

---

# Samaria as belangeruimte in Lukas-Handelinge

---

André Thomas & Andries van Aarde

Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap (Afd A)

Universiteit van Pretoria

## Abstract

### Samaria: Focal space of interest in Luke-Acts

*The aim of this article is to investigate the importance of the place Samaria in Luke-Acts. The method of investigation consists of a combination of historical critical exegesis with narrative criticism. The historical critical focus is on the so-called Antiochean source used by the author of Acts to indicate the importance of Samaria in the missionary activity of the early church. The narratological perspective focuses on the way in which Samaria as 'focal space' contributes to constituting the plot of Luke-Acts as a tragic narrative.*

## 1. INLEIDING

### 1.1 Oplewing in en belang van navorsing oor die Samaritane

In 1973 kon Scobie (1973:390) sê dat daar 'n 'notable upsurge in Samaritan studies' is en in 1982 is Coggins (1982:423) van mening dat 'this development has continued unabated.' Hierdie opmerking is merkwaardig omdat daar in resente tye geen noemenswaardige bevindings oor die Samaritane gemaak is nie. In Suid-Afrika is navorsing oor die Samaritane in resente tye gestimuleer deur die bydraes van Venter (1989) en Beyers & Breytenbach (1995). Baie gegewens rakende die lang geskiedenis van die Samaritane is egter nog in duister gehul, omdat die Samaritane se eie literêre aktiwiteit eers in die vierde eeu na Christus 'n oplewing getoon het (Venter 1989:117-118).

Hoekom sou volgehoue navorsing oor die Samaritane van belang wees? Die volgende feite kan 'n moontlike antwoord bied:

- \* Die Samaritane glo dat hulle die voortsetting van die koninkryk van Israel is. Hulle maak in die besonder daarop aanspraak dat hulle die nakomelinge van Efraïm en Manasse is (Gaster 1991:190), en dat hulle die handhawers van die pries-

---

\* Hierdie artikel is gebaseer op 'n skripsie wat ingedien en aanvaar is as deel van die vereistes vir die BD-graad (1997), Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie (Afd A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr A G van Aarde.

terskap van Aäron en Levi is (Brindle 1984:47). Coggins (1968:43) en Venter (1989:125) is van mening dat die ontstaan van die Samaritane gesoek moet word in die moontlike spanning tussen die Noorde en Suide. Iets van hierdie spanning tussen die Noorde en Suide word gereflekteer in die vertelling oor die aartsvaders (Beyers & Breytenbach 1995:902). Die seuns van Jakob het die stamme van Israel geword. Die Noorde, onder leiding van die stam van Josef, het net soos die Suide, onder leiding van Juda, voortdurend daarop aanspraak gemaak dat hulle die ware opvolgers van Jakob is. Die ware opvolgers van Jakob sou die godsdiens van die volk bepaal. Efraïm en Manasse is die seuns van Josef wat buite die beloofde land, in Egipte gebore is, maar deur Jakob (Israel) as kinders van die verbond aangeneem is. In die seënspreuke van Jakob in Genesis 49 ('n Judese tradisie) en die seënspreuke van Moses in Deuteronomium 33 ('n Noord-Israelitiese tradisie), word aan Josef groter gesag en voorspoed toegesê as aan sy broers. Dit dui op die belangrikheid van die Josefstam (Wintermute 1989:986).

- \* Die Samaritaanse Pentateug is belangrik vir navorsing oor die teks van die Ou Testament, sowel as om die verskille tussen die na-eksiliese Jode en Samaritane uit te wys (Brindle 1984:47-48; Venter 1989:118).
- \* Navorsing oor die Samaritane kan nuwe lig werp op die Jodedom en dié se situasie in die Persiese, Griekse en Romeinse tydperke (Brindle 1984:47-48).
- \* Nuwe insigte oor die ontstaan van die Samaritane en die ontwikkeling van die verhouding tussen die Jode en die Samaritane kan belangrike nuwe insigte verleen aan die gedeeltes in die Ou Testament wat tradisioneel met die Samaritane in verband gebring word (Venter 1989:119).
- \* Kennis oor die ontstaan en ontwikkeling van die oortuigings en denkwêreld van die Samaritane en die verhouding tussen die na-eksiliese Jode en Samaritane, kan nuwe weë open vir 'n verstaan van die gedeeltes in die Nuwe-Testament waarin die Samaritane figureer (Scobie 1973:390).
- \* Meer kennis oor die Samaritane het nuwe moontlikhede oor Samaritaanse invloed op die Nuwe-Testamentiese geskrifte geopen. Dit is veral die Evangelie van Johannes, die Evangelie van Lukas, Handeling 7 en 8 en dié Brief aan die Hebreërs wat aan die ondersoek onderwerp word (Scobie 1973:390-391).

