einander gegenüberstehenden Gruppen der Hellenisten und der Hebräer werden als bekannte Größen angesprochen, was sie nicht sind: Bisher war von einer wie auch immer gearteten Differenzierung der Urgemeinde mit keinem Wort die Rede. Hellenisten begegnen auch an den allerdings textkritisch unsicheren Stellen 9,29 (wo A, 424 und wenige andere Handschriften stattdessen Ἑλλήνας lesen) und 11,20 (wo es zwei *variae lectiones* gibt: Ἑλλήνας und εὐαγγελιστάς); an keiner dieser Stellen ist eine Gruppe der Gemeinde von Jerusalem bezeichnet. Ἑβραῖος dagegen begegnet nirgendwo sonst bei Lukas.<sup>5</sup> Für griechische Leser im ersten Jahrhundert müssen die Bezeichnungen der beiden Gruppen fremd geklungen haben: Keiner der beiden Begriffe scheint vor Paulus bzw. Lukas in der griechischen Sprache geläufig gewesen zu sein. (Philon haben die wenigstens gelesen . . .)<sup>6</sup> So

<sup>3</sup> Er fehlt in Apg 1–5 ebenso wie in Apg 22–28.

<sup>4</sup> C. K. Barrett I 305.

<sup>5</sup> Im Neuen Testament noch Phil 3,5 und 2Kor 11,22. C. K. Barrett macht I 308 darauf aufmerksam, daß weder Ἑλληνιστής noch Ἑβραῖος in der LXX belegt ist.

<sup>6</sup> Zu Ἑβραῖος vgl. die (spärlichen) Belege bei LSJ, S. 467 (außer den neutestamentlichen Stellen wird hier nur Appian genannt); weiter führt Bauer/Aland, Sp. 429, wo sich neben Appian auch Pausanias und Plutarch finden; hier wird auch der bekannten Inschrift aus Korinth gedacht:

[συνα]γωγή Ἑβραίων]

(publiziert bei Benjamin Dean Meritt [Hg.]: Greek Inscriptions 1896–1927, Corinth. Results of Excavations Conducted by the American School of Classical Studies at Athens, Volume VIII, Part I, Cambridge/Mass. 1931; hier die Nummer 111). Keiner der Belege bei Bauer/Aland kann vor Paulus datiert werden (auch die Inschrift aus Korinth nicht).

Früher als Paulus ist freilich Philon, bei dem sich zahlreiche Belege für Ἑβραῖος finden, vgl. Günter Mayer: Index Philoneus, Berlin/New York 1974, S. 86, *sub voce* Ἑβραῖος. Aber das ist natürlich kein Beweis für den allgemeinen griechischen Sprachgebrauch außerhalb Alexandrias!

Im ThWNT ist der Artikel Ἑβραῖος unter Ἰσραήλ versteckt – darauf muß man erst einmal kommen! (Karl Georg Kuhn u. a.: Art. Ἰσραήλ κτλ., ThWNT III [1938], S. 356–394; hier zu Ἑβραῖος S. 366–370. 374–376.) Dieser Artikel bringt einige weitere Belege aus späten Schriften der LXX.

Ἑβραῖος

waren die ersten Leserinnen und Leser der Apostelgeschichte zwar wohl in der Lage, die beiden Begriffe zu verstehen – bekannt allerdings waren sie ihnen nicht. Daß Lukas die beiden Begriffe von sich aus in die Debatte eingebracht hat – wie Wolfgang Reinbold in bezug auf Ἑλληνοιστοί (*Hellenistai*) annimmt – halte ich für ausgeschlossen.<sup>7</sup> Viel näher liegt es doch, die beiden hier plötzlich auftauchenden Begriffe wie das Wort μαθητής (*mathētēs*) und das dann in v. 2 folgende οἱ δώδεκα (*hoi dōdeka*; dazu siehe gleich) als sprachliche Indizien dafür aufzufassen, daß Lukas hier einer Quelle folgt, die etwa statt seiner Apostel von den Zwölfen geredet hat, die Glieder der Gemeinde in Jerusalem als »Jünger« bezeichnet, und zwei verschiedene Gruppen unter diesen als Hebräer und Hellenisten anspricht.

Wodurch sich die beiden Gruppen nun außer durch die Sprache unterscheiden sollen, wird aus dem Zusammenhang nicht ohne weiteres klar. C. K. Barrett meint sogar: „It is particularly important to note that Luke uses the word [Ἑλληνοιστής] in three different senses . . . . This means that Luke had no precise understanding of a party of »Hellenists« in the primitive church.“<sup>8</sup>

Der Grund der Unzufriedenheit der Hellenisten wird klar benannt: Ihre Witwen werden bei der Verteilung des Essens übersehen.

- v. 2 War in v. 1 die Wahl des Begriffs μαθητής (*mathētēs*) auffällig, so überrascht in 2 das Subjekt οἱ δώδεκα (*hoi dōdeka*), »die Zwölf«. Im Rahmen der Apostelgeschichte als ganzer haben wir hier einen singulären Sprachgebrauch zu konstatieren.<sup>9</sup> Es entspricht daher nicht lukanischem Sprachgebrauch, wenn wir von den zwölf Aposteln sprechen: Lukas verwendet entweder »die Zwölf« oder »die Apostel«, niemals aber »die zwölf Apostel«. Der Titel der Monographie von Günter Klein: »Die zwölf Apostel« ist insofern irreführend.<sup>10</sup> Ich nehme diesen singulären Sprachgebrauch als weiteres Indiz dafür, daß Lukas hier einer Quelle folgt (vgl. dazu oben die Auslegung des v. 1).

Ἑλληνοιστής

Für Ἑλληνοιστής bietet LSJ, S. 536 neben unserer Stelle nur einen einzigen Beleg aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. – das Wort scheint in der außerchristlichen Literatur so gut wie überhaupt nicht vorzukommen.

<sup>7</sup> Vgl. Wolfgang Reinbold: Die »Hellenisten«. Kritische Anmerkungen zu einem Fachbegriff der neutestamentlichen Wissenschaft, BZ 42 (1998), S. 96–102. Er meint S. 101, Lukas habe den Begriff Ἑλληνοιστοί „Apg 6,1 *ad hoc* zur näheren Kennzeichnung der Jerusalemer Parteien eingeführt“ und gebe „im weiteren Verlauf seines Werkes deutlich zu verstehen, daß er ihn nicht als einen technischen Terminus für eine bestimmte Gruppe innerhalb der Kirche verstanden wissen will.“

<sup>8</sup> C. K. Barrett I 309.

οἱ δώδεκα

<sup>9</sup> οἱ δώδεκα begegnet in der Apg nur in 6,2; die anderen δώδεκα-Stellen (7,8; 19,7; 24,11) beziehen sich nicht auf die Apostel. Das ist umso bemerkenswerter, als Lukas im Evangelium den Begriff οἱ δώδεκα keineswegs meidet, wie eine Reihe von Belegen ab 6,13 zeigt (8,1; 9,1; 9,12; 18,31; 22,3; 22,47).

<sup>10</sup> Günter Klein: Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, Göttingen 1961.

Die Zwölf also, die Lukas sonst immer als Apostel bezeichnet, berufen eine Vollversammlung der Jünger ein (τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν). Auffälligerweise ist es in diesem Fall nicht Petrus, der als Sprecher der Apostel auftritt (das war bisher in der Regel so gewesen, vgl. 1,15; 2,14; 2,38; 3,4ff.; 3,12; 4,8; anders 1,6 – aus verständlichen Gründen! – und 4,19), sondern die zwölf Männer sprechen gemeinsam. Es wird nicht gesagt, für wen der beklagte Zustand nicht akzeptabel ist; im Griechischen fehlt bei dem οὐκ ἄρεστόν ἐστιν ein Dativ. Man kann ihn ergänzen, indem man sich als Dativ die Zwölf hinzudenkt; näher liegt es, an Gott zu denken: „it would not be in accordance with his will that the apostles should forsake the word of God, and so cease to bear the witness which was the purpose of their appointment (1.8).“<sup>11</sup>

Daraus resultiert **3** der Vorschlag, ein neues Gremium zu schaffen, um die Zwölf zu entlasten. Hinfort haben wir es also in der Urgemeinde mit zwei verschiedenen, miteinander konkurrierenden Gremien zu tun. Man sollte allerdings in bezug auf das neue Gremium nicht von den »sieben Diakonen« sprechen, denn die Bezeichnung δίακονος (*diakonos*) begegnet bei Lukas in diesem Zusammenhang nicht! Man sollte sich gut einprägen: Das Nomen δίακονος (*diakonos*) begegnet bei Lukas nicht nur hier nicht, sondern *überhaupt* nicht (weder im Evangelium noch in der Apostelgeschichte!). Um so absurder ist es daher, wenn man häufig von den »sieben Diakonen« hört. Ich werde daher versuchen, diese Bezeichnung völlig zu vermeiden und konsequent die »Sieben« zu verwenden.<sup>12</sup>

In **4** wird sozusagen die Verteilung der Kompetenzen zwischen den beiden Gremien fortgesetzt: Sind nach v. 3 die Sieben für die Essensverteilung zuständig, so bleibt die Wortverkündigung den Zwölfen vorbehalten. Daß das dann schon in dem nächsten Abschnitt (v. 8–15), wo Stephanus als vielbeachteter Wundertäter und Lehrer dargestellt wird, vergessen ist, steht auf einem andern Blatt.

Bemerkenswert ist die Namensliste der Sieben in **5**: Στέφανος, Φίλιππος, Πρόχορος, Νικάνωρ, Τίμων, Παρμενάς und Νικόλαος, der Proselyt aus Antiochia – samt und sonders griechische bzw. makedonische Namen. Fünf dieser sieben Namen begegnen sonst im Neuen Testament nicht.<sup>13</sup> Wir haben es mit einer tra-

<sup>11</sup> C. K. Barrett I 311.

<sup>12</sup> Zum Problembereich vgl. *Anni Hentschel*: Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, WUNT 2/226, Tübingen 2007.

<sup>13</sup> Πρόχορος ist ebenso ein Hapaxlegomenon im gesamten Neuen Testament wie Νικάνωρ, Τίμων, Παρμενάς und Νικόλαος – die Nikolaiten haben mit ihm nichts zu tun, wie Bauer/Aland, Sp. 1092, s. v. Νικόλαος zu Recht feststellt: „Mit d.[er] Sekte d.[er] Nikolaiten hat er schwer.[lich] (trotz der von Zahn gebilligten gegenteiligen Behauptungen d.[er] Alten) etw.[as] zu tun.“ Vgl. dazu im einzelnen *Nikolaus Walter*: Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus in Ephesus, ZNW 93 (2002), S. 200–226.

ditionellen Liste zu tun, deren Authentizität höchst wahrscheinlich ist (ohnein wird niemand vermuten, daß Lukas sie erfunden habe). Wahrscheinlich wurde die Liste sogar in schriftlicher Form überliefert.<sup>14</sup>

#### Vergleich der Zwölf und der Sieben

Wir erinnern uns hier an die erste Liste, die uns in der Apostelgeschichte begegnet ist, die Liste der Elf im ersten Kapitel. Diese unterscheidet sich nachdrücklich von der Liste der Sieben, mit der wir es hier im sechsten Kapitel zu tun haben. Dort haben wir fast ausschließlich aramäische Namen, hier dagegen nur griechische bzw. makedonische. Das läßt weitreichende Rückschlüsse zu in bezug auf die Zwölf einerseits und die Sieben andererseits, die Lukas hier doch Seite an Seite in der Urgemeinde auftreten läßt. Die Eltern der Zwölf aus den Dörfern am See Genesareth hielten offenbar rein gar nichts von den modischen griechischen Namen, mit denen andere ihre Kinder schmückten. Sie blieben bei der jüdischen Tradition. So kann man aus einer vermeintlich langweiligen Liste weitreichende historische Schlüsse ziehen: Die Zwölf, mit denen Jesus unterwegs war, waren traditionelle Juden, die von griechischem Wesen nicht infiziert waren . . .

Wenige Jahre höchstens trennen die beiden Listen voneinander: Die Anhänger Jesu, die ihn auf allen seinen Wegen begleitet hatten, auf der einen Seite, fast ausschließlich traditionsbewußte Juden aus Galiläa; die Sieben, eine andere wichtige Gruppe der Urgemeinde in Jerusalem, auf der andern Seite: weltläufige Juden mit ausschließlich griechischen Namen. Größer könnte der Unterschied der beiden Gruppen kaum sein.

Bezeichnend ist nun auch die Stellung der beiden Listen in der Apostelgeschichte: Die Zwölf, die Lukas, wie wir gesehen haben, Apostel nennt, bestimmen das Geschehen im ersten Teil, von Kapitel 1 bis Kapitel 5; daher werden sie zu Beginn dieses Teils auch namentlich aufgelistet. Die Sieben bestimmen das weitere Geschehen von Jerusalem nach Anitochien und darüber hinaus; daher stehen sie zu Beginn des zweiten Teils in Kapitel 6.

Fünf der hier gewählten sieben Männer spielen in der folgenden Erzählung keine Rolle mehr; zwei dagegen, Stephanus und Philippos, treten nacheinander ins Zentrum: Von Stephanus handelt sogleich der nächste Abschnitt (6,8–15). In Kapitel 7 hält Stephanus die weitaus längste Rede, die in der Apostelgeschichte enthalten ist (Kapitel 7 umfaßt 60 Verse; in der Ausgabe von Nestle/Aland sind das fast fünf Druckseiten). Er wird zum ersten Märtyrer der Christenheit; sein Tod hat die Ver-

<sup>14</sup> Vgl. dazu C. K. Barrett I 314: „Bultmann (*Exegetica* 418) is of the opinion that such lists would not be found in oral tradition (similarly at 13.1; 20.4) – a written source is implied; probably, but not certainly correct.“ Barrett bezieht sich hier auf *Rudolf Bultmann: Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte*, in: *ders.: Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, S. 412–423.

treibung aus Jerusalem zur Folge (8,1–3). Gleich im Anschluß daran wird von der missionarischen Wirksamkeit des Philippos in Samarien berichtet (8,4–13); später begleitet Philippos den äthiopischen Minister (8,26–40). In 21,8f. schließlich finden wir ihn in *Caesarea ad mare*, wo wir ihn in 8,40 verlassen hatten. Er wird dort in seiner Wohnung von Paulus besucht. Ausdrücklich wird er gekennzeichnet als einer der Sieben (ἐκ τῶν ἑπτὰ [*ek tōn hepta*]); er führt den Titel εὐαγγελιστής (*euangelistēs*) und hat nicht weniger als vier Töchter, die sich als Prophetinnen betätigen.

Ein griechisches Gremium ist es, das neben die Zwölf tritt, ein Sachverhalt von weitreichender Bedeutung. Denn im folgenden wird die Mission sich mehr und mehr der griechischen Welt zuwenden. Die Mission im großen Stil wird von der griechischen Gemeinde in Antiochien eröffnet, der Stadt, die hier zum ersten Mal vorkommt, die Stadt, die für den weiteren Verlauf der Geschichte eine so wichtige Rolle spielt.<sup>15</sup>

Durch Handauflegung **6** werden die Sieben zu ihrem Amt beauftragt. In **7** folgt noch so etwas wie ein kleines Summarium, das mit der rätselhaften Notiz über die massenhafte Bekehrung von Priestern schließt.

v. 6  
v. 7

<sup>15</sup> *Gottfried Schille* macht darauf aufmerksam, daß es Siebener-Gremien auch sonst gibt (S. 170), vgl. Apg 20,4.

Was Antiochien betrifft, so wurde es in 4,36 im Zusammenhang mit Barnabas noch nicht genannt (vgl. dazu das oben S. 90–91 zu dieser Stelle Ausgeführte), wengleich Barnabas aus dem Rückblick als Bindeglied zwischen der Urgemeinde in Jerusalem und der Gemeinde in Antiochien erscheint.

## § 23 Die Tätigkeit und Anklage des Stephanus (6,8–15)

**D**aß es dieses neugeschaffene Siebenergremium nicht nur mit dem Tischdienst zu tun hat, erfahren wir gleich in dem folgenden Stück (6,8–15), der Anklage gegen Stephanus. Wie Jesus selbst und wie auch die Apostel tritt Stephanus als großer Wundertäter auf: ἐποίει<sup>1</sup> τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ (*epoiei terata kai semeia en tō laō*) (v. 8). Das geschah ganz gewiß nicht während des Tischdienstes. Vielmehr wird man feststellen müssen, daß die Tätigkeit des Stephanus von der der Apostel gar nicht unterscheidbar ist, wie die folgenden Bemerkungen zeigen: Auch in der Wortverkündigung steht er hinter keinem Apostel zurück.<sup>2</sup>

**8** Stephanus aber, voll von Gnade und Kraft, tat große Wunder und Zeichen an dem Volk.<sup>3</sup> **9** Da standen einige aus der Synagoge auf, die die Synagoge der Libertiner<sup>4</sup> genannt wird, sowohl Kyrenäer als auch Alexandriner, und von denen aus Kilikien und aus der Asia, die debattierten mit Stephanus. **10** Und<sup>5</sup> sie waren nicht in der Lage, der Weisheit und dem Geist, mit dem er redete, standzuhalten. **11** Da stifteten sie Männer an, zu behaupten: „Wir haben gehört, daß er blasphemische Reden gegen Mose und gegen Gott geführt hat.“ **12** Und sie wiegelten die Bevölkerung auf und die Ältesten und die Schriftgelehrten, und plötzlich fielen sie über Stephanus her, ergriffen ihn und führten ihn vor das Synhedrion. **13** Sie stellten falsche Zeugen auf, die sagten: „Dieser Mensch hört nicht damit auf, Reden zu führen gegen diesen heiligen Ort und das Gesetz. **14** Wir haben gehört, wie er gesagt hat: »Jesus, dieser Nazoräer wird diesen Ort zerstören und die Sitten, die uns Mose überliefert hat.«“ **15** Und alle, die in dem Synhedrion saßen, schauten auf ihn und sahen sein Gesicht wie das Gesicht eines Engels.

<sup>1</sup> Das Imperfekt drückt neben Zuständen und Gebräuchen insbesondere auch „regelmäßige (insoweit auch wiederholte) Handlungen“ aus (BDR § 214,1).

<sup>2</sup> In bezug auf seinen Kollegen Philippos verwendet Lukas in 21,8 auch selbst den Titel εὐαγγελιστής. Salomonisch das Urteil Barretts: „Schille (166) says that they were *Evangelisten*, not *Armenpfleger*; perhaps we should say, *Evangelisten* and *Armenpfleger*“ (C. K. Barrett I 306).