Dit is dan veral by laasgenoemde twee redes waar my studie aansluit, met tog 'n effense klemverskuiwing.

## 1.2 'n Navorsingsleemte

In my navorsing oor Samaria en die Samaritane, het dit geblyk dat navorsers in die eerste helfte van die twintigste eeu die klem laat val het op die historisiteit van die Samaritane as etniese groep. Die werk van J A Montgomery in 1907, *The Samaritans*, het baie lank as die standaardwerk vir navorsers op die gebied van Samaritaanse studies gedien. Ander navorsers wat 'n bydrae op dié gebied gemaak het, is J Bright in 1981 met sy boek, *A history of Israel*, en R Pummer in 1987 met sy boek, *The Samaritans*. In 1989 verskyn A D Crown se werk, *The Samaritans*, wat hedendaags deur baie navorsers as dié standaardwerk gebruik word.

Dit was egter navorsers soos A Harnack (1908), M Dibelius (1951), R Bultmann (1959) en G Bouwman (1976) wat die navorsing in 'n ander rigting begin stuur het. Vir eeue is aanvaar dat Lukas as evangelis 'n 'historikus' was. Maar dit was laasgenoemde navorsers wat sou aantoon dat Lukas wel van sekere bronne in sy tweedelige geskryf Lukas-Handelinge gebruik gemaak het. Gesien in die lig van die algemene konsensus onder navorsers ten opsigte van die feitlikheid van gebruikmaking van bronne deur Lukas (alhoewel daar oor die bronne self weinig konsensus is), is daar op die gebied van die bronnekritiek van die Handelinge van die Apostels begin werk. Dit was dan veral Handelinge 7 en 8 wat die meeste onder bespreking gekom het.

Daar bestaan beslis 'n behoefte om resente navorsing oor die Samaritane onder Suid-Afrikaanse geleerdes se aandag te bring (Venter 1989:119). Die behoefte is nie net op die terrein oor die ontstaan van die Samaritane nie, maar ook die interpretasie van die toepaslike Nuwe-Testamentiese gedeeltes wat oor die Samaritane handel. Uit my navorsing blyk dit egter dat die navorsingsresultate ten opsigte van Samaria en die Samaritane nie gebruik word om die plek van Samaria en die Samaritane in die narratologiese raamwerk van Lukas te verklaar nie. Hierdie artikel poog om aspekte van die histories-kritiese navorsing in verband met die Samaritane in die Nuwe Testament in verband te bring met die narratologiese raamwerk van Lukas as redaktor.

## 2. SAMARIA IN LUKAS-HANDELINGE: DIE HISTORIES-KRITIESE BENADERING

Die literêre kwaliteit van die Lukasevangelie is deur die eeue na waarde hoog geskat. In die negentiende eeu is dié evangelie deur die Franse teoloog-filosof Renan as 'the most beautiful book in the world' beskryf (kyk Powell 1994:341). Een van die ver-

naamste insigte wat deur die histories-kritiese navorsing aan die lig gebring is, was dat dié metode die *teologiese betekenis* van die Lukasevangelie met betrekking tot die *geskiedenis* gestimuleer het. Onder 'geskiedenis' word verstaan onder andere wat die Lukasevangelie aangaande die historiese Jesus, die vroeë kerk of oor die evangelis self bekend maak. Die waarde van die histories-kritiese benadering is daarin geleë dat dit die moderne leser help om die historiese konteks van die evangelies beter te verstaan, en daarom kan hierdie benadering 'n groot bydrae lewer om die teks in die teks se eie terme te verstaan (Du Plessis 1995:3). Om die teologiese waarde van die Lukasevangelie na behore te ontgin, moet daar nie slegs vasgestel word wat Lukas aangaande die geskiedenis openbaar nie, maar die oorspronklike bedoelde intensie moet ook bepaal word. Narratiewe kritiek poog onder andere om die tweedeling tussen die literêre of estetiese waarde en die histories of teologiese verstaan van die teks te oorbrug (Powell 1994:342).