<sup>3</sup> Die westliche Textüberlieferung bietet am Ende des Verses noch διὰ τοῦ ὀνόματος (τοῦ) κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

<sup>4</sup> Das griechische Λιβερτίνος ist eine Transkription des lateinischen *libertinus*, »der Freigelassene«. „Since the other synagogues mentioned in this verse are named from countries, and since there were freedmen in every country, many scholars from Beza onwards have suggested that instead of Λιβερτίνων we should read Λιβιστίων or Λιβυστίων (»Libyans«)“ (Bruce M. Metzger: Textual Commentary, S. 296–297).

<sup>5</sup> Eine wesentlich ausführlichere Fassung der v. 10–11 bietet die westliche Überlieferung, vgl. Bruce M. Metzger: Textual Commentary, S. 297–298.

Stephanus wird **8** als großer Wundertäter geschildert.<sup>6</sup> Seine eigentliche Aufgabe, die Versorgung der Witwen, ist vollkommen vergessen. Damit stellt ihn Lukas auf eine Stufe mit den Aposteln, was die Wundertätigkeit angeht (vgl. 2,43; 4,30; 5,12); ein Rangunterschied scheint nicht gegeben. Dies ist umso bemerkenswerter, als dieser Vers sehr wahrscheinlich auf die Hand des Lukas selbst zurückgeht.<sup>7</sup> v. 8

Nicht der Wundertäter Stephanus stößt auf Widerstand, sondern der Lehrer. Die Debatte **9** spielt sich im Rahmen der »hellenistischen« Synagoge ab. Es ist sicher kein Zufall, daß dies der erste Beleg für συναγωγή (*synagōge*) in der Apostelgeschichte ist. Die Apostel hatten mit der Synagoge offenbar nichts im Sinn. Sie werden von Lukas ausschließlich mit dem Tempel in Verbindung gebracht. Stephanus als Repräsentant der Sieben steht dem Tempel kritisch gegenüber. Er ist ein Mann der Synagoge, nicht des Tempels. Damit bahnt sich schon hier in Jerusalem der entscheidende Umschwung an. Der weitere Verlauf der Mission ist im Dunstkreis der Synagoge angesiedelt; das ist der Fall in Damaskus (9,2 und 20), auf Zypern (13,5), im pisidischen Antiochien (13,14 und 43), in Ikonion (14,1), in Philippi (16,13 – hier steht ausnahmsweise προσευχή [*proseuchē*], nicht συναγωγή [*synagōge*]<sup>8</sup>), in Thessaloniki (17,1 und 10) und sogar in Athen (17,17), ferner in Korinth (18,4.7.10) und in Ephesos (18,26; 19,8). Für das syrische Antiochien erwähnt Lukas die Synagoge zwar nicht, daß sie aber auch dort von Bedeutung war, kann man nicht bezweifeln. Angesichts der Fülle dieses Materials kann man die Bedeutung unseres Verses gar nicht hoch genug einschätzen: Stephanus ist nicht nur der erste christliche Märtyrer, er ist auch der erste christliche Missionar, der im Milieu der Synagoge tätig ist, und insofern der wichtigste Vorgänger des Paulus, den wir namentlich kennen. v. 9

Die Frage, ob hier von einer, von zwei, von drei oder von fünf verschiedenen Synagogen die Rede ist, können wir im Rahmen dieser Vorlesung nicht des näheren erörtern. Mir erscheint die Lösung, daß Lukas nur an eine Synagoge denkt, als die plausibleste, wie Sie an meiner Übersetzung sehen können.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Zu dem Imperfekt ἐποίει und seiner Bedeutung vgl. Anm. 1.

<sup>7</sup> C. K. Barrett I 322: „Verse 8 is probably his own introduction, in which he uses language that puts Stephen on the same level as the Twelve . . .“

<sup>8</sup> Vgl. dazu Peter Pilhofer: Philippi I. Die erste christliche Gemeinde Europas, WUNT 87, Tübingen 1995, S. 231–234.

<sup>9</sup> Wir haben insgesamt fünf Genitive, die möglicherweise alle mit dem τῆς συναγωγῆς in Verbindung zu bringen sind: Λιβερτίνων, Κυρηναίων, Ἀλεξανδρέων sowie – mit einem καὶ τῶν ἀπό abgesetzt – Κιλικίας und Ἀσίας. Die beiden zuletzt genannten unterscheiden sich von den zwei vorausgegangenen dadurch, daß sie nicht Bewohner, sondern Länder bezeichnen. Wer fünf verschiedene Synagogen annimmt, hat dies als Argument gegen sich. Diejenigen, die zwei Synagogen annehmen,

- v. 10 Trotz des Aufwandes an Sachkompetenz aus so vielen Weltgegenden sind die Disputanten dem Stephanus **10** nicht gewachsen. Man kann darin eine Erfüllung des Versprechens aus Lk 21,15 sehen, denn: „The coincidence in language can hardly be accidental.“<sup>10</sup> Dieses Unvermögen veranlaßt die Opponenten des Stephanus, andere Wege zu beschreiten.
- v. 11 Sie stiften<sup>11</sup> Männer an **11**, die falsche Anschuldigungen gegen Stephanus in die Welt setzen. Diese formulieren sozusagen eine erste Anklage gegen Stephanus. Diese unterscheidet sich von der vor dem Synhedrion in v. 13 und v. 14 formulierten Anklage.<sup>12</sup> Diese erste Fassung der Anklage ist noch einigermaßen vage: Stephanus habe, so heißt es, gegen Mose und gegen Gott gesprochen. „Der Vorwurf der Blasphemie könnte traditionell sein. Er kehrt im Zusammenhang der Anklage gegen den Herrenbruder Jakobus wieder: Joseph. Ant. 20,200. »Mose« meint das heilige Buch der Tora, »Gott« die Glaubensgrundlage. Der Vorwurf denkt an einen Angriff auf die Fundamente des Judentums.“<sup>13</sup> Genaueres bietet dann die zweite Fassung in v. 13f.

fügen ein zweites συναγωγής zwischen dem καί und dem τῶν ἀπό ergänzend hinzu.

Barrett rechnet mit nur einer Synagoge und übersetzt: „... who belonged to the synagogue called the Synagogue of the Libertines, both Cyrenians and Alexandrians, and of those who came from Cilicia and from Asia“ (C. K. Barrett I 318).

Diese Lösung wird schon von *Theodor Zahn* vertreten: „Will man dem V[er]f[asser] der AG nicht jede Fähigkeit griechischen Ausdrucks absprechen, kann man auch über den Sinn des Satzes kaum noch verschiedener Meinung sein. Er bezeichnet die Gegner des Steph.[anus] (τινές) als Zugehörige zweier verschiedener Kreise. Den ersten Kreis bilden die Leute, die derjenigen Synagoge in Jerus.[alem] angehörten, die Lc nach einem vorgefundenen Sprachgebrauch »die Synagoge der Libertiner und Kyrenäer und Alexandriner« nennt. Mit der Beschreibung dieses ersten Kreises ... wird durch καί die eines zweiten Kreises verbunden und mit den Worten τῶν ἀπὸ Κυλικίας καὶ Ἀσίας beschrieben, cf AG 21, 27 οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι. Es liegt also auf der Hand, daß erstens nur von einer einzigen συναγωγή die Rede ist, daß zweitens mit dieser Synagoge die Leute aus Cilicien und Asien nichts zu schaffen haben, und daß drittens die genitivische Beschreibung des zweiten Kreises genau so wie die des ersten lediglich von τινές abhängt und weiter nichts aus dem vorigen zur Charakteristik der Leute aus den kleinasiatischen Provinzen Cilicien und Asien hinzuzudenken ist, als daß auch aus diesem zweiten Kreis einige der Ankläger des Steph.[anus] hervorgingen“ (*Theodor Zahn*, S. 238).

Zum historischen Hintergrund vgl. *Emil Schürer*: The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135), Vol. II, hg. von Matthew Black, Edinburgh 1979, § 27, wo auf S. 428 auch unsere Stelle aus Apg 6,9 behandelt wird.

<sup>10</sup> C. K. Barrett I 325. Vgl. ebd. zu der wesentlich längeren Fassung des westlichen Textes.

<sup>11</sup> Das Verbum ὑποβάλλω ist ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament.

<sup>12</sup> Vgl. C. K. Barrett I 319: „In 6.8–15 the charge against Stephen is given twice, in similar but not identical terms.“ Daher ist mit der Möglichkeit zu rechnen, „that here ... Luke is putting together two sources, each of which contained its own formulation against Stephen“ (ebd.). Man sollte jedoch vorsichtiger von Traditionen und nicht von Quellen sprechen.

<sup>13</sup> *Gottfried Schille*, S. 175.

Die Festnahme des Stephanus **12** läßt nicht nur ein geordnetes Verfahren, sondern auch legitime Vertreter der Staatsgewalt vermissen, wie in allen Kommentaren beklagt wird. Ist schon die Formulierung ἐπιστάντες (*epistantes*) bedenklich (ohne Gewalt ist dies nicht vorstellbar), so läßt das συνήρπασαν (*synhērpasan*) an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig; Schille findet das merkwürdig, „weil der Mob doch keine Polizeigewalt besitzt“<sup>14</sup> – aber so schön geordnet geht es nach der Vorstellung des Lukas auch andernorts in der Regel nicht zu (vgl. beispielsweise 16,19b).

Die Aussage gegen Stephanus vor dem Synhedrion wird **13** gleich eingangs als Aussage falscher Zeugen gekennzeichnet (ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς [*estēsante martyras pseudeis*]). Daß sie das im Sinne des Lukas sind, schließt freilich nicht aus, daß die genannten Aussagen historisch gesehen zutreffend sind. Ich schließe mich dem Urteil von Nikolaus Walter an: „Doch scheint es mir höchst wahrscheinlich, daß Lukas in 6,13f. in Wahrheit historisch zutreffende Überlieferung weitergibt, gerade weil ihm die dort referierten Anklagepunkte gegen Stephanus eine allzu revolutionäre Haltung sichtbar werden lassen, so daß er bemüht ist, sie als »Falschzeugnisse« in ihrer Bedeutung herunterzuspielen.“<sup>15</sup> Waren die Aktivitäten des Stephanus nach v. 11 gegen Mose gerichtet, ist hier nun vom Gesetz die Rede. Möglicherweise hat Stephanus theologisch Jesus folgend das Gesetz des Mose kritisiert. In **14** heißt es ausdrücklich, Stephanus habe sich auf Jesus berufen als auf einen solchen, der ἀλλάξει τὰ ἔθνη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωυσῆς (*allaxei ta ethē ha paredōken hēmin Mōysēs*). Die Verbindung zwischen der Kritik Jesu und der Kritik des Stephanus wird also vom »Text« der Anklage selbst nahegelegt. Daß Lukas die Zeugen als falsche bezeichnet, ist dagegen kein Einwand. Es liegt nahe, für die historische Ebene daraus den Schluß zu ziehen, daß die Sieben den Schwung in den Laden gebracht haben, den die Apostel der Darstellung des Lukas zufolge haben vermissen lassen. Mit dem Einmütig-im-Tempel-Sitzen ist es dann allerdings vorbei: Stephanus kritisiert – wie zuvor Jesus – beides: den Tempel wie auch das Gesetz. Deshalb wird er vor das Synhedrion geschleppt und angeklagt. Hätte sich Stephanus darauf beschränkt, Witwen zu versorgen und Wunder zu tun, so hätte ein Konflikt gar nicht entstehen können.

<sup>14</sup> Gottfried Schille, S. 176.

<sup>15</sup> Nikolaus Walter: Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem, NTS 29 (1983), S. 370–393; wieder abgedruckt in: *ders.*: Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. v. Wolfgang Kraus und Florian Wilk, WUNT 98, Tübingen 1997, S. 187–211; Zitat S. 188.

v. 15 In 15 haben wir wieder das lukanische ἀτενίζω (*atenizō*), das schon in 1,10; 3,4; 3,12 begegnete und gleich im Anschluß an die Rede des Stephanus ein weiteres Mal benutzt wird (7,55); daneben steht das bei Lukas seltene καθέζεσθαι (*kathezesthai*; sonst nur noch in 20,9): „The occurrence together of a Lucan and an unusual word makes it difficult to draw any conclusion with regard to sources. Cf. Schneider (440): »V. 15 ist von εἶδον an wahrscheinlich vorlukanisch.«<sup>16</sup>

Zusammen mit 7,55 bildet unser v. 15 jedenfalls den Rahmen der folgenden Rede des Stephanus. Er ist voll des heiligen Geistes und sieht in dem Himmel die Herrlichkeit Gottes und Jesus zu seiner Rechten stehend (ὕπαρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἐστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ). Daher erscheint er den Mitgliedern des Synhedrion wie ein Engel.<sup>17</sup> Die Rede des Stephanus wird dadurch als inspirierte Rede qualifiziert.<sup>18</sup>

### *Stephanus und die Sieben – theologische Wegbereiter*

**B**evor wir diesen Abschnitt beschließen, wollen wir uns wenigstens kurz mit der historischen Bedeutung des Stephanus und der Sieben beschäftigen, und zwar mit ihrer Rolle als theologische Wegbereiter des frühen Christentums. Ich beginne mit einem summarischen Zitat aus einer Arbeit von Nikolaus Walter: „Es kann heute als allgemein anerkannt gelten, daß die Gruppe der »Sieben« um *Stephanus* historisch nicht – so wie es Lukas in Apg 6,1–7 verstanden wissen möchte – eine von den »Zwölf Aposteln« um Petrus eingesetzte und ihnen untergeordnete Gruppe war, sondern eine eigenständige, selbständig missionarisch – und anscheinend aus sozialhelferisch – tätige Gruppe, die sich auch im theologischen Ansatz von der Petrus-Gruppe unterschied.“<sup>19</sup>

Man kann dies schon an der unterschiedlichen Reaktion der jüdischen Behörden sehen: Die Reaktion auf die Tätigkeit des Petrus in Kapitel 3, in Kapitel 4 und in Kapitel 5 gipfelte in einem Redeverbot – an das zu halten sich Petrus und seine Freunde nicht veranlaßt sahen (vgl. 5,40–42). Stephanus dagegen bezahlt für seine Botschaft mit dem Tod, die übrigen Christinnen und Christen werden aus Jerusalem vertrieben (8,1b–3), wie wir sogleich sehen werden. Stephanus und die Sieben bewirken also in anscheinend sehr viel kürzerer Zeit eine ungleich schärfere Reaktion seitens der jüdischen Behörden, als Petrus und die

<sup>16</sup> C. K. Barrett I 329.

<sup>17</sup> Vgl. die Akten des Paulus und der Thekla, wo von Paulus gesagt wird: ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν (Kap. 3).

<sup>18</sup> Vgl. C. K. Barrett I 330.

<sup>19</sup> Nikolaus Walter: Hellenistische Diaspora-Juden an der Wiege des Urchristentums, in: The New Testament and Hellenistic Judaism, hg. v. P. Borgen und S. Giversen, Aarhus 1995, S. 37–58; wieder abgedruckt in: *ders.*: Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments, hg. v. Wolfgang Kraus und Florian Wilk, WUNT 98, Tübingen 1997, S. 383–404; Zitat hier S. 385.

Apostel es je getan haben. Das bedeutet: Aus jüdischer Sicht waren die Apostel um Petrus eine relativ harmlose Gruppe, die man im Prinzip gewähren lassen konnte. Stephanus und die Sieben hingegen mußten auf schärfste bekämpft werden.

Symptomatisch für den neuen Konflikt ist die neue Wirkungsstätte, an der wir die Sieben, insbesondere den Stephanus antreffen: die Synagoge. Es ist gewiß kein Zufall, daß Synagogen seit der galiläischen Wirksamkeit Jesu im lukanischen Werk gar nicht mehr vorgekommen sind. Zwar berichtet Lukas immer wieder von Jesus in der Synagoge (allerdings nicht in seiner Jerusalemer Phase!)<sup>20</sup>, aber die Apostel folgen seinem Beispiel dem Lukas zufolge nicht: Sie wirken im ersten Teil der Apostelgeschichte, in den Kapiteln 1–5, zwar im Tempel und in den Häusern, doch eine Synagoge findet sich in dieser Phase nirgendwo.<sup>21</sup>

Damit ist der Ausgangspunkt für die internationale Ausbreitung gewonnen: Synagogen fanden die christlichen Missionare, wohin sie kamen, einen jüdischen Tempel hätten sie allenfalls im ägyptischen Leontopolis als Ausgangspunkt nutzen können. Ob in Syrien oder auf Zypern, ob in Galatien oder in der Asia, ob in Makedonien oder Achaia, selbstverständlich auch in Rom: Überall gab es bereits eine oder mehrere Synagogen, als der erste Christ seinen Weg durch das Stadttor bahnte. Überall konnte die Mission bei der Synagoge ansetzen.

Die Sieben waren es, die diesen Anknüpfungspunkt in Jerusalem nutzten, die hellenistischen Synagogen der Stadt, die das Tor zur großen weiten Welt bildeten (was man vom Tempel der Apostel eben gerade nicht sagen konnte).<sup>22</sup>

Die andere Seite der Münze gleichsam ist die Stellung der Sieben zum Tempel: Auch knüpft Stephanus ganz offensichtlich an Jesus an, insofern er eine kritische Haltung zum Tempel einnimmt. Die tempelkritische Haltung wird bei der Polemik gegen Stephanus in v. 14 ausdrücklich genannt. Die Apostel waren einer solchen Haltung mindestens nach Lukas unverdächtig: Sie pflegen einmütig im Tempel zu sitzen, ohne dabei etwas zu finden. Sie sind insofern Vorgänger des Herrenbruder Jakobus, der bis zu seinem Tod in den sechziger Jahren an dieser positiven Stellung zum Tempel festgehalten hat. Die tempelkritische Linie dagegen führt von Jesus zu den Sieben und zu Stephanus, und von diesen dann weiter zu Paulus.

### Die Synagogen Jerusalems

### Die Synagogen der Diaspora

### Kritik am Tempel

<sup>20</sup> Vgl. das Lukasevangelium von 4,15 bis 13,10 – immer wieder wird Jesus in der Synagoge geschildert!

<sup>21</sup> Vgl. zu der Wirksamkeit der Apostel die abschließende Bemerkung des Lukas in 5,41–42 und dazu meinen Kommentar, oben S. 112. Dem entspricht der Konkordanzbefund: Das Wort συναγωγή begegnet von 1,1 bis 5,42 an keiner Stelle.