Narratiewe en historiese kritiek is teoreties komplementêr, maar prakties tog te onderskei. Verskillende vrae word gevra, verskillende doelstellings word nagestreef en verskillende resultate word verkry. So sal eksponente van die historiese kritiek, onder andere, meer geïnteresseerd wees om te bepaal of die Lukasevangelie en die Handeling van die Apostels deur een outeur geskryf is al dan nie. Narratiewe kritiek, daarenteen, sal onder andere na die kontinuiteit tussen die Lukasevangelie en Handeling vra. Met ander woorde, het ons in Lukas-Handeling te make met een of twee verhaale?

### 2.1 Die sentrale gedeelte van die Lukasevangelie (Luk 9:51-19:28)

Lukas verlaat sy *Vorlage* (Markusevangelie) by Lukas 9:50 (= Mark 9:40), en neem eers weer die literêre raamwerk van Markus by Lukas 18:15 (Mark 10:13) op (Du Plessis 1995:336). Die reis wat tussenin lê (Mark 10:1) en waarskynlik deur Perea gegaan het (vgl Matt 19:1), het Lukas uitgebrei — ten dele vanuit Q-materiaal en die res vanuit *Sonderguts* (Bouwman 1976:120).

### 2.2 Onreëlmatighede in die sentrale gedeelte

In Lukas 9:51-19:28 kom 'n hele aantal 'literêr-historiese onreëlmatighede' voor:

- \* Die plekaanduiding 'al met die grens tussen Samaria en Galilea' in Lukas 17:11, is ongewoon (Conzelmann 1960:69). Na alle waarskynlikheid het Lukas *μέσον Σαμαρείας* bygevoeg om die aanwesigheid van die een Samaritaan hier te verklaar (Du Plessis 1995:556). Die oorspronklike teks sou dan slegs 'deur Samaria' gelees het (Bouwman 1976:121).

- \* Dit is hoogs onwaarskynlik dat 'n Samaritaan na Jerusalem sou gaan om homself aan die priester te toon (vgl Luk 17:14) (Bouwman 1976:121).
- \* Net so onwaarskynlik is die feit dat 'n Samaritaan op weg sou wees tussen Jerusalem en Jerigo (Bouwman 1976:121) (vgl die gelykenis oor die barmhartige Samaritaan in Luk 10:30).

In die lig van bogenoemde onreëlmatighede is die vraag: waarom sou Lukas die literêre raamwerk van die Markusewangelie verlaat om aan ons 'n verhaal te vertel wat nóg histories nóg geografies korrek is? Juis hierdie onreëlmatighede behoort eksegete daarop bedag te maak dat belangrike redes Lukas daartoe kon beweeg het om die aadag so sterk na die Samaritane te draai. Om tot 'n oplossing te kom, moet ons probeer vasstel wat die *Sitz im Leben* van die Lukaanse redaksie was. Met ander woorde, ons sal moet probeer vasstel in watter historiese situasie die aanwesigheid van die Samaritane 'n probleem vir die vroegste kerk geraak het (Bouwman 1976:122).

### 2.3 Die sentrale gedeelte van Handelinge (Hand 6:1-15:35)

'n Mens sal die antwoord op bogenoemde vraag moet soek in die middelste deel van Handelinge (Bouwman 1976:123). In die algemeen word erken dat die Lukaanse skema Galilea-Samaria-Jerusalem in omgekeerde volgorde herhaal word in Handelinge 1:8 — '... en julle sal my getuies wees in Jerusalem sowel as in die hele Judea en in Samaria en tot in die uithoeke van die wêreld.' Ons sou verwag dat Samaria in Handelinge net so 'n belangrike rol speel as in die Lukasewangelie. Die teendeel blyk egter die geval te wees. Die 'missionering' van Samaria word uiters kort deur Lukas beskryf (vgl Hand 8:1-25). Die eintlike 'missionering' word slegs in drie verse (Hand 8:5-8) afgehandel, en die berig is *droog* en *kleurloos* (Bouwman 1976:123). Hoewel Lukas berig dat die hele Samaria die Woord van God aangeneem het (Hand 8:14; 9:31; 15:3) en die berig afhandel in 25 verse, is die skrywer oningelig ten opsigte van die stad waar Filippus gepreek het (Hand 8:5). Lukas berig egter dat hy die stigter van die Samaritaanse kerk persoonlik ontmoet het (Hand 21:8-10), en het dus sy materiaal eerstehands (Bouwman 1976:123). Ons voorlopige gevolgtrekking is dat Lukas om een of ander rede bepaalde sake verswyg het, en tweedens, dat dit waarskynlik saamhang met die aanwesigheid van Samaritane in die kerk.

Die konstituering van die 'Samaritaanse kerk' bring ons uit by 'n situasie waar 'n verbreiding van die tradisionele 'verbondsvolk' veronderstel word. Dit is in hierdie verband belangrik om weer daarop te let dat die Samaritane daarop aanspraak gemaak

het om die nakomelinge van Efraim en Manasse te wees (vgl 1.1). Só 'n situasie word in die histories-kritiese eksegeese van Lukas-Handelinge met die so genoemde Damaskeense en Antiogeense kerk in verband gebring (Schmithals 1994:86). Dit bring ons uit by 'n ondersoek na die Antiogeense bron, die tradisie oor die kies van die sewe diakens en die agtergrond van die redevoering van Stefanus.

#### 2.4 Die Antiogeense bron

Daar word tans aanvaar dat Lukas as outeur van die boek Handelinge gebruik gemaak het van bronne in die samestelling van sy materiaal. Navorsers is van mening dat die 'Antiogeense bron' moontlik deur die evangelis gebruik kon word in sy redaksie van Lukas-Handelinge (Haenchen 1971:81-82). Daar is egter weinig konsensus oor die afgrensing van sy stof. Die uniforme redaksionele styl van Lukas maak dit moeilik om ('n) pre-Lukaanse bron(ne) vas te stel (Marshall 1970:67). Die apostelkonvent (Hand 15) volg logies uit die eerste sendingreise (Hand 13 en 14). Die uitsending van die eerste sendelinge vind plaas na aanleiding van 'n opdrag deur die Antiogeense gemeente (Hand 13:1-3). Hierdie gemeente is gestig deur Helleniste wat uit Jerusalem verdryf is (Hand 11:19-30). Hierdie vervolging hang saam met die optrede van Stefanus (Hand 6:8-8:25) wat tot *die sewe* behoort het. Volgens Bouwman (1976:124) blyk dit dat die Antiogeense bron, ten minste gedeeltelik, skriftelik moes gewees het. Hy meld die volgende redes:

- \* Naamlyste in Handeling 6:5 en Handeling 13:1 wys op 'n skriftelike *Vorlage*.
- \* Die woord *μαθηταί* word die eerste keer gebruik as daar na Christene verwys word, terwyl dié woord glad nie in Handelinge 1 tot 5 gebruik word nie (vgl Hand 6:1, 2, 7).
- \* Die beskrywing van die apostels as *die twaalf* kom slegs een maal voor (Hand 6:2).
- \* Die aanwesigheid van 'n bron kom sterk na vore in die teologie: die stryd oor die versorging van die weduwees (Hand 6:1) weerspreek die beeld van die ideale liefdeskerk wat Lukas in Handelinge 1:14; 2:42-47; 4:32-36 en in Handelinge 5:12 skilder (vgl Haenchen 1971:84).

Volgens Handelinge 2:46; 5:12, 42 en Lukas 24:35 het die eerste Christene die tempel getrou besoek, maar die tempel-vyandige houding van Stefanus weerspreek dit (Hand 7:48-53).