<sup>22</sup> Zu den hellenistischen Synagogen in Jerusalem vgl. *Nikolaus Walter*, a. a. O., S. 392: „Wichtig ist ... die Feststellung, daß das hellenistische Diaspora-Judentum seinerseits wieder »Filialen« in Jerusalem gebildet hat, »re-importiertes« Judentum also im jüdischen Mutterland, das aber offenbar trotz seiner »Heimkehr« die in der Fremde angenommene Prägung nicht einfach ablegte (bzw. ablegen konnte), sondern auch da »hellenistisches« Judentum blieb, und zwar eben weit über den Grad genereller Hellenisierung hinaus, dem sich auch in Jerusalem sozusagen niemand hatte entziehen können.“

**Kritik am Gesetz** Der zweite in v. 14 ausdrücklich genannte Punkt ist die Kritik am Gesetz. Auch in dieser Hinsicht hatten sich die Apostel bisher nicht hervorgetan.<sup>23</sup> Auch hier knüpft Stephanus an der Lehre Jesu an und bildet sozusagen das Verbindungsglied hin zu Paulus. Auch hier erscheint später Jakobus als Gegenspieler des Paulus, während die Rolle des Petrus in diesem Konflikt nicht ganz klar ist.

**Zusammenfassung** Zusammenfassend kann man also festhalten, daß die Sieben in wesentlichen Punkten theologisch bei Jesus anknüpfen und diese von Jesus herausgestellten theologischen Positionen gegen das Gesetz und gegen den Tempel in der christlichen Verkündigung heimisch machen. Paulus erscheint insofern als Nachfolger der Sieben, insbesondere als Nachfolger des Stephanus.

\* \* \*

---

<sup>23</sup> Vgl. noch einmal den zitierten Aufsatz von *Nikolaus Walter*, der S. 399 hervorhebt, „daß eben diese Gruppe um Stephanus deutlich andere Akzente in der Verkündigung von Jesus als dem Christus gesetzt hat, als es die Ur-Jünger um Petrus taten.“

## § 26 Die Verfolgung der Urgemeinde (8,1b–3)

Die Verteidigungsrede des Stephanus lesen wir in Kapitel 7,1–53. Es handelt sich um die längste Rede in der Apostelgeschichte überhaupt. Wegen dieser Länge will ich diese Rede in dieser Vorlesung nicht besprechen. Sie führt zum Tod des Stephanus, der in 7,54–8,1a geschildert wird. Der erste christliche Märtyrer Stephanus fällt einer Lynchjustiz zum Opfer.<sup>1</sup>

Wir merken uns schon einmal den Namen des Σαῦλος (*Saulos*), der uns am Ende dieser Perikope in 8,1a zum ersten Male begegnet, und wenden uns sogleich den Folgen dieses grausigen Mordes zu. Diese Folgen betreffen zunächst die Urgemeinde in Jerusalem (8,1b–3). Dadurch ergeben sich als weitere Folgen die Mission in Judäa und in Samaria, wie in 1,8 zusammenfassend angekündigt. Auch der Süden gerät in den Blick – bis hin nach Äthiopien, wohin der Minister, von Philippos getauft, froh zurückkehrt.

**1b An jenem Tag aber setzte eine große Verfolgung<sup>2</sup> der Gemeinde in Jerusalem ein; alle wurden zerstreut über die Gebiete von Judäa und Samarien – ausgenommen die Apostel.<sup>3</sup> 2 Den Stephanus aber bestatteten fromme Männer und stimmten eine laute Totenklage über ihn an. 3 Saulus aber versuchte, die Gemeinde zugrundezurichten; er drang in die Häuser ein, zerrte Männer wie Frauen heraus und schaffte sie ins Gefängnis.**

<sup>1</sup> So die Formulierung *Gottfried Schilles* auf S. 187. Zu dieser und anderen Reden wird dann bei der nächsten Auflage die Dissertation von Joachim Jeska (Münster: Wintersemester 2000/2001) heranzuziehen sein. Sie ist mittlerweile auch als Buch erschienen (*Joachim Jeska: Die Geschichte Israels in der Sicht des Lukas. Apg 7,2b–53 und 13,17–25 im Kontext antik-jüdischer Summarien der Geschichte Israels*, FRLANT 195, Göttingen 2001).

<sup>2</sup> Die westliche Überlieferung fügt dem διωγμὸς μέγας noch ein καὶ θλίψεις hinzu.

<sup>3</sup> Die westliche Überlieferung fügt hinzu: οἱ ἔμειναν ἐν Ἱερουσαλήμ.

Metzger kommentiert diese beiden Änderungen der westlichen Überlieferung in v. 1 folgendermaßen: „Once again Western witnesses expand the text with additions that underline the obvious. If »a great persecution arose against the church in Jerusalem,« one would expect, without being told, that it would also involve »affliction« . . . ; and if »they all were scattered abroad throughout the region of Judea and Samaria, except the apostles,« we do not need the information that the latter »remained in Jerusalem« . . .“ (*Bruce M. Metzger, Textual Commentary*, S. 310–311).

Das ist zutreffend, sagt aber nichts über die mögliche Ursprünglichkeit der westlichen Version; was Metzger ausführt, ist in keinem Fall ein Argument gegen deren Ursprünglichkeit. Das οἱ ἔμειναν ἐν Ἱερουσαλήμ am Ende beispielsweise unterstreicht einen Punkt, der dem Lukas theologisch eminent wichtig ist: Die Apostel residieren in Jerusalem, komme, was wolle, um die Kontinuität und Legitimität der Urgemeinde zu verbürgen. Es ist also durchaus vorstellbar, daß das οἱ ἔμειναν ἐν Ἱερουσαλήμ die ursprüngliche Lesart an dieser Stelle ist.

Dieser Abschnitt ist ein rechtes *mixtum compositum*, behandelt er doch in drei Versen drei völlig verschiedene Themen, nämlich die Verfolgung der Urgemeinde in v. 1b, die Bestattung des Stephanus in v. 2, und die überraschenden Aktivitäten des Saulus in v. 3. Es liegt die Vermutung nahe, daß er insgesamt auf die redaktionelle Tätigkeit des Lukas zurückzuführen ist.<sup>4</sup>

v. 1b Zunächst **1b** geht es um die Verfolgung der Urgemeinde. Diese wird als διωγμὸς μέγας (*dihōgmōs megas*) geschildert, mit einem überaus merkwürdigen Ergebnis: πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας πλὴν τῶν ἀποστόλων (*pantes de diesparēsan kata τas chōras tēs Ioudaias kai Samareias plēn tōn apostolōn*). Hier ist die lukanische Konstruktion mit Händen zu greifen:

1. In Jerusalem gibt es Lukas zufolge Tausende von Christen (in 4,4 war bereits von 5 000 Männern [!] die Rede gewesen). Diese alle müssen Jerusalem verlassen – außer die Apostel. Sehr merkwürdig!
2. Die Fluchtwege dieser vieltausendköpfigen Schar folgen genau der von Jesus in 1,8 gegebenen Anweisung: Das Zeugnis wird zuerst in Jerusalem abgelegt, dann ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ (*en pasē tē Ioudaiā*) und Σαμαρείᾳ (*Samareia*).
3. Ein neuer Trägerkreis für diese weit über Jerusalem hinausreichende missionarische Tätigkeit steht mit den Sieben bereit, d. h. die Apostel können weiter in Jerusalem residieren, ohne daß die neuen Aktivitäten auf sie angewiesen wären.<sup>5</sup>

Die höchst merkwürdige Vorstellung ist ein weiteres Resultat des theologischen Anliegens, das Lukas mit den Aposteln verbindet. Wie wir schon gesehen haben, sind die Apostel die Garanten der Kontinuität zwischen Jesus und der Kirche. Dies ist der Grund dafür, warum an der Zusammensetzung dieses Gremiums nichts geändert werden darf; dies ist auch der Grund dafür, daß dieses Gremium stets in Jerusalem residiert. Schon in der Auslegung des Kapitel 1 konnten wir sehen, welche Anstrengungen Lukas unternimmt, um alle christlichen Aktivitäten von Jerusalem ausgehen zu lassen. Hier nun kann die ganze Gemeinde ohne Schaden für

<sup>4</sup> So beispielsweise auch C. K. Barrett I 389: „It [sc. the passage] is probably to be ascribed in its entirety to Luke’s editorial work as he combines the various pieces of source and traditional material at his disposal.“ Ihm zufolge geht insbesondere der v. 2 als ganzer auf die Redaktion des Lukas zurück: „It [v. 2] could have been drawn from one of the sources Luke used . . . ; but (as the word εὐλαβεῖς suggests) it was more probably contributed by Luke himself, who could not believe that Stephen’s body was treated like that of a common criminal.“ (ebd.)

<sup>5</sup> *Gottfried Schille* hebt S. 191 hervor, daß Lukas das neue Gremium rechtzeitig bereitstellt: „Ehe die Arbeit »außen« beginnt, nennt Lukas die Mitarbeiter, die er für die nächste Etappe für wesentlich hält, die Sieben.“

das theologische Anliegen des Lukas vertrieben werden – die Apostel als Garanten der Kontinuität und der Legitimität müssen in Jerusalem bleiben.

Historisch kann sich die Geschichte so nicht abgespielt haben. Die Geschichte bietet kein Beispiel dafür, daß man – wie Lukas unterstellt – die Anführer einer neuen Bewegung gewähren läßt, deren Anhänger aber außer Landes weist.<sup>6</sup> Hinzu kommt eine weitere Schwierigkeit: Wo sollen sich die in v. 3 genannten Aktivitäten des Saulus denn eigentlich abspielen, wenn nicht in Jerusalem? Ein Ortswechsel ist jedenfalls durch nichts angedeutet. Wie aber kann Saulus in Jerusalem gegen die Gemeinde wüten und Frauen wie Männer ins Gefängnis schleppen – wenn doch die Gemeinde gar nicht mehr da ist?

Der problematische Zusammenhang zwischen v. 1b und v. 3 wird durch die Bemerkung **2** über die Bestattung des Stephanus unterbrochen. „The general sense of *συνεκρόμισαν* is clear, but not the precise meaning: the body of Stephen was treated with proper respect.“<sup>7</sup> v. 2

Am Schluß des Abschnitts **3** kehrt Lukas noch einmal zur Verfolgung zurück. Saulus war schon in v. 1a erstmals erwähnt worden. Er tritt nun in den Mittelpunkt. Das griechische Wort *λυμαίνω* (bzw. *λυμαίνομαι* [*lymaïnō bzw. lymaïnomai*]) bedeutet »mißhandeln« „and can be used of both physical and mental ill-treatment; the context shows that the former is mainly in mind here.“<sup>8</sup> v. 3

Die Formulierung *τὴν ἐκκλησίαν* (*tēn ekklēsiān*) läßt notwendig an Jerusalem denken: Denn von andern Gemeinden hat Lukas bis zu dieser Stelle nirgendwo berichtet.<sup>9</sup> Es kann daher eigentlich nur Jerusalem in Frage kommen, was zu einem Problem führt, nachdem alle Glieder dieser Gemeinde mit Ausnahme der Apostel die Stadt verlassen haben. Wir behandeln diese Frage in einem größeren Rahmen.

<sup>6</sup> Unklar ist in diesem Zusammenhang die Schillesche Position. Einerseits behauptet er: „Wie häufig in der Erfahrung zerstört die Verfolgung zwar die Basis, aber nicht den Überbau, die oberste Kirchenleitung. Und würde die Kirchenleitung selbst zum Zielpunkt des Übergriffes (Kap. 12), so werden andere in die geschlagene Bresche springen, so daß die Arbeit trotzdem weitergeht“ (*Gottfried Schille*, S. 197), woraus man den Eindruck erhält, daß er die Nichtverfolgung der Apostel für historisch zutreffend hält. Gleich im folgenden heißt es dann aber: „Im übrigen nimmt Lukas das Wort »alle« so wenig ernst, daß er bereits zwei Verse später . . . genügend Gemeindeglieder in Jerusalem beläßt, um Saulus Stoff für Verfolgungsmaßnahmen zu hinterlassen! Die in Jerusalem belassenen Apostel verdanken ihr schonendes Geschick diesmal einer kompositionellen Entscheidung . . .“ (ebd.), woraus man den gegenteiligen Eindruck gewinnt, daß die Schonung der Apostel eine rein lukanische Vorstellung ist.

<sup>7</sup> C. K. Barrett I 391.

<sup>8</sup> C. K. Barrett I 393. Es handelt sich um ein Hapaxlegomenon im Neuen Testament.

<sup>9</sup> *ἡ ἐκκλησία* wurde in 5,11 erstmals von Lukas auf die Urgemeinde bezogen (in den Kapiteln davor kam das Wort überhaupt nicht vor). Zum zweiten Mal begegnet es dann in bezug auf die Urgemeinde in 8,1b, und gleich darauf erneut in unserm v. 3. Kein Leser kann daher auf den Gedanken kommen, es wäre eine andere Gemeinde als die Urgemeinde gemeint.

*Exkurs: Paulus als Christenverfolger*

Daß Paulus die christliche Gemeinde verfolgt hat, sagt er selbst (vgl. Phil 3,6a und Gal 1,13) und wird durch das Zeugnis des Lukas in der Apostelgeschichte bestätigt. Die Tatsache als solche steht daher absolut fest. Fraglich ist lediglich, wo das geschah und wie es im einzelnen vor sich ging.

Lukas berichtet schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt von einer Verfolgertätigkeit des Paulus *in Jerusalem*. Die Darstellung des Lukas über die jüdische Phase des Lebens des Paulus erscheint folgerichtig: Saulos wird in Tarsos geboren (Apg 22,3), begibt sich dann aber nach Jerusalem, um bei Gamaliel ausgebildet zu werden.<sup>10</sup> So ist es überhaupt nicht überraschend, wenn wir ihn nun – sozusagen nach Abschluß seiner Ausbildung bei Gamaliel – noch immer in Jerusalem finden und er sich hier als Verfolger der Urgemeinde betätigt. Eines ergibt sich ohne Schwierigkeit aus dem andern.

Wenn wir aber näher zusehen, bröckelt es: Zwar die Anwesenheit des Tarsers Saulos in Jerusalem erscheint als plausibel, aber die Christinnen und Christen, die er doch verfolgen will, haben ja alle die Stadt verlassen, wie wir in 8,1 lesen. Schön, die Apostel sind noch da; die könnte er verfolgen in Jerusalem. Aber über die könnte Lukas nicht berichten: Saulos „drang in die einzelnen Häuser ein und zerrte Männer und Frauen heraus, um sie ins Gefängnis zu stecken.“ Auch wenn man versuchen wollte, die Darstellung des Lukas dadurch zu retten, daß eben nicht Jerusalem selbst, sondern die Umgebung von Jerusalem, Judäa also, der Schauplatz sein soll, käme man nicht weit.

**Text 1:**  
**Gal 1,22–24**

Gegen beide Schauplätze, Judäa wie Jerusalem, spricht m. E. das paulinische Selbstzeugnis, dem wir uns nunmehr zuwenden wollen. Paulus schreibt nämlich an die Galater: „Ich war aber unbekannt hinsichtlich meiner Person den christlichen Gemeinden in Judäa. Sie hatten nur gehört: »Der, der uns früher verfolgt hat, verkündigt nun den Glauben, den er früher zu zerstören versuchte.« Und sie lobten Gott wegen mir.“<sup>11</sup>

An dieser Stelle des Galaterbriefs geht es um die Geschehnisse nach der Bekehrung des Paulus – wir kommen darauf im Zusammenhang mit Kapitel 9 im einzelnen zu sprechen. Paulus berichtet den Christinnen und Christen in Galatien von seinem Aufenthalt in Arabien (Gal 1,17) und seiner Rückkehr nach Damaskus (Gal 1,17). Erst drei Jahre später ist er dann nach Jerusalem gereist, um den Petrus kennenzulernen (Gal 1,18). Im Anschluß an diesen ersten Jerusalemaufenthalt wandte er sich nach Syrien und Kilikien, seine Heimat. Über diese Phase seiner Wirksamkeit sagt er dann in v. 22–24: „Ich war aber unbekannt hinsichtlich meiner Person den christlichen Gemeinden in Judäa. Sie hatten nur gehört: »Der, der uns früher verfolgt hat, verkündigt nun den Glauben, den er früher zu zerstören versuchte.« Und sie lobten Gott wegen mir.“

<sup>10</sup> So hält Hengel Jerusalem für überaus prägend für Paulus: Ihm zufolge ist für Paulus „Jerusalem wichtiger ... als jeder andere Ort“ (*Martin Hengel: Der vorchristliche Paulus*, in: Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, S. 117–293; hier S. 180). Ich halte diese These für absolut verfehlt: Wenn die Cities of St. Paul (so Ramsays Buchtitel) zu verhandeln sind, gehört nach meinem Urteil Jerusalem gewiß nicht dazu!

<sup>11</sup> Im griechischen Original: ἤμην δὲ ἀγνοοῦμενος τῷ προσώπῳ ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Ἰουδαίας ταῖς ἐν Χριστῷ, μόνον δὲ ἀκούοντες ἦσαν ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει, καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν.