Lukas het die Antiogeesse bron wel verwerk, net soos hy waarskynlik die Markus-evangelie verwerk het, maar tog het hy die Antiogeesse bron 'n mate van sy 'eie kleur laat behou' ten koste van sy se eie teologie (Bouwman 1976:126). Lukas het verder die belangrike gebeurtenis uit die geskiedenis van die Antiogeesse kerk weggelaat: die konflik tussen Petrus en Paulus rakende die tafelgemeenskap tussen heiden- en Joodse Christene (vgl Gal 2:11-14). Die ontbreking van enige vermelding rakende die genoemde konflik kry nog meer reliëf deur die onderbreking van die Antiogeesse bron met die Petrus-siklus invoegsels (Hand 8:14-25; 10:32-11:18; 12:1-24). Lukas het nie net die saak rondom die tafelgemeenskap verswyg nie, maar berig juis slegs die teenoorgestelde. In Handelinge 11:3 blyk Petrus die kampvegter van 'n maalydgemeenskap tussen Jode en heiden-Christene te wees! Petrus word by sy terugkeer in Jerusalem nie verwyt dat hy heidene gedoop het nie, maar 'jy het mense besoek wat nie besny is nie en het selfs saam met hulle geëet' (Hand 11:3). Petrus se optrede en denke is juis die teenoorgestelde as in sy konflik met Paulus in die brief aan die Galasiërs: niks is onheilig wat God rein verklaar het nie (Hand 10:15, 28; 11:9). Waar lê die probleem in die Lukaanse kerk? Volgens Bouwman (1976:127) kom dit na vore in die maalydgemeenskap — die strydvraag wat gedreig het om die eenheid van die kerk, wat so hoog deur Lukas aangeslaan is, te verskeur.

## 2.5 Die kies van die sewe (Hand 6:1-6)

Daar is alreeds in die vorige afdeling opgemerk dat die verhaal van die kies van die sewe in skerp teenstelling staan tot die ideale beeld wat Lukas van die kerk skets. In die verhaal self kom daar egter ook teenstrydighede voor: aan die sewe word die sorg ten opsigte van die materiële aangeleenthede van die gemeente toevertrou, maar van hulle optredes ten behoeve van die armes lees ons verder niks meer nie. Veel eerder is dit Stefanus en later Filippus wat die spesifieke werk van die twaalf doen, naamlik, die verkondiging van die evangelie. Opmerklik is dat Lukas die armsorg in Handelinge 6: 1-2 aandui as *διακονεῖν τραπέζαις* (letterlik diens aan die tafels). Die aanklag gaan dus eintlik oor die liefdesmaaltye.

## 2.6 Die toespraak van Stefanus (Hand 7:3-53)

Op grond van die navorsing oor Samaria met betrekking tot die Nuwe Testament, is daar heelwat prominensie verleen aan die toespraak van Stefanus in Handelinge 7. Dit was veral navorsers soos M Dibelius wat van mening was dat Lukas as redaktor opgetree het — ook in Handelinge 7. Daar is volgens Scobie (1979:400) 'n hele aantal redes om die toespraak van Stefanus as 'n invoeging uit 'n ander bron wat tot Lukas se beskikking was, te aanvaar.

- \* Dit is duidelik dat die bestaande martelaarsverhaal wat in Handeling 6:8-15 begin en eers in Handeling 7:55 weer opgeneem word, deur die toespraak van Stefanus onderbreek word. Die gesig van Stefanus wat soos 'n engel lyk (Hand 6:15), korrespondeer duidelik met die hemelse visioen in Handeling 7:55.
- \* As Lukas die outeur van die Stefanus-rede was, sou hy duidelik dit so geskilder het dat dit betrekking gehad het op Stefanus se situasie — veral ten opsigte van die beskuldigings wat teen hom ingebring is.

The real problem for Dibelius, and others, lies in the long account of Old Testament salvation history, especially in 7.2-34, which does not appear to have any particular relevance to Stephen's defence. This again suggests that Luke has taken over a pre-existing block of material which he has been able only partially to assimilate.

(Scobie 1979:400)

- \* Die Stefanus-rede stem in baie opsigte nie ooreen met die Masoretiese teks of die Septuagint nie.

Volgens Bouwman (1976:132-133) moet die oorsprong van die Stefanus-rede 'n voor- of buite-Christelike oorsprong hê. Hy bepleit 'n Samaritaanse oorsprong. As belangrikste rede tot so 'n gevolgtrekking, noem hy die sentrale plek wat Moses in die Stefanus-toespraak inneem. Moses beklee ook die sentrale plek in die teologie van die Samaritane.