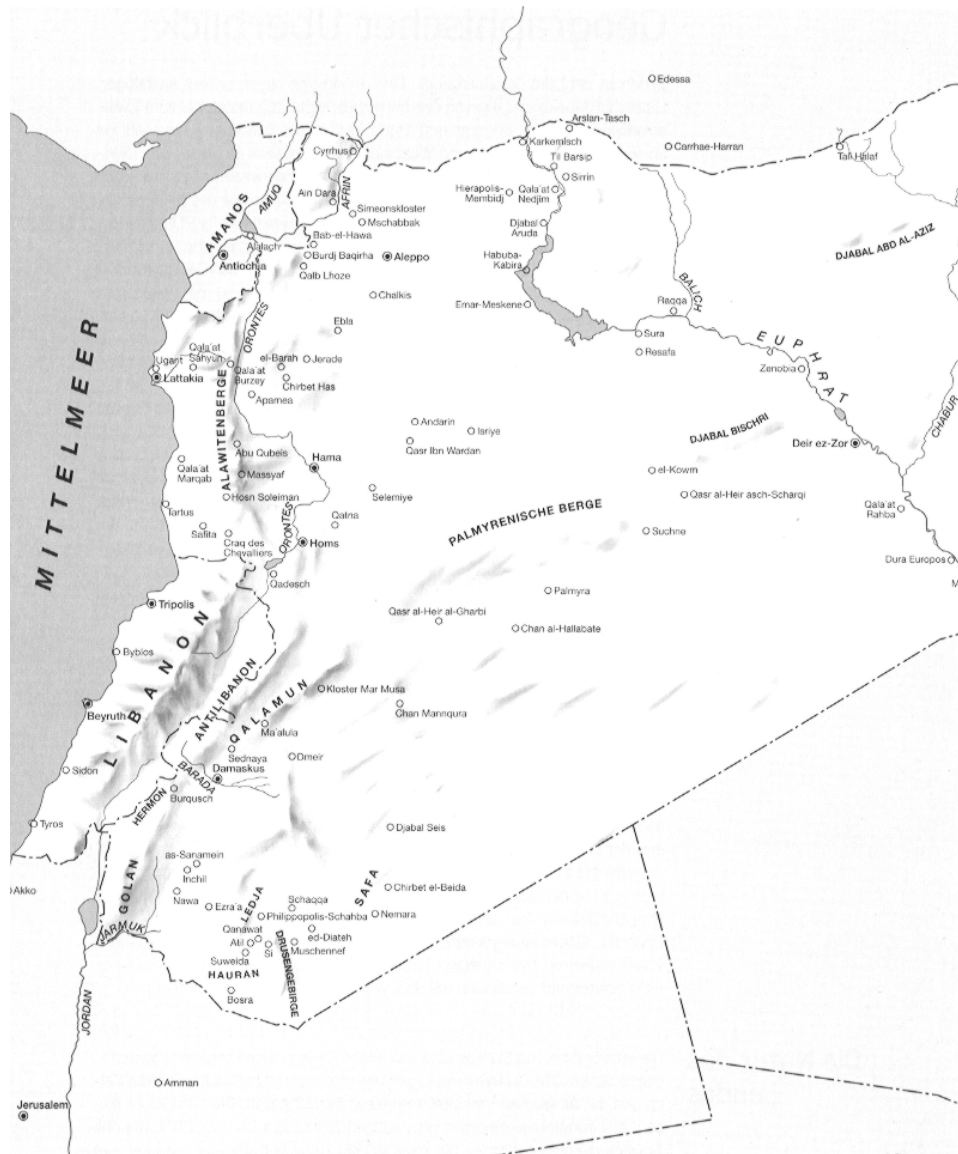


Abb. 2: Rüdiger Goggrafe, Klaus Obermeier: *Syrien*, München 1995, S. 8f.<sup>12</sup>

Drei Jahre nach seiner Bekehrung war Paulus demzufolge den Gemeinden in Judäa persönlich nicht bekannt. Das wäre völlig unvorstellbar, wenn er zuvor in Judäa als Verfolger der Christinnen und Christen tätig gewesen wäre.<sup>13</sup> Man hätte ihn in den christlichen Gemeinden sehr wohl persönlich kennen müssen, wenn er dort – wie wir in 8,3 lesen – in die

<sup>12</sup> Das Buch bietet nicht nur eine übersichtliche Einführung in die Geschichte Syriens, sondern auch eine Reihe von hervorragenden Bildern von Damaskus.

<sup>13</sup> Vgl. dazu im einzelnen *Ernst Bammel*: Gal 1,23, ZNW 59 (1968), S. 108–112; jetzt in: *ders.*: *Judaica et Paulina*. Kleine Schriften II, WUNT 91, Tübingen 1997, S. 222–226.

einzelnen christlichen Häuser eingedrungen wäre, um Männer und Frauen herauszuzerren und ins Gefängnis zu bringen: Diese Menschen hätten das Gesicht des Paulus innerhalb weniger Jahre gewiß nicht vergessen.

**Zwischenergebnis**

*Daraus ergibt sich: Eine Verfolgertätigkeit des Paulus in Jerusalem ist genauso unmöglich wie eine solche in Judäa; letztere wird durch das Selbstzeugnis des Paulus in Gal 1,23 sogar ausdrücklich ausgeschlossen.*

\* \* \*

**D**amit stehen wir vor der Frage: Wo hat nun Paulus christliche Gemeinden verfolgt, wenn nicht in Jerusalem und Judäa? Die Antwort lautet: in Damaskus.

Es ist hier nicht unsre Aufgabe, die historischen Probleme zu lösen, die die Darstellung der Apostelgeschichte aufwirft. Daher beschränken wir uns auf die Feststellung, daß es schon sehr früh Christinnen und Christen in Damaskus gab, obgleich wir nicht genau klären können, wie die dortige christliche Gemeinde entstanden ist. Dort war Paulus offenbar als Verfolger tätig, wie wir seiner Bemerkung in Gal 1,17 entnehmen können, wo er sagt: „Ich ging auch nicht hinauf nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ging weg nach Arabien und kehrte dann wieder nach Damaskus zurück.“<sup>14</sup>

**Text 2:  
Gal 1,17**

Wenn Paulus sagt, er kehrte „dann wieder nach Damaskus zurück“, so liegt die Folgerung nahe, daß eben dieses Damaskus sein Ausgangspunkt war.<sup>15</sup> In Damaskus hatte er sich früher aufgehalten; hier hatte er die Christinnen und Christen verfolgt. Die Tätigkeit, die Lukas in 8,3 beschreibt, ist also von Jerusalem nach Damaskus zu verlegen.

Vermutlich wußten die Christinnen und Christen in Galatien über seine Biographie so weit Bescheid, daß ihnen das nicht eigens gesagt zu werden brauchte. Aber auch für uns ist die Folgerung sehr wahrscheinlich: Wenn Paulus wieder nach Damaskus zurückkehrt, muß Damaskus der Ausgangspunkt gewesen sein. Daraus ergibt sich: Vor seiner Bekehrung war Paulus dort tätig, offenbar als Verfolger der dortigen Gemeinde.<sup>16</sup>

Wie und warum Paulus allerdings von seiner Heimatstadt Tarsos nach Damaskus gelangt ist, wissen wir nicht und werden wir nie wissen. Er selbst berichtet uns darüber nichts, und die Apostelgeschichte ist in bezug auf die christliche Gemeinde in Damaskus nicht

<sup>14</sup> Im griechischen Original: οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν, καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.

<sup>15</sup> Auch Alfred Suhl ist der Auffassung, es ergebe sich „aus der Bemerkung V. 17, daß Paulus nach seinem Aufenthalt in Arabien »wiederum« nach Damaskus zurückkehrte, daß er in Damaskus wohnte und sich im dortigen Synagogenverband als Verfolger der abtrünnigen Christen hervorgetan hatte“ (Alfred Suhl: Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie, StNT 11, Gütersloh 1975, S. 27).

<sup>16</sup> Das stimmt dann auch mit der Apostelgeschichte wieder überein, nur daß Lukas den Paulus erst umständlich dorthin schicken muß, was wir nicht nötig haben, wenn wir ihn dort und nicht in Jerusalem tätig sein lassen, vgl. Apg 9,1–2 (ὁ δὲ Σαῦλος, ἔτι ἐμπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου, προσελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ ἠτήσατο παρ’ αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινες εὕρη τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἀνδρας τε καὶ γυναῖκας, δεδεμένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλήμ).

sonderlich gut informiert. Ich vermute, daß Lukas nie so weit in den Osten vorgedrungen ist, daß er selbst vor Ort in Damaskus hätte Informationen sammeln können. Daher faßt er sich hier viel kürzer als an andern Stellen.

*Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß die Verfolgertätigkeit des Paulus in Damaskus zu lokalisieren ist.*

**Ergebnis**

\* \* \*

Diese Überlegungen machen deutlich, wie viele Seitentriebe des frühen Christentums Lukas in seiner Darstellung nur nebenbei erwähnt bzw. völlig beiseiteläßt. Sein Schema Jerusalem → Judäa → Samaria → Antiochien erlaubt ihm keine großen Exkurse. So erfahren wir über Äthiopien zufällig etwas, über Ägypten nichts, über das restliche Nordafrika nichts, über Mesopotamien nichts – um nur die wichtigsten Gebiete zu nennen, für die wir frühe christliche Gemeinden vermuten dürfen. Wo Lukas uns aber in Stich läßt, sieht es quellenmäßig trübe aus: Wir haben kein vergleichbares Werk, das wir ersatzweise bemühen könnten . . .

## § 27 Die Ausbreitung des Evangeliums in Samarien (8,4–13)

**E**iner der Sieben – er war in der Liste in 6,5 gleich nach dem Märtyrer Stephanus genannt worden – mit Namen Philippos wird zum Missionar Samariens (8,4–25). Daher wird mit der Stadt Jerusalem gleich auch das Gebiet von Judäa überschritten. Wir wissen aus paulinischen Zeugnissen, daß es auch in Judäa christliche Gemeinden gegeben hat (vgl. 1Thess 2,14 und Gal 1,22); Lukas aber hält sich hier nicht lange auf, sondern läßt den Philippos sogleich in Samarien missionieren – mit sofortigem und nachhaltigem Erfolg, wie wir in 8,4–8 hören.

Gerade der Erfolg des Philippos gibt Lukas Gelegenheit, das Verhältnis zwischen den untätig in Jerusalem residierenden Aposteln und den aktiven Sieben zu präzisieren: Die Apostel sind das leitende Gremium, das die Oberaufsicht in Händen hält. Sie entsenden Petrus und Johannes als Visitatoren nach Samarien (8,14), und erst dadurch wird die dortige Gemeinde legitimiert (8,15–25). D. h.: Die Sieben sind den Aposteln nachgeordnet, sind ihr ausführendes Organ, nicht mehr. „Lukas stellt sich die Apostel wie eine zentrale Aufsichtsbehörde vor.“<sup>1</sup>

**4 Die Zerstreuten zwar zogen durch [das Land] und verkündigten das Evangelium.<sup>2</sup> 5 Philippos aber stieg hinab in die Stadt Samariens<sup>3</sup> und verkündete ihnen den Christus. 6 Die Menge achtete einmütig auf die Worte des Philippos, indem sie hörte und die Zeichen sah, die er tat. 7 Viele von denen nämlich gab es, die unreine Geister hatten – ein großes Geschrei veranstalteten sie und fuhren aus, viele Gelähmte und Krüppel wurden geheilt. 8 Es entstand aber viel Freude in jener Stadt.**

**9 Ein Mann aber mit Namen Simon war zuvor in der Stadt als Zauberer, und er hatte das Volk Samariens verwirrt mit der Behauptung, er sei ein »Großer«. 10 Auf ihn achteten alle, Kinder wie Erwachsene, und sagten: „Dieser ist die Kraft Gottes, die man die große nennt.“ 11 Eine beträchtliche Zeit hatten sie auf ihn geachtet, weil er sie durch Zauberei verwirrt hatte. 12 Als sie aber anfangen, dem Philippos zu vertrauen, der das Evangelium von der Gottesherrschaft und dem Namen Jesus Christus verkündigte, ließen sich**

<sup>1</sup> *Gottfried Schille*, S. 205.

<sup>2</sup> Die westliche Überlieferung fügt nach τὸν λόγον noch hinzu: τοῦ θεοῦ; „other Western witnesses“ bieten darüber hinaus noch „circa ciuitates et castella iudee, which A. C. Clark introduces into his edition of Acts in the form κατὰ τὰς πόλεις καὶ κώμας τῆς Ἰουδαίας“ (*Bruce M. Metzger: Textual Commentary*, S. 311). Zur Diskussion der Passage vgl. unten den Kommentar zu v. 4.

<sup>3</sup> Zum textkritischen Problem des τήν – das die unsicheren Herausgeber in eckige Klammern setzen –, vgl. unten den Kommentar zu v. 5.

**Männer und Frauen taufen. 13 Simon aber kam auch selbst zum Glauben und wurde getauft, er hielt sich zu Philippos, und weil er die Zeichen und großen Krafttaten sah, die geschahen, war er außer sich.**

Das Verbum διασπείρω (*diaspeirō*), das in 4 als Partizip begegnet, hatte Lukas schon in v. 1b gebraucht: An diese Verfolgung knüpft der neue Abschnitt an. Wir haben es hier mit den Folgen der Vertreibung aus Jerusalem zu tun. Bemerkenswerterweise greift Lukas diesen Sprachgebrauch in 11,19 dann noch einmal auf, wo es mit exakt den gleichen Worten heißt: οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες (*hoi men oun diasparentes*). Damit schlägt er einen Bogen von der Vertreibung der Sieben und ihrer Gruppe aus Jerusalem (8,1b–3) über die Mission des Philippos in Samarien (8,4–13) bis hin zur Ausbreitung des Evangeliums nach Phoinikien, Zypern und Antiochien (11,19). Man sieht erneut den Unterschied zwischen den Aposteln und den Sieben. Während die Sieben schon bis nach Antiochien, der Hauptstadt Syriens, vorgezogen sind, sitzen die Apostel selbstredend noch immer in Jerusalem . . .

Das folgende διήλθον (*diēlthon*) heißt daher gewiß nicht „sie gingen auseinander“, wie im Bauerschen Wörterbuch vorgeschlagen wird.<sup>4</sup> Die syntaktische Schwierigkeit ist in einem Teil der westlichen Überlieferung gelöst, wo das fehlende Ziel des Verbums διήλθον (*diēlthon*) ergänzt wird: *circa ciuitates et castella iudee*, ins Griechische zurückübersetzt also: κατὰ τὰς πόλεις καὶ κώμας τῆς Ἰουδαίας (*kata tas poleis kai kōmas tēs Ioudaias*).<sup>5</sup> Es ist daher nicht abwegig, wenn Clark<sup>6</sup> diese Passage in seinen Text aufnimmt. Freilich muß man fragen: Wenn Lukas ursprünglich das κατὰ τὰς πόλεις καὶ κώμας τῆς Ἰουδαίας (*kata tas poleis kai kōmas tēs Ioudaias*) bot, warum ist es dann in der handschriftlichen Überlieferung abhanden gekommen? Ich übersetze also, um die Schwierigkeit der Passage wenigstens anzudeuten, mit „sie zogen durch [das Land]“, setze das Ziel also in eckige Klammern.

Mit einer allgemeinen Bemerkung also beginnt Lukas den folgenden Abschnitt, der dann die Tätigkeit eines einzelnen genauer schildert.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Bauer/Aland, Sp. 391, s.v. διέρχομαι, 3.: „sie zerstreuten sich u.[nd] gingen auseinander“ wird als Übersetzung des διασπαρέντες διήλθον geboten.

„The subject, οἱ διασπαρέντες, resumes 8.1, πάντες δὲ διεσπάρησαν . . . πλὴν τῶν ἀποστόλων, and points forward to 11.19; indeed, Bultmann (*Exegetica* 422) holds that the present sentence is incomplete, since διήλθον requires an expressed goal, which is furnished not here but in 11.19“ (C. K. Barrett I 400). Bemerkenswerterweise begegnet das Verbum διασπείρω im Neuen Testament nur an diesen drei Stellen.

<sup>5</sup> Zu dieser Lesart von it<sup>pl</sup> und vg<sup>mss</sup> und ihrer Kritik durch Metzger vgl. oben S. 127, Anm. 2.

<sup>6</sup> Albert C. Clark: *The Acts of the Apostles. A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages*, Oxford 1933, S. 48.

<sup>7</sup> „Verse 4 is almost certainly Luke’s own editorial link, based on and pointing forward to 11.19“ (C. K. Barrett I 395f.).

- v. 5 Philippos »zieht hinab«<sup>8</sup> 5. In diesem Vers ist eine textkritische Entscheidung zu treffen: Liest man mit C D E F 33 1739 und der Mehrzahl der byzantinischen Handschriften εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας (*eis polin tēs Samareias*), so hat man zu übersetzen: „in eine Stadt Samariens“; liest man dagegen mit Papyrus 74 ἔ A B 1175 und wenigen weiteren griechischen Handschriften εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρείας (*eis tēn polin tēs Samareias*), so ist zu übersetzen: „in die Stadt Samariens“. Dann „ist damit eine mit dem Gebiet Σαμάρεια [*Samareia*] gleichnamige Stadt gemeint, die deren zentrale Polis darstellt, neben der keine weitere bedeutende Stadt existiert. Dies trifft für Samaria mindestens für die Zeit zwischen 63 v. Chr. (Wiedererrichtung durch Pompeius nach der Zerstörung 108 v. Chr. durch Hyrkan I., ab 27 v. Chr. durch Herodes I. als »Sebaste« großzügig erweitert) bis zum Beginn des 2. Jhs. n. Chr. eindeutig zu“<sup>9</sup> – daher habe ich übersetzt: „in die Stadt Samariens“. Nach dem Programm von 1,8 hätte erst die Missionierung Judäas erfolgen müssen; Philippos aber nimmt sogleich Samarien in Angriff.

*Exkurs: Philippos, einer der Sieben, und seine vier Töchter*<sup>10</sup>

Wie aus v. 5 hervorgeht, ist Philippos die zentrale Figur im folgenden Geschehen. Seine Mission in Samarien schildert 8,4–13, die Apostel bilden in 8,14–25 nicht mehr als ein retardierendes Element. Die folgende Geschichte mit dem ἀνὴρ Αἰθίοψ (*anēr Aithiops*) scheint anzudeuten, daß Philippos sein Tätigkeitsfeld im folgenden zur Küste hin verlegt (8,26–40); genannt werden die Orte Gaza (8,26), Azotos (8,40) und *Caesarea ad mare* (ebd.). Sehr viel später finden wir Philippos erneut – immer noch? – in Caesarea, wo ihn Paulus bei seiner letzten Reise nach Jerusalem besucht und bei ihm Quartier nimmt (21,8–9).

<sup>8</sup> „κατέρχεσθαι is used, without reference to physical altitude, of movement from Jerusalem to other places“ (C. K. Barrett I 401).

<sup>9</sup> *Dietrich-Alex Koch*: Geistbesitz, Geistverleihung und Wundermacht. Erwägungen zur Tradition und zur lukanischen Redaktion in Act 8 5–25, ZNW 77 (1986), S. 64–82; hier S. 64, Anm. 1, wo auch die einschlägige Spezialliteratur verzeichnet wird.

Die textkritische Entscheidung ist klar: „Die Lesart von P<sup>74</sup> usw. entspricht also der Situation des Lukas (und erst recht der von vor 70 n. Chr.), während die Lesart von C usw. Angleichung an die spätere Situation ist“ (ebd.).

„Für die vorlukanische Erzählung kann angenommen werden, daß sie den traditionellen Ortsnamen »Samaria« und nicht die offizielle Bezeichnung »Sebaste« verwendete. Die indirekte Benennung in Act 8 5 wäre dann auf Lukas zurückzuführen, der damit einerseits eine »inkorrekte« Formulierung vermeidet, andererseits aber (schon im Blick auf v. 25) »Samaria« nicht streichen will“ (*Dietrich-Alex Koch*, a. a. O., S. 77, Anm. 36).

<sup>10</sup> Zu Philippos sind zwei Monographien erschienen:

*F. Scott Spencer*: The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations, JSNT.S 67, Sheffield 1992.

*Christopher R. Matthews*: Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition, NT.S 105, Leiden/Boston/Köln 2002.

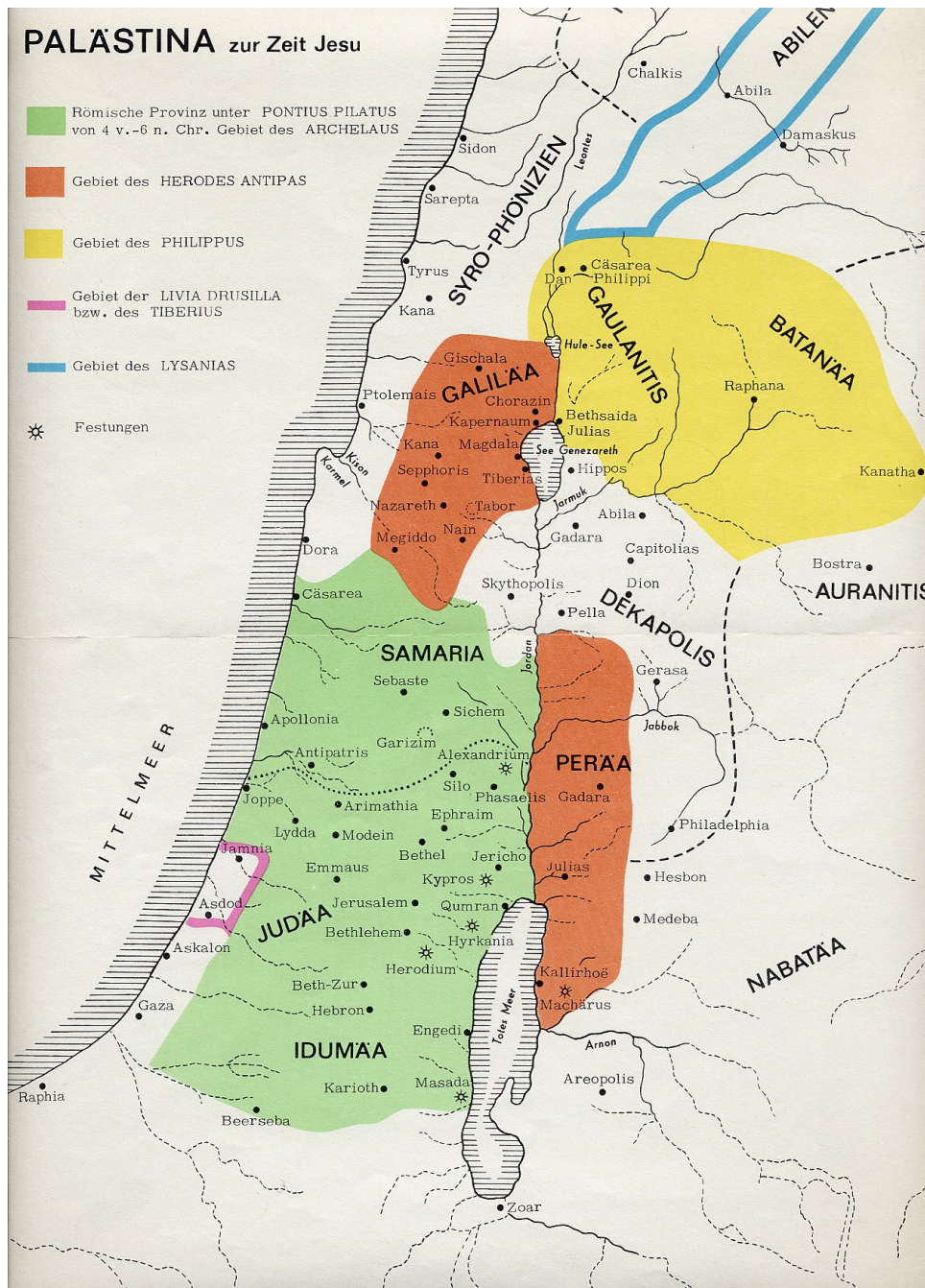


Abb. 3: Samarien mit seiner Hauptstadt Sebaste = Samaria<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Die Karte ist entnommen aus *Karl Matthiae: Chronologische Übersichten und Karten zur spätjüdischen und urchristlichen Zeit*, Stuttgart 1978. Die Farben markieren sehr anschaulich die verschiedenen Territorien zur Zeit Jesu: Der grüne Bereich ist römischen Statthaltern unterstellt – in der uns interessierenden Zeit dem Pontius Pilatus (26–36); die beiden orangefarbenen Gegenden sind nicht unter römischer Verwaltung, hier herrscht Herodes Antipas, der Sohn Herodes des Großen.

Besonders interessant ist hier die Information über die vier Töchter des Philippos (in 21,9 heißt es: „Er hatte aber vier Töchter, Jungfrauen, die prophezeiten“). Diese Information bezüglich der Töchter des Philippos spielt im weiteren Verlauf des Buches keine Rolle mehr. (Erst die spätere Tradition weiß im zweiten Jahrhundert dann etliches über die Töchter des Philippos zu berichten.<sup>12</sup>) Wir können daher sicher sein, daß Lukas die Notiz aus seiner Quelle übernommen hat.<sup>13</sup>

Auch wenn man der romantischen Vorstellung, wonach Lukas persönlich bei Philippos und seinen vier Töchtern zu Gast gewesen sei<sup>14</sup>, nicht teilt, kann man hier doch einen Hinweis auf mögliche Quellen des Lukas sehen. Hat Lukas in der Tat Reisen unternommen, um Material für sein zweites Buch zu sammeln, so war für ihn Caesarea mit dem Schiff leicht zu erreichen. Ob er in der Tat je nach Jerusalem gekommen ist, wie Hengel annimmt<sup>15</sup>, mag hier dahingestellt bleiben. Daß er Caesarea besucht hat, scheint mir plausibel.

Bei diesem Besuch in Caesarea braucht Lukas weder den Philippos persönlich noch eine seiner Töchter getroffen haben – in der christlichen Gemeinde konnte er sicherlich etliche Menschen finden, die ihm über die Wirksamkeit des Philippos in ihrer Stadt selbst, in der Küstenebene überhaupt und in Samarien berichten konnten. Da Philippos, wie wir gesehen haben, einer der Sieben war, konnte Lukas auf diese Weise auch Informationen über die frühe Zeit der Urgemeinde in Jerusalem sammeln. Manche einschlägigen Nachrichten – beispielsweise die Liste der Sieben! – können Lukas auf diesem Wege erreicht haben.

Wir kommen anlässlich der Reise des Paulus nach Rom auf diese Verbindung nach Caesarea ausführlicher zu sprechen.

\* \* \*

<sup>12</sup> Vgl. dazu *Christopher R. Matthews: Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition*, N.T.S 105, Leiden/Boston/Köln 2002, der in seinem Chapter One ausführlich auf die Traditionen über die Töchter des Philippos eingeht (a. a. O., S. 23–27 und S. 27–34).

<sup>13</sup> Für die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem folgt Lukas einer schriftlichen Quelle, die auf einen Augenzeugen zurückgeht, d. h. auf ein Mitglied der Delegation, die Paulus nach Jerusalem begleitet, um die Kollekte zu überbringen. Wir kommen darauf bei der Interpretation der Kapitel 20 und 21 im einzelnen zu sprechen.

Ich lehne – das sei hier ausdrücklich festgehalten – aber die vielfach wieder vertretene Hypothese ab, daß Lukas selbst dieser Reisegefährte sei, der Paulus auf seiner Reise nach Jerusalem (und auf andern Reisen, um die es uns hier nicht geht) begleitet habe, wie dies in unserm Zusammenhang von *F. Scott Spencer*, a. a. O., S. 248–250 verfochten wird.

<sup>14</sup> Vgl. neben der Arbeit von *F. Scott Spencer*, a. a. O., S. 249–250 bereits *Adolf Harnack: Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament I, Leipzig 1906, der erklärt: „Es wird ja auch c. 21, 8 nichts weiter von diesem Philippus erzählt, als daß er (nebst 4 Töchtern) in Cäsarea wohnt. Die Bemerkung über ihn in c. 8, 40 verläuft also völlig ins Nichts, wenn in c. 21, 8 nicht der Verfasser des ganzen Buches spricht. In diesem Falle dagegen ist sie ganz verständlich; denn es steckt hinter ihr eine *persönliche* (in Cäsarea gemachte) Bekanntschaft des Verfassers des ganzen Werkes und der Wirstücke“ (a. a. O., S. 28; das Kursive im Original gesperrt gedruckt).

<sup>15</sup> *Martin Hengel: Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte*, ZDPV 99 (1983), S. 147–183, hier S. 182.

Charakteristisch ist **6** die Formulierung προσείχον δὲ οἱ ὄχλοι τοῖς λεγο- v. 6  
 μένοις ὑπὸ τοῦ Φιλίππου (*proseichon de hoi ochloi tois legomenois hypo tou*  
*Philippou*) (vgl. das von Lydia in Apg 16,14 Gesagte). Der gesamte Abschnitt ist  
 durch dieses Verbum προσέχω (*prosechō*) charakterisiert. Es begegnet in v. 10 und  
 v. 11 in bezug auf Simon, hier in bezug auf Philippos. Die Aufmerksamkeit der  
 Bewohner Samariens, die zuvor durch Simon okkupiert war, richtet sich nunmehr  
 auf Philippos.

Mit dem γάρ (*gar*) **7** folgt die Konkretion der Zeichen. Die Konstruktion des v. 7  
 Satzes ist unklar: „He begins as if he intended to say, Many of those who had  
 unclean spirits were relieved of them, but ends as if he had said, Many unclean  
 spirits came out (of those who had been possessed by them). The error is a natural  
 enough example of the peril of »swapping horses«.“<sup>16</sup>

**8** bietet keinen eigentlichen Abschluß für die missionarische Tätigkeit des Phil- v. 8  
 ippos. Von der Bekehrung berichtet erst v. 12. Möglicherweise ist die ursprüngliche  
 Gestalt der Erzählung durch den Einschub von v. 9–11 über die frühere Tätigkeit  
 des Simon verunklärt.

Mit der Einführung des Simon **9** beginnt ein neuer Unterabschnitt. Er wird als v. 9  
 Mann bezeichnet, der schon vorher in Samarien tätig gewesen ist (προὑπῆρχεν  
 μαγεύων [*prohypērchēn mageuōn*])<sup>17</sup>, und zwar als Zauberer.

### Exkurs: Simon Magus

Die in v. 9 neu eingeführte Figur des Simon – zur Unterscheidung von andern Män-  
 nern dieses Namens meist als Simon Magus bezeichnet – beherrscht die Szene bis  
 v. 24, kommt im Neuen Testament sonst aber nicht vor. Um so mehr beschäftigen sich  
 die christlichen Autoren des zweiten Jahrhunderts mit Simon Magus als dem Muster und  
 Urbild aller Ketzer. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts berichtet Justin der Märtyrer:  
 „Simon, ein Samaritaner, aus dem Dorf Gitta, welcher unter Kaiser Claudius durch die  
 Kunst der (durch ihn) wirksamen Dämonen magische Praktiken vollzog und in eurer Re-  
 sidenzstadt Rom für einen Gott gehalten wurde. Er wurde durch eine Statue von euch wie  
 ein Gott geehrt, welche Statue aufgestellt ist im Tiber zwischen den beiden Brücken mit  
 der folgenden römischen Aufschrift: SIMONI DEO SANCTO.“<sup>18</sup>

<sup>16</sup> C. K. Barrett I 404.

<sup>17</sup> Das Verbum προὑπῆρχω begegnet im Neuen Testament nur bei Lukas (hier und im Evange-  
 lium in 23,12); μαγεύω ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament. Zum Thema der Zauberei vgl.  
*Bernhard Heininger*: Im Dunstkreis der Magie. Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte,  
 in: Biographie und Persönlichkeit des Paulus, WUNT 187, Tübingen 2005, S. 271–291.

<sup>18</sup> A 26,2 (eigene Übersetzung): Σίμωνα μὲν τινα Σαμαρέα, τὸν ἀπὸ κόμης λεγομένης Γιτ-  
 τῶν, ὃς ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος διὰ τῆς τῶν ἐνεργούντων δαιμόνων τέχνης δυνάμεις ποιήσας  
 μαγικάς ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμη θεὸς ἐνομίσθη καὶ ἀνδριάντι παρ’ ὑμῶν ὡς θεὸς

Die Inschrift CIL VI 567 =  
ILS 3474

Justin bezieht sich auf eine Inschrift zu Ehren des Simon; eine solche Inschrift ist auf der Tiberinsel in der Tat gefunden worden. Sie lautet<sup>19</sup>:

*Semoni*  
*Sanco*  
*Deo Fidio*  
*sacrum.*  
5 *Sex(tus) Pompeius Sp(uri) f(ilius)*  
*Col(lina tribu) Mussianus*  
*quinquennalis*  
*decur(iae)*  
*bidentalis*  
10 *donum dedit.*

Dem Semo  
Sancus  
Fidius, dem Gott,  
ist es geweiht.  
5 Sextus Pompeius Mussianus, der Sohn des Spurius,  
aus (der Tribus) Collina,  
der Quinquennalis  
der Decuria (der Priester)  
des Blitzmals,  
10 hat das Weihgeschenk gegeben.

Man<sup>20</sup> mag sich vorstellen, wie Justin, vielleicht von seiner Wohnung in Trastevere herkommend, die Insel des öfteren überschritt und ihm „beim Lesen der Worte der berühmte Simon Magus in den Sinn“ kam.<sup>21</sup> Daß seine Lesung des Steins nicht exakt ist, wird man

---

τετίμηται, ὃς ἀνδριὰς ἀνεγύησεται ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξύ τῶν δύο γεφυρῶν, ἔχων ἐπιγραφὴν Ἑρωμαϊκὴν ταύτην SIMONI DEO SANCTO. (Marcovich, S. 69, Z. 4–9; die Transkription der griechischen in lateinische Buchstaben, die Marcovich am Ende bietet, findet sich in der Handschrift der Apologien des Justin, dem Codex Parisinus Graecus 450, noch nicht. Zur Überlieferung des Justintextes vgl. *Peter Pilhofer*: Harnack und Goodspeed. Two Readers of Codex Parisinus Graecus 450, The Second Century 5 [1985/86], S. 233–242.)

<sup>19</sup> Es handelt sich um die Inschrift CIL VI 567 = ILS 3474; die ähnlich lautende Inschrift CIL VI 4,30994 = ILS 3472 stammt nicht von der Tiberinsel und stimmt weniger gut mit Justin überein.

<sup>20</sup> Das folgende aus meinem Aufsatz: Moses und Bellerophon. Zur dämonischen Hermeneutik bei Justin dem Märtyrer, in: *Peter Pilhofer*: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 183–193; hier S. 188.

<sup>21</sup> *Friedrich Lohr*: *Trans Tiberim*, die Insel, vom *forum olitorium* bis zum *Monte Testaccio*. Ein Gang durch die Ruinen Roms (Fortsetzung), *Gymnasial-Bibliothek* 57, Gütersloh 1915, S. 98. Ob man allerdings aus der Erwähnung bei Tertullian (Apologeticum 13) auf den noch zu seiner Zeit vorhandenen Stein schließen darf, sei dahingestellt. Tertullian muß ihn nicht selbst *in situ* gesehen haben; für ihn genügte unser Justin-Beleg durchaus.

dem Justin nachsehen; Latein war nicht seine Muttersprache. Daß die Weihinschrift auf den römischen Gott *Semo Sancus Fidius* zielte, konnte Justin nicht wissen. Man hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß diese Weihinschrift „gewiß nicht alle vorübergehenden Römer“ verstanden; „viel weniger ist’s den Fremden zu verübeln, wenn sie sich eine Deutung der auffallenden Namen ersannen.“<sup>22</sup>

Wie immer es mit der Inschrift aussehen mag, es ergibt sich daraus die große Bedeutung, die christliche Autoren des zweiten Jahrhunderts dem Simon Magus zuschrieben. Neben Justin ist hier auch Tertullian und vor allem Irenäus zu nennen. Ob Justin – der aus Nablus (*Flavia Neapolis*) in Samarien stammte –, wirklich Kenntnisse aus erster Hand hatte, wie man häufig lesen kann, mag dahingestellt bleiben.<sup>23</sup> Bei Irenäus erscheint Simon als Gründer der Sekte der Simonianer und derjenige, von dem alle möglichen Sekten ihren Ursprung herleiten (*Adversus haereses* I 23). Übervorsichtig urteilt Barrett: „It is undoubtedly true that so-called Simonian gnosticism existed in the second century and that it was attacked by the anti-gnostic church fathers, who alleged that it had been originated by the Simon of Acts 8. It is by no means so certain that they were right in this belief, or, if they were, that Luke also was aware of the connection.“<sup>24</sup>

\* \* \*

Lukas beschreibt Simon als erfolgreichen Zauberer; er folgt hier einer Tradition oder einer Quelle. Wir finden das Verb *μαγεύων* (*mageuōn*) und – in v. 11 – das Substantiv *μαγεῖαι* (*magejai*), nicht aber das Epitheton *μάγος* (*magos* – doch vgl. 13,6.8!). „Das Bild von Simon, mit dem sich die christliche(n) Gemeinde(n) auseinandersetzen mußte(n), enthielt zwei Faktoren, auf die hier Bezug genommen wird: a) Simon galt als erfolgreicher Thaumaturg b) er wurde als »die große Kraft [Gottes]« verehrt. ... Als wahrscheinlich kann angenommen werden, daß damit nicht beliebige Nebenaspekte, sondern zwei durchaus charakteristische und zentrale Aspekte des Simonbildes der Gegner aufgegriffen worden sind. Ein völlig unzutreffendes oder nur Nebensächlichkeiten enthaltendes Bild würde die Auseinandersetzung von vornherein um ihre Wirkung gebracht haben.“<sup>25</sup>

Vor dem Eintreffen des Philippos beherrschte Simon das Feld; alle Aufmerksamkeit **10** galt ihm. Ob sich die Spezifikation *ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου* (*apo mikrou heōs megalou*) wie in meiner Übersetzung auf das Alter bezieht, ist nicht sicher. Möglicherweise ist auch an die soziale Stellung gedacht.<sup>26</sup> Von ihm wurde gesagt,

v. 10

<sup>22</sup> Friedrich Lohr, ebd.