## 2.7 Voorlopige gevolgtrekking

Uit bogenoemde inligting kan ons voorlopig die volgende afleidings maak. Uit die histories-kritiese ondersoek kan ons aflei dat daar in die Lukaanse kerk bepaalde faksies was. Die opname van heidene in die kerk is voorberei deur die inlywing van die Samaritane. In Handeling is die spanninge wat daaruit gevolg het, slegs op bedekte wyse weergegee. Lukas probeer om die spanninge te verdoesel. In sy evangelie is hy duideliker en kies hy duidelik vir die Samaritane en teen die Judese groepe (vgl die prominente rol wat Samaria in die Lukasevangelie vervul).

Histories-krities gesien is die Lukaanse gemeente beslis nie 'n kerk waar alles vlot verloop het nie (Haenchen 1971:83). Maar Lukas klee die narratiewe wêreld so in dat



hy die konflik verdoesel en aan ons 'n eenheidskerk voorstel. Die hipotese wat nou ondersoek moet word, is: span Lukas, narratologies gesien, Samaria as belangeruimte in om 'n eenheidskerk daar te stel?

### 3. WAT IS 'N BELANGERUIMTE'

Wanneer daar spesifiek gekyk word na die funksionering van ruimte soos dit in die hedendaagse narratologie verklaar word, kan ons begin deur aan te toon dat die uitgangspunt van die narratologiese bestudering van 'n teks dit is wat ons die poëtik (die maak) van narratiewe tekste noem (Van Aarde 1996:3-4). Die ontstaan van elke literêre teks is kommunikatief van aard. 'n Sekere verteller vertel 'n sekere verhaal aan sekere lesers. 'n Eenvoudige model kan dit soos volg voorstel (Van Eck 1991:340):

Sender —————> Verhaal —————> Ontvanger.

Die verteller van die verhaal bied sy/haar vertelling vanuit 'n bepaalde vertellersperspektief aan. Onder die term vertellersperspektief word die sintese van sowel die 'tegniese' as die 'ideologiese' perspektief verstaan (Van Aarde 1996:6). Die verteller het dus 'n bepaalde beskouing van 'n sekere saak, en deur sy/haar vertelling op 'n bepaalde wyse te sistematiseer en oor te dra, word hierdie beskouing van die verteller deur die vertelling self gedra. Hierdie perspektief word die 'ideologiese perspektief' binne 'n vertelling genoem. In religieuse tekste kan die 'ideologiese perspektief' die 'teologiese perspektief' genoem word (Van Eck 1991:341).

Om hierdie ideologiese perspektief te kommunikeer, maak die verteller gebruik van 'n *plot* (vgl 4.1). Die *plot* word weer deur verskillende vertelelemente gekonstitusioneer. Hierdie elemente is hoofsaaklik *karakterisering*, *tyd* en *ruimte* (Van Aarde 1996:4). Dit is dus duidelik dat die bestudering van ruimte as 'n vertelelement wat die ideologiese perspektief van die verteller kan 'dra,' 'n belangrike rol in die narratologie vervul. Deur ruimte bloot as 'vulling' of 'setting' te beskou, kan daar by die ideologiese perspektief verbygekyk word (Van Eck 1991:341).

#### 3.1 'Die begrip 'ruimte'

Met die term 'ruimte' word bedoel alles in 'n vertelling wat 'n tipe 'ruimtelikheid' besit (Van Aarde 1996:33; Vandermoere 1976:34) byvoorbeeld:

- \* Die *plek* waar karakters hulle bevind (Van Eck 1991:341). In die Lukasevangelie is Galilea, Samaria en Jerusalem belangrike plekaanduidings.