<sup>23</sup> Vgl. etwa Barrett, der Gitta, das Justin als Heimat des Simon erwähnt, mit einem Dorf in der Nähe von Nablus identifiziert und meint, daß aus diesem Grund „one might expect Justin to be well informed on the matter“ (*C. K. Barrett* I 405).

<sup>24</sup> *C. K. Barrett* I 397.

<sup>25</sup> *Dietrich-Alex Koch*, a. a. O., S. 81.

<sup>26</sup> Vgl. die Diskussion bei *C. K. Barrett* I 406.

er sei „die Kraft Gottes, die man die große nennt.“ „The historical Simon may have been not a speculative gnostic theologian downgraded by Luke but a very ordinary magician upgraded so as to appear as a divine man; by doing this Luke would find himself able to kill two objectionable birds with one stone.“<sup>27</sup>

- v. 11 Simon ist **11** sehr erfolgreich mit seinen μαγεῖαι (*mageiai*). Lukas benutzt, wie schon in v. 11, das Verbum προσέχω (*prosechō*), das zunächst (v. 6) auf Philippos bezogen worden war. In ähnlicher – fast ironisch zu nennender – Weise wird in diesem Unterabschnitt mit dem Verbum ἐξιστάνω (*exhistanō*) geipielt: Zunächst verwirrt (ἐξιστάνων [*exhistanōn*]) Simon das Volk Samariens, hier heißt es, er habe sie eine beträchtliche Zeit mit seiner Zauberei verwirrt (ἐξεστακέναι αὐτούς *exhestakenai autous*); schließlich (v. 13) ist es aber an Simon selbst, aufgrund der Wunder des Philippos außer sich zu geraten (ἐξίστατο *exhistato*).
- v. 12 Dieser Umschwung wird **12** angebahnt mit der Bemerkung über den Erfolg des Philippos; möglicherweise schloß der Vers ursprünglich an v. 8 an. Auch Simon
- v. 13 selbst **13** kommt zum Glauben und läßt sich taufen. Der Mann, der so lange die ganze Stadt mit seinen Wundern in Atem gehalten hat, gibt sich durch Philippos geschlagen: Er sieht dessen Wunder und gerät außer sich.

Damit verschwindet Philippos von der Bildfläche. Im folgenden Abschnitt (8,14–25) ist zwar weiter von Samarien die Rede, und auch Simon spielt wieder eine Rolle, aber von Philippos findet sich nicht eine Spur.<sup>28</sup> Er ist wie vom Erdboden verschluckt (auf ähnlich wundersame Weise verschwindet er in 8,39, um dann anderswo in 8,40 wieder aufzutauchen).

<sup>27</sup> C. K. Barrett I 407.

<sup>28</sup> Daher sollte man nicht den gesamten Abschnitt 8,4–25 mit „Die Mission des Philippos in Samarien“ überschreiben, wie dies beispielsweise bei Roloff, S. 130 geschieht.

## § 28 Die nachträgliche apostolische Legitimation für Samarien (8,14–25)

Gerade der Erfolg des Philippos gibt Lukas Gelegenheit, das Verhältnis zwischen den untätig in Jerusalem residierenden Aposteln und den aktiven Sieben zu präzisieren: Die Apostel sind das leitende Gremium, das die Oberaufsicht in Händen hält. Sie entsenden Petrus und Johannes als Visitatoren nach Samarien (8,14), und erst dadurch wird die dortige Gemeinde legitimiert (8,15–25). D. h.: Die Sieben sind den Aposteln nachgeordnet, sind ihr ausführendes Organ, nicht mehr. „Lukas stellt sich die Apostel wie eine zentrale Aufsichtsbehörde vor.“<sup>1</sup>

Beachtung verdient, daß die traditionelle katholische Exegese in unserem Abschnitt die Unterscheidung von Taufe und Firmung findet.<sup>2</sup> In der Tat setzt die sekundäre Legitimation durch die Apostel voraus, daß die Mission des Philippos einschließlich der von ihm gespendeten Taufe einer Ergänzung bedarf.

**14 Als aber die Apostel in Jerusalem hörten, daß Samarien das Wort Gottes aufgenommen hatte, schickten sie Petrus und Johannes zu ihnen. 15 Die stiegen hinab und beteten für sie, daß sie den heiligen Geist empfangen möchten. 16 Er war nämlich auf überhaupt keinen von ihnen gefallen, nur getauft waren sie worden auf den Namen des Herrn Jesus.<sup>3</sup> 17 Da legten sie (Petrus und Johannes) ihnen die Hände auf, und sie empfangen den heiligen Geist.**

**18 Als aber Simon sah, daß durch das Auflegen der Hände der Apostel der Geist<sup>4</sup> verliehen wurde, brachte er ihnen Geld 19 und sagte:<sup>5</sup> „Gebt auch mir diese Vollmacht, damit der, dem ich meine Hände auflege, den heiligen Geist empfangen möge.“ 20 Petrus aber antwortete ihm: „Dein Geld möge mit dir**

<sup>1</sup> *Gottfried Schille*, S. 205.

<sup>2</sup> „Die traditionelle katholische Auslegung benutzte die Texte zur Begründung der Unterscheidung von Taufe und Firmung« (Pesch 283). The passage is explicitly used by Innocent I (AD 402–417) to justify the reservation of the sacrament of confirmation to bishops“ (*C. K. Barrett* I 400).

<sup>3</sup> Der westliche Text liest statt des τοῦ κυρίου Ἰησοῦ vielmehr τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

<sup>4</sup> Die Übersetzung „der heilige Geist“ setzt die Lesart τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον voraus, die von der Masse der Handschriften – nicht nur dem westlichen Text – auch geboten wird. Lediglich  $\aleph$  A<sup>c</sup> B sa mae lesen die kürzere Fassung ohne das τὸ ἅγιον, die die Herausgeber in den Text genommen haben. Zur Begründung führt *Bruce M. Metzger*: Textual Commentary, S. 314 an: „A majority of the Committee was of the opinion that the shorter reading, although supported by only  $\aleph$  B cop<sup>sa</sup> Apostolic Constitutions, was to be preferred to the reading of the overwhelming mass of witnesses, for after τὸ πνεῦμα the addition of τὸ ἅγιον was as natural for Christian scribes to make as its deletion would be inexplicable.“

<sup>5</sup> Statt des „und sagte“ (λέγων) bietet die westliche Überlieferung vielmehr παρακαλῶν καὶ λέγων, „bat und sagte“, was *Albert C. Clark*: The Acts of the Apostles. A Critical Edition with Introduction and Notes on Selected Passages, Oxford 1933, S. 50 für den ursprünglichen Text hält.

**zusammen verderben, weil du geglaubt hast, das Geschenk Gottes mit Geld zu kaufen; 21 du hast kein Teil oder Los an dieser Sache, denn dein Herz ist nicht aufrichtig Gott gegenüber. 22 Also kehre um von dieser deiner Bosheit und bitte den Herrn, ob er dir das Bestreben deines Herzens vergebe, 23 denn ich sehe, daß du bittere Galle und Fessel der Ungerechtigkeit bist.“ 24 Simon antwortete und sprach: „Bittet ihr für mich den Herrn, daß nichts von dem, was ihr gesagt habt, über mich komme!“<sup>6</sup>**

**25 Sie nun hatten das Wort des Herrn bezeugt und kehrten nach Jerusalem zurück, unterwegs in vielen Dörfern der Samaritaner predigend.**

v. 14 **D**ie Apostel sind 8,1b von der Verfolgung in Jerusalem unbehelligt geblieben und sitzen 14 noch immer dort. Da kommt ihnen zu Ohren, daß Samarien<sup>7</sup> das Wort angenommen hat. Daraufhin werden Petrus und Johannes dorthin entsandt. Beide waren schon in 3,1 zusammen aufgetreten, wie wir gesehen haben. Sie fungieren hier wie dort sozusagen als die führenden Repräsentanten der Apostel. Von Philippos ist in diesem Vers wie im ganzen Abschnitt v. 14–25 keine Rede mehr.

<sup>6</sup> Der westliche Text bietet eine wesentlich ausführlichere Fassung dieses v. 24, der *Albert C. Clark*, a. a. O., S. 51 folgt:

ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Σίμων εἶπεν πρὸς αὐτούς·  
 παρακαλῶ, δεήθητε ὑμεῖς περὶ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν,  
 ὅπως μὴδὲν ἐπέλθῃ μοι  
 τούτων τῶν κακῶν ὧν εἰρήκατέ μοι·  
 ὅς πολλὰ κλαίων οὐ διελίμπανεν.

*Bruce M. Metzger*: Textual Commentary, S. 314, übersetzt die westliche Form des Textes folgendermaßen: „And Simon answered and said to them, »I beseech you, pray for me to God, that none of these evils of which you have spoken to me may come upon me« – who did not stop weeping copiously.“ (Metzger setzt die westlichen »Ergänzungen« in seiner Übersetzung kursiv, was ich hier nicht nachahme.)

Von Interesse ist auch sein kurzer Kommentar (ebd.): „The last clause is attached so awkwardly to the close of the sentence that Blass conjectured καὶ for ὅς in D . . . The addition gives the suggestion that Simon’s tears are of remorse and perhaps of repentance; in the Clementine tradition Simon’s tears are tears of rage and disappointment (*Clem. Hom. XX.21; Recog. X.63*). Curiously the verb διαλιμπάνειν appears again in codex Bezae at 17.13 and nowhere else in the New Testament.“

Zur Erhebung des Wortgebrauchs des Codex Bezae Cantabrigiensis ist hilfreich: *James D. Yoder*: Concordance to the Distinctive Greek Text of Codex Bezae, NTTTS 2, Leiden 1961; zu dem Verbum διαλιμπάνω hier S. 15.

<sup>7</sup> Ähnlich wie in v. 5 der Artikel τὴν vor πόλιν ist hier in v. 14 der Artikel ἡ vor Σαμάρεια von einigen Handschriften ausgelassen; hier handelt es sich jedoch nur um die Majuskel 614 und wenige weitere Handschriften.

„Luke wished to show that the Seven and the Twelve, his »Hellenists« and his »Hebrews«, acted in harmony, but that new Christian developments needed, by association with the Twelve, to be integrated, and to be seen to be integrated, into the movement that flowed authentically from the word of Jesus (cf. 1.21f).“<sup>8</sup>

Kaum aus Jerusalem herabgestiegen<sup>9</sup> **15f.**, bemerken die Apostel, woran es hier v. 15f. fehlt: am heiligen Geist. Die Erzählung beruht also auf der nachträglichen Annahme, bei der Taufe des Philippos in v. 12 und v. 13 sei der Geist nicht verliehen worden. Dietrich-Alex Koch bezeichnet „die Konzeption einer Geistübermittlung ausschließlich durch die Jerusalemer Apostel“ als „eine ad-hoc-Konstruktion, wie sich aufgrund des Vergleichs mit Act 11 22–24 ergibt: Die Gemeinde in Jerusalem erfährt von der – ebenfalls ohne ihr Zutun erfolgten – Gemeindegründung in Antiochia und schickt Barnabas dorthin. Dieser fungiert dort dann als von Jerusalem legitimer Gemeindeführer. Von einer Geistübermittlung durch die Apostel (oder Barnabas als deren Beauftragten) ist überhaupt nicht die Rede. Act 11 22–24 zeigt also das grundsätzliche lukanische Interesse an der Anbindung der neugegründeten Gemeinde an Jerusalem als kirchlichem Kontinuitätsort, läßt aber auch vermuten, daß Lukas in 8 14–17 durch sein Traditionsmaterial veranlaßt war, es hier auf diese Weise zum Zuge zu bringen.“<sup>10</sup> Schon Overbeck hat darauf hingewiesen, daß diese Stelle in der Apostelgeschichte ganz isoliert dasteht: „... eine in der AG. selbst (von 19, 6. abgesehen) vollkommen isolierte und schon in den nächstfolg.[enden] Erzählungen 8, 26 ff. 9, 1 ff. aufgebene Voraussetzung“, wonach die Geistverleihung nur den Aposteln vorbehalten wäre.<sup>11</sup>

Die Handauflegung **17** (ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας [*epitithēnai tas cheiras*]) begegnete schon bei der Einsetzung der Sieben in 6,6. Daß damit nicht eine Defizienz der Taufe des Philippus wettgemacht werden soll, wie beispielsweise Barrett nachzuweisen bemüht ist, halte ich für ausgeschlossen.<sup>12</sup> v. 17

<sup>8</sup> C. K. Barrett I 410.

<sup>9</sup> Zum Verbum κατέρχομαι vgl. oben S. 129, Anm. 8.

<sup>10</sup> Dietrich-Alex Koch, a.a.O., S. 69f.

Mit sogar drei verschiedenen Quellen rechnet Patrick L. Dickerson: The Sources of the Account of the Mission to Samaria in Acts 8,5–25, NT 39 (1997), 210–234, der insbesondere für 8,14–17 eine eigene Quelle postuliert (seine zweite; die erste ist in 8,5–13, die dritte in 8,18–24 von Lukas verarbeitet).

<sup>11</sup> Franz Overbeck, S. 123.

<sup>12</sup> Vgl. C. K. Barrett I 412, wo es unter anderem heißt: „He does not mean that baptism is complete and effective only in the presence of an apostle . . . . Luke is describing a special case, in which the work of one of the Seven was combined with the work of two of the Twelve; to show their unity and cooperation was probably one of his motives.“

- v. 18f. Damit kehrt die Geschichte wieder zu Simon zurück, von dem zuletzt in v. 13 gesagt worden war, daß auch er sich hatte taufen lassen. Jetzt 18f. sieht Simon die Wirkungen der Geisterverleihung. Daß es etwas zu sehen gab, kann man sinnvollerweise nicht bezweifeln. Die frühen christlichen Gemeinden sind in dieser Hinsicht mit den unsrigen ganz gewiß nicht vergleichbar.<sup>13</sup> Da er bei aller seiner magischen Kompetenz solcherlei nicht bewirken kann, ist er an einem Kauf interessiert.

### Exkurs: Simonie

Der Fremdwörter-Duden erklärt den Begriff »Simonie« folgendermaßen: „[mlat., nach dem Zauberer Simon, Apostelgesch. 8, 9ff.] . . . Kauf od. Verkauf von geistl. Ämtern od. Dingen.“<sup>14</sup> Dieses Wörterbuch ist ersichtlich aus einer westlichen Perspektive geschrieben, da es nur auf das mittellateinische Wort Bezug nimmt. Denn schon 1 000 Jahre vor diesem war im Osten das griechische Wort Σιμωνιανός (*Simōnianos*) im Gebrauch, das sich ebenfalls von unserem Simon herleitet und zunächst den Anhänger des Simon bezeichnet.<sup>15</sup> Von diesen Simonianern weiß beispielsweise Origenes zu berichten, daß sie zu seiner Zeit keine 30 Mitglieder mehr aufzuweisen gehabt hätten.<sup>16</sup> In der Folgezeit wird das Wort aber dann schon in dem uns hier interessierenden Sinn von *one guilty of simony* gebraucht.<sup>17</sup> Dazu gibt es dann den Spezialbegriff *σιμωνία* (*simōnīa*), das zugehörige Adjektiv *σιμωνιακός* (*simōniakos*) samt dem Adverb *σιμωνιακά* (*simōniakā*) und das schöne Verbum *σιμωνίζω* (*simōnizō*). Doch das nur am Rande.

Σιμωνιανός (*Simōnianos*)

σιμωνία (*simōnīa*)

Unter Simonie versteht man „im kath.[olischen] Kirchenrecht ein reales Sakrileg, nämlich die »befsissene«, dh als solche gewollte Absicht, für einen weltlichen Vorteil (Geld; Empfehlungen, Dienstleistungen, sonstige geldwerte Vorteile) Sachen zu tauschen, die entweder in sich geistlich sind (zB Sakramente, kirchliche Jurisdiktion) oder bei denen der weltliche Bestandteil entweder unauflöslich mit einem geistlichen verbunden ist (zB ein Benefizium) oder der geistliche (zB die Konsekration bei einem konsekrierten Kelch) wenigstens auch Vertragsgegenstand ist. Neben dieser S.[imonie] *göttlichen Rechts* gibt es auch S.[imonie] *kirchlichen Rechts*, wenn auf der gleichen Ebene getauscht wird (gemischte

<sup>13</sup> „The gift of the Spirit, as understood here, was not a purely inward spiritual experience but a perceptible phenomenon“ (*Barrett* I 413).

<sup>14</sup> Duden. Fremdwörterbuch, Der Große Duden, Band 5, Mannheim/Wien/Zürich <sup>2</sup>1966, S. 652.

<sup>15</sup> Vgl. *Lampe*, S. 1233.

<sup>16</sup> *Origenes: Contra Celsum* I 57 heißt es: ἠθέλησε δὲ καὶ Σίμων ὁ Σαμαρεὺς μάγος τῆ μαγείᾳ ὑφελέσθαι τινάς. καὶ τότε μὲν ἠπάτησε, νυνὶ δὲ τοὺς πάντας ἐν τῇ οἰκουμένῃ οὐκ ἔστι Σιμωνιανοὺς εὐρεῖν τὸν ἀριθμὸν οἶμαι τριάκοντα, καὶ τάχα πλείονας εἶπον τῶν ὄντων. In der Übersetzung von Henry Chadwick: „Simon the Samaritan magician also wanted to draw away some folk by magic, and he succeeded in his deception at the time. But now of all the Simonians in the world it is not possible, I believe, to find thirty, and perhaps I have exaggerated the number“ (*Origen: Contra Celsum*, Translated with an Introduction and notes by *Henry Chadwick*, Cambridge <sup>2</sup>1965, S. 53).

<sup>17</sup> *Lampe*, ebd.

Sachen gegen gemischte, geistliche gegen geistliche, weltliche gegen weltliche, soweit letzteres wegen der Gefahr der Verunehrung geistlicher Sachen kirchlich verboten ist). . . . Der Name S.[imonie] geht auf den Bericht Apg 8, 18 ff über den Magier Simon zurück. Das damit bezeichnete Delikt selbst ist in seinem Kern, dem Ämterkauf, seit dem gemeinrechtlichen Verbot des Konzils von Chalkedon stets mit Strafen bedroht gewesen. Jedoch hat es in seiner genauen Begriffsbestimmung vielfach geschwankt und ist Gegenstand zahlreicher Umgehungstheorien und -praktiken gewesen. Tatsächlich verschwunden ist die S.[imonie] erst »mit dem wirtschaftlichen Rückgang der Erträgnisse kirchlicher Ämter und Benefizien« (Plöchl) also im 19. Jh.; die letzten Überreste ihrer legalen Umgehung hat Leo XIII. (1898; 1901) beseitigt.<sup>18</sup>

\* \* \*

**D**ie von Simon vorgeschlagene Simonie wird sogleich **20** von Petrus verurteilt. v. 20 Wie auch sonst, tritt er als Sprecher auf. Von Johannes kann man das anscheinend nicht erwarten. Die ἀπώλεια (*apōleia*), die Petrus dem Simon wünscht, steht im Gegensatz zur σωτηρία (*sōtēria*), vgl. bei Paulus Phil 1,28. Im Unterschied zu Ananias und Sapphira fällt Simon wenigstens nicht gleich tot um, als er das hört. Vielleicht schützt ihn davor ja seine magische Kompetenz. Doch das ist jetzt keine politisch korrekte Vermutung. Immerhin hat schon Bauernfeind konstatiert: „Petrus gibt dem Magier eine Antwort, die selbst (ohne Absicht des Lk) fast an magische Formeln erinnert (παραδίδωμί σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις Zauberpapyrus IV 1248)“.<sup>19</sup> Bauernfeind bezieht sich auf die *Papyri Graecae Magicae*, »Die Griechischen Zauberpapyri«, die Karl Preisendanz in zwei Bänden herausgegeben hat.<sup>20</sup> Da heißt es an der von Bauernfeind zitierten Stelle:

ἔξελθε, δαῖμον, ἐπεὶ σε δεσμεύω δεσμοῖς ἀδαμαντίνους ἀλύτοις,  
καὶ παραδίδωμί σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις.

„Komm heraus, Dämon, da ich dich fessele mit stählernen, unlöslichen Fesseln  
und dich ausliefere in das schwarze Chaos in der Hölle.“<sup>21</sup>

<sup>18</sup> H. Barion: Art. Simonie, RGG<sup>3</sup> VI (1962), Sp. 40f.

<sup>19</sup> Otto Bauernfeind, S. 127.

<sup>20</sup> Karl Preisendanz: *Papyri Graecae Magicae*. Die griechischen Zauberpapyri I, Stuttgart 2. Auflage 1973. „Man lese das Preisendanzsche Vorwort zu *Papyri Graecae Magicae*, um sich in die damalige Situation und ihre Probleme hineinzuversetzen: Albrecht Dieterich wagte es im Sommersemester 1905 nicht, im Heidelberger Vorlesungsverzeichnis »Griechische Zauberpapyri« anzukündigen, sondern tarnte seine Lehrveranstaltung unter der Überschrift »Ausgewählte Stücke aus griechischen Papyri.« (Peter Pilhofer: Zur lokalgeschichtlichen Methode, in: *ders.*: Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002. S. 1–57; Zitat S. 7 [das Zitat im Zitat ist aus *Karl Preisendanz*, a. a. O., S. V]).

<sup>21</sup> Text bei *Karl Preisendanz* I 114; Übersetzung I 115.

Ich halte freilich die von Bauernfeind angeführte Parallele für nicht überzeugend; näher läge der zitierte Text, wenn 1Kor 5,5 zur Diskussion stünde, eine Aussage des Paulus, die auch mit dem παραδοῦναι (*paradounai*) beginnt, das in unserm Zauberpapyrus eine zentrale Rolle spielt.<sup>22</sup>

- v. 21 Petrus unterstellt **21**, daß Simon keinen Platz in der Gemeinde hat. Das verwundert, ist er doch getauft worden (v. 13) und hat er doch den Geist empfangen (jedenfalls ist nirgendwo gesagt, daß er bei der von den Aposteln vorgenommenen Geistverleihung ausgeschlossen blieb). Diskutiert wird hier die Bedeutung des ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ (*en tō logō toutō*);<sup>23</sup> ich habe die Übersetzung „an dieser Sache“ gewählt. Man kann aber auch das Wort λόγος (*logos*) im Sinn von »Wort Gottes« verstehen und übersetzen: „am Wort (Gottes)“. Haenchen meint: „Der λόγος [*logos*], an dem Simon die Teilhabe abgesprochen wird, ist das Christentum, aus dem er hier feierlich ausgeschlossen wird . . . ; es ist die Formel einer Exkommunikation, die hier gebraucht wird.“<sup>24</sup> Die zweite Hälfte des Verses ist ein Zitat aus Ps 78,37.
- v. 22 Anders als im Fall von Ananias und von Sapphira in Kapitel 5 räumt Petrus **22**
- v. 23 dem Missetäter jedoch die Möglichkeit der Umkehr ein, wenngleich er **23** schon einen besonders schweren Fall darstellt.
- v. 24 Die Reaktion des Simon auf das Angebot des Petrus **24** wird in den beiden Zweigen der Textüberlieferung sehr unterschiedlich nuanciert. Vergleicht man die oben auf Seite 144 in Anm. 6 gebotene Fassung der westlichen Überlieferung mit dem Standardtext unserer Ausgabe von Nestle/Aland<sup>27</sup>, so kommt man zu dem Ergebnis, daß Simon in der westlichen Überlieferung sympathischer erscheint. Nicht nur ist er in der westlichen Überlieferung »höflicher«, wie das παρακαλῶ (*parakalō*) am Anfang des Satzes zeigt, sondern er erscheint auch als einer, der seine Tat bereut, vgl. den abschließenden Nebensatz ὃς πολλὰ κλαίων οὐ διελίμπανεν (*hos pollā klaiōn ou dielimpanen*). Man sieht an diesem Beispiel: Die Unterschiede der textlichen Überlieferung der Apostelgeschichte sind sehr viel größer als in andern Büchern des Neuen Testaments. Die westliche Überlieferung weicht auch sachlich an vielen Stellen deutlich von dem uns vertrauten Standardtext ab.
- v. 25 Doch darf Simon nicht das letzte Wort behalten: Mit dem uns schon vertrauten οἱ μὲν οὖν (*hoi men oun*) **25** wendet Lukas abschließend den Blick auf die Heimkehr der Apostel nach Jerusalem, die hier Ungewohntes tun: Sie treiben Mission außerhalb der Stadtmauern Jerusalems!

<sup>22</sup> Ich halte allerdings auch das von C. K. Barrett I 413–414 herangezogene Material für nicht sonderlich erhellend . . .

<sup>23</sup> Vgl. die Erläuterungen bei C. K. Barrett I 414–415.

<sup>24</sup> Ernst Haenchen, S. 295.

## § 29 Der äthiopische Minister (8,26–40)

Bei andern Unternehmungen freilich bedarf Philippos keiner nachfolgenden apostolischen Legitimation, wie die Geschichte vom äthiopischen Minister, gemeinhin Kämmerer aus dem Mohrenland genannt, zeigt (8,26–40). Wo ein Engel des Herrn (ἄγγελος κυρίου) selbst das Geschehen in Schwung bringt, werden sogar die sonst unentbehrlichen Apostel überflüssig! Wo der Herr selbst in das Geschehen eingreift, werden seine irdischen Repräsentanten entbehrlich.<sup>1</sup> Bemerkenswerterweise wird hier ein völlig neues Missionsfeld in Angriff genommen: Lag Samarien ohne Zweifel im Norden Jerusalems, so tritt hier der Süden (8,26) bis hin zum fernen Äthiopien in den Gesichtskreis. Auffällig sind auch die Ortswechsel; wie wir gesehen haben, war Philippos in v. 14 plötzlich und unerwartet aus Samarien verschwunden. Wo ihn der Engel des Herrn in 8,26 erreicht, ist ebenso unklar wie die plötzlichen Translokation in v. 39f.

**26 Ein Engel des Herrn sprach zu Philippos: „Steh auf und geh Richtung Süden zu der Straße, die von Jerusalem nach Gaza hinunterführt“; diese ist wenig frequentiert. 27 Und er stand auf und ging. Und siehe, ein Äthiopier, ein Eunuch, ein Minister der Kandake, der Königin der Äthiopier, der für ihre Finanzangelegenheiten verantwortlich war – er war als Pilger nach Jerusalem gereist 28 und befand sich nun auf dem Rückweg –, der saß in seinem Cabrio und war dabei, den Propheten Jesaja zu lesen. 29 Aber der Geist sprach zu Philippos: „Geh hin und halte dich an dieses Cabrio!“ 30 Als aber Philippos hinkam, hörte er, wie der Eunuch den Propheten Jesaja las; da sagte er: „Verstehst du auch, was du liest?“ 31 Der aber antwortete: „Wie soll das wohl zugehen, daß ich dazu in der Lage wäre, wenn mich doch keiner anleitet?“<sup>2</sup> Und er bat den Philippos, (in das Cabrio) einzusteigen und bei ihm zu sitzen.**

<sup>1</sup> „Nachdem die beiden Superintendenten ihrer Wege gegangen, missioniert Philippus unbeschränkt weiter“ (*Julius Wellhausen: Kritische Analyse der Apostelgeschichte*, AAG 15,2, Berlin 1914), S. 15.

<sup>2</sup> Um das Griechisch des Ministers weiterhin auf dem gewählten Niveau zu halten, das mit dem Optativus Potentialis (vgl. BDR § 385) *δομαίμην* unmittelbar vor unserem *ἔαν*-Satz markiert ist, sollte man im folgenden unbedingt mit  $\Psi^{74}$  A B<sup>2</sup>  $\Psi$  1739 und der Mehrheit der byzantinischen Handschriften den Aorist Konjunktiv *ὀδηγήσῃ* statt des schwächeren Indikativ Futur *ὀδηγήσει* lesen, wie das Nestle/Aland<sup>27</sup> im Gefolge von  $\Psi^{50}$   $\aleph$  B\* C E L 6 614 1175 und anderen Handschriften für angebracht halten. Wir lassen uns doch nicht das gewählte Griechisch des Herrn Ministers durch die Ignoranz einiger Handschriften ruinieren – auch dann nicht, wenn das berühmte Komitee dieser Ignoranz Vorschub leistet ...



Erniedrigung wurde sein Gericht aufgehoben. Wer kann sein Geschlecht beschreiben? Denn sein Leben wird von der Erde weggenommen.“<sup>4</sup>

34 Da wandte sich der Eunuch an Philippos und sagte: „Ich bitte dich – über wen sagt der Prophet das? Über sich selbst oder über einen andern?“  
35 Da machte Philippos den Mund auf und beginnend bei dieser Schriftstelle verkündigte er ihm Jesus. 36 Als sie aber weitergefahren waren, kamen sie an ein Wasser, und der Eunuch sagte: „Schau – Wasser! Was hindert, daß ich getauft werde?“<sup>5</sup> 38 Und er hielt das Cabrio an, und beide stiegen in das Wasser hinab, Philippos und der Eunuch, und er (Philippos) taufte ihn. 39 Als sie aber aus dem Wasser herausstiegen, da führte der Geist des Herrn den Philippos weg,<sup>6</sup> und der Eunuch sah ihn nicht mehr; er setzte seinen Weg nämlich fröhlich fort. 40 Philippos aber fand sich in Azotos. Und er zog verkündigend durch alle Städte, bis er nach Caesarea kam.

Die Verbindung ἄγγελος κυρίου 26 findet sich bei Lukas auch sonst (im v. 26 Evangelium in 1,11 und 2,9 und in der Apostelgeschichte in 5,19; an unserer Stelle; 12,7; 12,23; vgl. auch 12,11). Der Engel des Herrn weist dem Philippos einen neuen Weg; war er zuvor im Norden tätig, so finden wir ihn in dieser Geschichte im Süden, auf dem Weg von Jerusalem nach Gaza. Gaza ist die letzte Stadt vor der Wüste auf dem Weg nach Ägypten. Unsere Geschichte zielt freilich noch über Ägypten hinaus, ist ihre Hauptperson doch ein Mann aus Aithiopien (ἄνθρωπος Αἰθίοψ).

<sup>4</sup> Jes 53,7f.

<sup>5</sup> Der v. 37, den die westliche Überlieferung bietet, ist von Nestle/Aland<sup>27</sup> ganz in den Apparat verbannt worden. *Albert C. Clark* liest ihn wie folgt:

εἶπεν δὲ ὁ Φίλιππος  
εἰ πιστεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας,  
ἔξεστιν.

ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν  
πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν.

Gegen die Ursprünglichkeit dieses Verses macht *Bruce M. Metzger*: *Textual Commentary*, S. 315 geltend: „There is no reason why scribes should have omitted the material, if it had originally stood in the text. It should be noted too that τὸν Ἰησοῦν Χριστόν is not a Lukan expression.“

Erstaunlicherweise steht der Vers aber in älteren Ausgaben des *Novum Testamentum Graece*, was *Bruce M. Metzger*, a. a. O., S. 315–316 folgendermaßen erklärt: „Although the passage does not appear in the late medieval manuscript on which Erasmus chiefly depended for his edition (ms. 2), it stands in the margin of another (ms. 4), from which he inserted it into his text because he »judged that it had been omitted by the carelessness of scribes (*arbitror omissum librariorum incuria*).“

<sup>6</sup> *Albert C. Clark* liest mit der westlichen Überlieferung:

πνεῦμα ἅγιον ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν εὐνοῦχον,  
ἄγγελος δὲ κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον ἀπ’ αὐτοῦ.



Die Wegbeschreibung des Engels ist freilich ganz und gar nicht eindeutig: „It is not clear whether Philip »and the Ethiopian were approaching Gaza on the direct Jerusalem road or on the coast road; if the former, Philip must have returned to Jerusalem (forgetting about the persecution) and then set out again in the direction opposite to that which he had taken in verse 5; if the latter, he must have travelled first north west almost as far as Caesarea before turning south, only to return again northwards to Caesarea (v. 40)«.<sup>8</sup> Gaza begegnet im Neuen Testament sonst nicht. Nicht sicher zu entscheiden ist der Bezug des αὔτη (*hautē*) am Schluß des Verses: Es kann sich sowohl auf ἡ ὁδός (*hē hodōs*) als auch auf ἡ Γάζα (*hē Gāza*) beziehen; näher liegt αὔτη ἡ ὁδός (*hautē hē hodōs*): Die Straße ist wenig frequentiert. Ob diese Erläuterung noch zur Rede des Engels gehört oder (was wahrscheinlicher ist) eine Anmerkung des Erzählers darstellt, ist strittig.<sup>9</sup>

Philippos folgt **27** dem Auftrag des Engels. An dieser Stelle wird der ἀνὴρ Αἰθίοψ (*anēr Aithiōps*) eingeführt.<sup>10</sup> Aithiopien – das schon bei Homer begegnet – bildet die südliche Grenze der Welt. Soll man an den Plan aus 1,8 denken? Aithiopien als das Ende der Erde?<sup>11</sup> v. 27

Der Aithiopier wird als εὐνοῦχος (*eunouchos*) bezeichnet, was ihn aus jüdischer Sicht disqualifiziert. „In fact the Ethiopian was more remote from the people of God than Cornelius [Kapitel 10], for Cornelius could at any time have become a proselyte whereas the eunuch could never become one.“<sup>12</sup> Die Bezeichnung wird im folgenden hartnäckig beibehalten: εὐνοῦχος (*eunouchos*) wird in v. 34.36.38.39 wiederholt, begegnet also fünf Mal in unserer Geschichte.<sup>13</sup> Ob hier die Hand des Redaktors Lukas am Werk ist, mag hier dahingestellt bleiben. Entscheidend ist: Hier wird erstmals ein Heide bekehrt.<sup>14</sup> Auch in dieser Beziehung kommt den Sieben die Vorreiterrolle zu: Philippos ist der erste, der einen Heiden tauft.

<sup>8</sup> C. K. Barrett I 423; Barrett zitiert hier eine eigene frühere Arbeit.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Ernst Haenchen, S. 300.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Dissertation von Peter Otto Scholz: Frühchristliche Spuren im Lande des ἀνὴρ Αἰθίοψ. Historisch-archäologische Betrachtungen zur Apostelgeschichte 8:26–40, Diss. Bonn 1988.

<sup>11</sup> Vgl. Erich Dinkler: Philippus und der ἀνὴρ Αἰθίοψ (Apg 8,26–40). Historische und geographische Bemerkungen zum Missionsablauf nach Lukas, in: Jesus und Paulus (FS Werner Georg Kümmel), Göttingen 1975, S. 85–95; hier S. 85.

<sup>12</sup> C. K. Barrett I 426. Vgl. dazu auch die Diskussion bei Axel von Dobbeler: Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze, TANZ 30, Tübingen/Basel 2000, S. 112–117.

<sup>13</sup> Im Neuen Testament begegnet εὐνοῦχος sonst nur noch in dem Logion Jesu bei Mt 19,12 (drei Mal).

<sup>14</sup> Diese Auslegung setzt voraus, daß man εὐνοῦχος nicht als einen weiteren Titel des Ministers auffaßt. Darin bin ich mit der Mehrheit der Exegeten einig. Vgl. die eindrucksvolle Liste bei Axel von Dobbeler, a. a. O., S. 113, Anm. 32.

Sodann wird sein Status mit dem *δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αιθιοπῶν* (*dynastēs Kandakēs basilissēs Aithiōpōn*) näher beschrieben.<sup>15</sup> Kandake ist eigentlich kein Name (so versteht Lukas seine Tradition), sondern eine Amtsbezeichnung, vgl. etwa Plinius: *Naturalis historia* VI 186, wo es heißt: *regnare feminam Candacen, quod nomen multis iam annis ad reginas transiit*. Plinius berichtet in Buch VI auch von der durch Nero ausgesandten Expedition nach Aithiopien, die zur Vorbereitung eines Krieges dorthin geschickt worden war (VI 181). Dies hat das seit Homer als Land ganz am Rand berühmte Aithiopien wieder zum Tagesgespräch gemacht. Lukas konnte auf das Interesse seiner Leserinnen und Leser also gewiß zählen.<sup>16</sup>

- v. 28 Der Minister ist **28** auf dem Rückweg aus Jerusalem nach Aithiopien.<sup>17</sup> Er fährt komfortabel in einem Cabrio.<sup>18</sup> Zur Art des Lesens vgl. den Kommentar zu v. 30.
- v. 29 Nachdem in v. 26 ein Engel des Herrn dem Philippos den Weg gewiesen hat, ist es nun **29** der Geist, der Philippos nähere Anweisung gibt. „Luke has so much to say about the gift of the Spirit that it is hard to think that he put the Spirit and the angels on the same level, but here both serve the same purpose of directing events in accordance with the will of God.“<sup>19</sup>
- v. 30 Philippos hört **30**, daß der Aithiopier den Propheten Jesaja liest. Das setzt voraus, daß er sich laut vorliest.<sup>20</sup> Dies wird neuerdings allerdings bestritten: „Lukas beschreibt den Kämmerer als einen sehr Mächtigen am Hof der Königin von Äthiopien (Apg 8,27). Ich halte es daher überhaupt für sehr unwahrscheinlich, dass an einen *selber lesenden* Kämmerer und nicht vielmehr an einen Mann, der sich *vorlesen* ließ, gedacht ist.“<sup>21</sup> Daß ein Minister sich einen Vorleser leisten könnte, steht außer Frage. Doch ist zu bezweifeln, daß hier an einen Vorleser zu denken ist: Dann könnte man das schnittige Cabrio gleich noch mit einem Dolmetscher

<sup>15</sup> Vgl. dazu den ausführlichen Aufsatz von *Stephan Lösch*: Der Kämmerer der Königin Kandake (Apg. 8, 27), *ThQ* 111 (1930), S. 477–519, der die zeitgenössischen Texte zu Aithiopien ausgiebig diskutiert.