- \* Die plekke se *toebehore* (Van Eck 1991:341). Die dak van die huis (Luk 5:19) waarin Jesus die verlamde man genees, sal onder dié kategorie val. Ook die draagbaar (Luk 5:18) is deel van die toebehore van die huis in die perikoop.
- \* Die wyse waarop 'n plek beskryf word (Van Eck 1991:341). Hier is byvoorbeeld die stormagtige see en die wind wat gaan lê (Luk 8:22-25) van toepassing.
- \* Die eksplisiete of implisiete *gevoelswaarde* (atmosfeer) wat aan plekke geheg word (Van Eck 1991:342). Die verwerping van Jesus deur 'n Samaritaanse dorp (Luk 9:51-56) dui op 'n negatiewe gevoelswaarde wat aan dié gebied gekoppel word.
- \* Ruimte as 'n *nie-ruimtelike* begrip (Van Eck 1991:342). Somtyds word nie-ruimtelike begrippe as ruimtelik voorgestel, byvoorbeeld wanneer Jesus die koninkryk van God in Lukas 13:18-19 voorstel.
- \* Ruimte as die persoonlikheid of onpersoonlikheid van sekere gebeurtenisse (Brink 1987:49).
- \* Ruimte as die grens van/tussen sekere ruimtes (Vandermoere 1976:127). So dui die weg vanaf Galilea deur Samaria na Jerusalem (Luk 9:51-52) op 'n grens wat Jesus wil oorsteek, terwyl die Samaritane dit nie wil toelaat nie en die dissipels dit nie wil oorsteek nie.

Die begrip 'ruimtelikheid' bestaan dus uit meer as net blote plek. Ook die wyse waarop die verteller die verskillende ruimtes in sy of haar vertelling aanbied, dra by tot die onderskeie betekenis en funksies wat aan hierdie ruimtes toegeken moet word (Van Aarde 1996:34).

Die geslaagdheid van 'n vertelling staan nie in direkte verband met die feit dat die 'ruimtelikheid' daarin dieselfde is as die 'werklike ruimte' nie. Ruimte in 'n vertelling is 'fiktiewe ruimte'.

### 3.2 Speelruimte en belangeruimte

Ruimte in 'n vertelling funksioneer altyd op een van twee wyses (Blok 1960:189-197; Vandermoere 1976:33). Dit kan óf as speelruimte óf as belangeruimte getipeer word. Wanneer ruimte in 'n verhaal bloot as inkleding of agtergrond dien waarteen die karakters leef en beweeg, dan funksioneer só 'n ruimte as blote speelruimte en dra dit by tot die logiese gang en werklikheidsbeeld van 'n vertelling. Die leser ervaar die karakters

en gebeurde in 'n vertelling as aanvaarbaar omdat die karakters optree in ruimtes wat vir die leser erkenbaar en aanvaarbaar is (Blok 1960:189-197).

Indien die verteller 'n verband lê tussen karakterisering, die struktuur, die *plot*, die betekenis, die simboliek of die verhaaltematiek en die ruimtebeelding in 'n vertelling, funksioneer hierdie ruimtes nie meer as blote speelruimte (lokaalaanduiding) nie, maar as belangeruimte (fokusruimte) (Van Aarde 1996:34). Ruimtes kan dus so aangebied word dat dit 'n invloed uitoefen op die ontwikkeling van die *plot* en die optredes van karakters. Dit gebeur wanneer ruimte *een persoonlik beleefde ruimte* word (Blok 1960:190). Dit wil sê, dit is nie meer bloot ruimte waarbinne 'n karakter kan optree nie, maar dit beïnvloed karakters en hulle optredes asook die verloop van die *plot*. Die ondersoek na belangeruimte in 'n vertelling konsentreer dus op die ordeningsprinsipe wat agter die strukturering van ruimte in die vertelling lê. Daar bestaan met ander woorde 'n sekere verband tussen belangeruimte en die ideologiese/teologiese perspektief van die verteller (Van Aarde 1996:34). Om hierdie rede vertoon belangeruimte altyd gestruktureerdheid wat verband hou met die aard van die funksionele rol wat dit met betrekking tot die karakterisering vervul (Van Eck 1991:346). Byvoorbeeld: milieu- en atmosfeerskildering of simboliese waarde of om 'draer' ('vehicle') te wees van die vertelde gesigspunt van 'n funksionele karakter self. Dit is dus duidelik dat belangeruimte die ideologiese perspektief(we) van waaruit die karakters vertel word, openbaar. Dit beklemtoon veral of 'n konsensus-tendens of 'n opposisie-tendens (Van Aarde 1996:34). Bepaalde karakters in 'n verhaal kan dus óf as positief óf negatief teenoor 'n bepaalde belangeruimte gekarakteriseer word.

#### 4. DIE 'PLOT' VAN LUKAS-HANDELINGE

In hierdie afdeling sal ek poog om 'n beskrywende definisie te gee van die *plot van 'n verhaal*. Daarna sal ek poog om die *plot* van