<sup>16</sup> Es bedarf dazu nicht der Löschschen Hypothese, wonach Lukas sein Werk im Jahr 62 geschrieben habe.

<sup>17</sup> Ob und wie weit er in Jerusalem am Tempelkult teilnehmen konnte, mag hier auf sich beruhen. Vgl. dazu beispielsweise *C. K. Barrett* I 425f.

<sup>18</sup> Das ist kein Witz: „Personenkraftwagen mit zurückklappbarem Verdeck; früher: leichter, zweirädriger, einspänniger Wagen“ heißt die Erklärung für Cabrio im Duden (Der Große Duden. Band I: Rechtschreibung der deutschen Sprache und Fremdwörter, Mannheim/Zürich <sup>15</sup>1961, S. 355, *sub voce* Kabrio).

<sup>19</sup> *C. K. Barrett* I 427.

<sup>20</sup> Zur Frage des lauten Lesens zuletzt: *Carsten Burfeind*: Wen hörte Philippus? Leises Lesen und lautes Vorlesen in der Antike, *ZNW* 93 (2002), S. 138–145.

<sup>21</sup> *Carsten Burfeind*, a. a. O., S. 143.

(soll sich ein Minister aus Aithiopien mit dem Griechischen plagen?), einer Schar von Dienern und Kammerzofen bevölkern – die Erzählung verliert dabei. Ich halte also daran fest, daß der Minister sich selbst laut vorliest, was in der Antike durchaus gängige Praxis war.

Die Frage des Philippos: „Verstehst du, was du liest?“ setzt die frühchristliche Anschauung voraus, daß man das von uns so genannte Alte Testament eben nicht so ohne weiteres verstehen kann. Das Verstehen des Alten Testaments ist eine Kunst, die der Anleitung bedarf, näherhin: der christlichen Anleitung. Die Erzählung geht davon aus, daß der ἀνὴρ Αἰθίοψ (*anēr Aithiops*) von sich aus nicht in der Lage ist, den Propheten Jesaja zu verstehen.

Die Frage des Verstehens zielt hier ersichtlich nicht auf das sprachliche Verständnis: Der Finanzminister versteht ja griechisch, er liest griechisch und er spricht griechisch – Sie sollten sich daran ein Beispiel nehmen. Dies ist übrigens auch auf der historischen Ebene durchaus plausibel: „Griechisch war nicht nur die Kanzleisprache für die Außenbeziehungen des meroitischen Reiches[,] sondern auch die Sprache der jüdischen Diaspora, die im äthiopischen Raum verbreitet war“<sup>22</sup>. Die Frage zielt also auf das theologische Verstehen. Der äthiopische Minister muß in dieses Verständnis eingewiesen werden.

Dies räumt er **31** auch selbst ein, daß er der Anleitung bedarf. Ich darf Sie an dieser Stelle auf das elaborierte Griechisch unsres Ministers aufmerksam machen. Er schwingt sich zu einem πῶς γὰρ ἂν δυναίμην auf, das δυναίμην ist ein veritabler Optativ – solche Optative können Sie im Neuen Testament mit der Lupe suchen. „The optative with ἂν ... has been described as, in the NT age, old-fashioned ... , or as a mark of education ... ; certainly it is a sign of conscious style“<sup>23</sup>. In der Grammatik von Blass/Debrunner/Rehkopf heißt es: „Der Potentialis (Opt.[ativ] mit ἂν) zur Bezeichnung des lediglich Gedachten ist in der Volkssprache ganz abhanden gekommen, im NT nur noch selten und nur in Lk und Apg“<sup>24</sup>. Ich würde jetzt gern sagen: Das macht eben den Unterschied aus zwischen einem damaligen Minister und einem heutigen. Damit würde ich aber den Fehler begehen, den ich in diesem Semester schon des öfteren bei andern Autoren kritisiert habe: Ich würde einfach auf die historische Ebene überwechseln. Also formuliere ich vorsichtiger: Das ist eben der Unterschied: Eine solche Formulierung konnte Lukas damals noch einem Minister zuschreiben ...<sup>25</sup>

v. 31

<sup>22</sup> Peter Otto Scholz, a. a. O., S. 93.

<sup>23</sup> C. K. Barrett I S. 428.

<sup>24</sup> BDR § 385 *Der Optativus potentialis*, wo in Anmerkung 2 auch unsere Stelle als Beispiel angeführt wird.

<sup>25</sup> Daher schlage ich vor, auch im folgenden beim Optativ zu bleiben, und statt des von Nestle/Aland gebotenen Indikativ Futur ὀδηγήσει vielmehr den Aorist Konjunktiv ὀδηγήσῃ zu lesen, vgl. dazu oben S. 149, Anm. 2.

- v. 32f. Im folgenden **32f.** wird die Prophetenstelle aus Jes 53,7f. nach der LXX zitiert.<sup>26</sup> Bemerkenswert ist die Zitateinleitung: ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς (*hē de periochē tēs grafēs*). Das Wort περιοχὴ (*periochē*) ist im Neuen Testament Hapaxlegomenon. Es bedeutet »Stelle« in einem Buch, im Sinn eines Satzes, vgl. Cicero: Att XIII 25,3.<sup>27</sup>
- v. 34 Die Frage, die der Minister **34** stellt, ist bis zum heutigen Tag nicht beantwortet. Wer sich mit den sogenannten Gottesknechtsliedern des Jesajabuches befaßt, wird mit einer verwirrenden Vielfalt von konkurrierenden Lösungen konfrontiert; bis heute hat sich keine dieser Lösungen durchsetzen können.
- v. 35 Von enttäuschender Kürze ist **35** – wie Philippos den Bogen vom Gottesknecht zu Jesus schlägt, bleibt im Dunkeln. Man kann hier nur wiederholen, was Lake/Cadbury 1933 zu v. 33 speziell bemerkten und diese Bemerkung auf die christliche Interpretation der gesamten περιοχὴ anwenden: „As Philip does not give his explanation we do not know it.“<sup>28</sup>
- v. 36 Über das Wasser **36** haben sich die Kommentatoren seit jeher Gedanken gemacht: „There is good winter rainfall on the coastal stip (cf. v. 26), and it is therefore not surprising that the two ἤλθον ἐπὶ τὴν ὕδωρ [*ēlthon epi ti hydōr*] ... . Although water might well be found in this area Plümacher (91) is not wrong in finding in it a further example of the providentia specialissima that marks the story. Luke does not say whether the water was a stream or a pool; he does not share the concern of the Didache (7.1f.) that baptism should be if possible in running (living) water.“<sup>29</sup>
- v. 37 Die Frage des Ministers bleibt unbeantwortet. Eine sekundäre Antwort bietet der zugefügte Passus **37**, wie ihn E 36 323 453 945 1739 1891 und wenige an-

<sup>26</sup> Zu den geringfügigen Abweichungen des Zitats vom Wortlaut der LXX vgl. C. K. Barrett I 430. Das Zitat ist sehr präzise: Lediglich statt des κείροντος in Z. 2 bietet die LXX κείροντος (doch gibt es in der LXX die *varia lectio* κείροντος und in unserm Vers in der Apostelgeschichte die *varia lectio* κείροντος!). Das zu Anfang des v. 33 bei Nestle/Aland in Klammern gesetzte αὐτοῦ hat die LXX nicht.

<sup>27</sup> Cicero's Letters to Atticus edited by D. R. Shackleton Bailey, Vol. V: 48–45 B.C. 211–354 (Books XI to XIII), Cambridge 1966, S. 228: *ergo [at ego] ne Tironi quidem dictavi, qui totas περιοχὰς persequi solet, sed Spintharo syllabatim*. Shackleton Bailey übersetzt S. 229: „For that reason I did not dictate it even to Tiro, who can take down whole periods together, but syllable by syllable to Spintharus.“ Er erklärt die Passage folgendermaßen (S. 381): „The use of shorthand ... need not be implied. Tiro, an educated man understanding what he heard, could remember and take down a whole period at a time. Spintharus, less literate, had to proceed syllable by syllable. Mnemonic errors would thus be eliminated, at a heavy cost in tedium.“

<sup>28</sup> Lake/Cadbury, S. 97; (ungenau) zitiert auch bei C. K. Barrett I 432.

Diese Auffassung wird von Axel von Dobbeler nicht geteilt, der a. a. O., S. 147–177 ausführliche Überlegungen zu „Jes 53,7f. als Schriftbeweis“ bietet.

<sup>29</sup> C. K. Barrett I 432. „It is, of course, impossible to identify this water, but the Wadi el Hasi north of Gaza has found advocates“ (Lake/Cadbury, S. 98).

dere griechische Handschriften samt einigen Übersetzungen bieten. Für die Fortlassung der Passage – hätte Lukas sie so geschrieben – hätte es keinerlei Grund gegeben. Sie ist daher als sekundär zu beurteilen.<sup>30</sup>

Nach der Taufe des Ministers durch Philippos **v. 38** wird Philippos auf übernatürliche Weise **v. 39** entfernt. Diese Bemerkung hat merkwürdige Kommentare hervorgerufen, so beispielsweise bei Blass: „πνεῦμα κυρίου *ventus domini*, ut 1 Reg. 18 12. 2 Reg. 2 16. Ez. 3 14. 11 24; nam de spiritu s. hic cogitare subabsurdum sit. Prophetarum ratione haec narratio concepta, et erant προφήτιδες Philippi filiae, e quibus Lucas haec audire potuit. Significatur autem Philippum subito e conspectu eunuchi discessisse, divino scilicet impulsu, quo etiam in haec loca deserta venerat.“<sup>31</sup>

Zahn hingegen legt sich die Dinge auf ganz unerwartete Weise zurecht: „Dagegen ist ἄγγελος κυρίου der regelmässige Name für das Erscheinen und Wirken von Engeln im Bereich des Naturlebens und es kann nur angemessen erscheinen, daß die Ortsveränderung des Phil.[ippos], welche den Schluß der Erzählung bildet, ebenso wie die am Anfang v. 26 stehende als durch einen Engel bewirkt dargestellt ist. So wenig wie dort, ist auch hier von einer in physikalischem Sinn wunderbaren Versetzung eines menschlichen Körpers über weite Strecken Landes die Rede, wie sie in der apokryphen Schrift von Bel und Drache (v. 34–39) dem Propheten Habakuk angedichtet ist. Hiefür ist von entscheidender Bedeutung das in *B* weggefallene ἀπ’ αὐτοῦ hinter ἄγγελος δὲ κυρίου ἤρπασεν τὸν Φίλιππον. Nicht die Wanderung des Phil.[ippos] auf dem Wege von der Taufstätte nach Asdod oder ein Flug durch die Lüfte dorthin, sondern seine Trennung von dem Eunuchen ist durch den Engel bewirkt worden. Der Engel trieb ihn an, anstatt mit dem Neubekehrten dessen Wagen wieder zu besteigen und in dessen Heimat Äthiopien das Ev[angelium] zu predigen, sich nach Asdod zu begeben und fernerhin der noch lange nicht erledigten Aufgabe, den Bewohnern Palästinas das Ev[angelium] zu bringen, seine Kräfte zu widmen. Ob er auch diesmal, wie beim Antritt seiner Reise, einen Engel mit Augen gesehen und mit leiblichen Ohren gehört oder zu sehen und zu hören geglaubt hat, bleibt ungesagt. Nur einen Zustand hochgradiger Ekstase des Phil.[ippos] drückt ἤρπασεν aus, und es fragt sich, ob er hinterdrein mehr darüber zu sagen gewußt hat, als Paulus über ein ähnliches Erlebnis 2 Kr 12, 1–4. Der Eunuch bekam den Phil.[ippos] nicht mehr oder nicht wieder zu sehen und setzte seine Reise in fröhlicher Stimmung fort.“<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Vgl. dazu die Diskussion bei *Bruce M. Metzger: Textual Commentary*, S. 315f. und *C. K. Barrett* I 433.

<sup>31</sup> *Friedrich Blass*, S. 113.

<sup>32</sup> *Theodor Zahn*, S. 319.

Haenchen hingegen spricht von einer Entrückung: „Hier wird die Legende, die den Philippus am Schluß der Geschichte entrückt werden läßt, der Historie dienstbar gemacht. Auch diese Geschichte ist kein Erlebnisbericht eines wie im Traum von Ort zu Ort wandernden Ekstatikers, sondern eine mit hoher Kunst in wenige Verse verdichtete Tradition von ganz anderer Höhenlage als die volkstümliche Bewunderung des Wundertäters Philippus in 8 4–25. Sie sind nicht auf demselben Boden gewachsen, aber sie haben nun beide dieselbe Aufgabe bekommen: den Fortschritt der christlichen Mission über Jerusalem hinaus dem Leser in anschaulichen Bildern vor Augen zu führen.“<sup>33</sup>

v. 40 Das Ergebnis der Entrückung des Philippos bringt 40: Philippos findet sich in Azotos (zur Lage der Stadt Azotos vgl. oben die Karte Abb. 2 auf S. 152). Die Stadt wird sonst im Neuen Testament nirgendwo erwähnt.<sup>34</sup> Von Aktivitäten dort wird allerdings nicht berichtet. Vielmehr durchzieht Philippos die an der Küste gelegenen Städte, verkündigt in allen das Evangelium und erreicht schließlich *Caesarea ad mare*. Verglichen mit dem Pensum der Apostel ist das des Philippos also gewaltig: Samarien samt dem Küstenbereich von Gaza bis hinauf nach Caesarea, das ist eine erstaunliche Leistung. Er steht stellvertretend für die Aktivitäten der Sieben. „Ihre Mission in der Ferne ist von viel größerer weltgeschichtlicher Bedeutung als die auf Jüdäa beschränkte der Urapostel, daher das Interesse dafür bei Lukas erklärlich und gerechtfertigt; sie sind die Vorgänger des Paulus geworden.“<sup>35</sup>

Damit endet die Tradition (bzw. die Quelle), die Lukas zu den Aktivitäten des zweiten der Sieben (vgl. 6,5), Philippos, zur Verfügung stand. Im Unterschied zu seinen fünf Kollegen verschwindet Philippos jedoch nicht ganz und gar in der Versenkung: Wir lassen ihn lediglich einstweilen hier in *Caesarea ad mare* zurück (wo dann – ähnlich wie in Samaria – in Kürze Petrus auftreten wird, ohne daß die beiden einander ins Gehege kämen<sup>36</sup>); hier finden wir ihn zwei Jahrzehnte später in

<sup>33</sup> Ernst Haenchen, S. 306. Vgl. auch S. 303: „Die Entrückung durch den Geist ist räumlich-real gedacht.“ Hier werden auch die alttestamentlichen Vorbilder in Anm. 1 erwähnt; v. a. ist 2Kön 2,16–18 zu nennen.

Ausführliche Erwägungen zur Entrückung des Philippos bietet Axel von Dobbeler, a. a. O., S. 127–147; hier auch eine detaillierte Diskussion des einschlägigen Vergleichsmaterials.

<sup>34</sup> Sie begegnet freilich schon bei Herodot II 157; auch sonst ist die Stadt literarisch gut bezeugt, vgl. die eindrucksvolle Liste bei Yoram Tsafir, Leah Di Segni and Judith Green [Hg.]: *Tabula Imperii Romani: Iudaea · Palaestina. Eretz Israel in Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. Maps and Gazetteer*, Jerusalem 1994, S. 72.

<sup>35</sup> J.[ulius] Wellhausen: *Noten zur Apostelgeschichte*, NGWG 1907, S. 1–21; hier S. 12.

<sup>36</sup> Treffend charakterisiert Wellhausen die Tätigkeit des Petrus auf den Spuren des Philippos so: „Petrus beteiligt sich zwar auch an dieser Mission, aber nur nachträglich; er geht zuerst in das den Juden verhaßte Samarien, um die dort von Philippus Getauften zu konfirmieren (wie man es treffend genannt hat), und folgt dann den Spuren des Philippus bis nach Caesarea. Nicht der Hellenist,

21,8f. samt seinen vier Töchtern wieder vor. Auch dann noch wird er »einer von den Sieben« genannt werden. Daß Lukas damit eine persönliche Bekanntschaft mit Philippos andeuten will, wie in der Literatur immer wieder vertreten wird, ist möglich – wahrscheinlich ist es nach meinem Urteil allerdings nicht. Für die Tradierung des Materials über die Sieben reicht die Annahme völlig aus, daß Lukas auf seinen Forschungsreisen auch nach Caesarea gekommen ist und bei der dortigen christlichen Gemeinde recherchiert hat. Eine persönliche Bekanntschaft mit Philippos oder seinen Töchtern muß man zu diesem Zweck nicht postulieren.

\* \* \*

**Z**usammenfassend ergibt sich, daß Philippos als Repräsentant der Sieben eine ganz unverhältnismäßige Arbeitsleistung zugeschrieben wird: Er missioniert nicht nur in Samarien, sondern auch in der Küstenebene von Gaza im Süden bis hinauf nach Caesarea. Der Minister aus Äthiopien ist der erste Heide, der in der Apostelgeschichte getauft wird – auch dafür zeichnet Philippos verantwortlich und nicht einer der Apostel!

**Zusammenfassung**

---

sondern Petrus soll dort zuerst Heiden zur Taufe zugelassen haben“ (*Julius Wellhausen*, a. a. O., S. 10).

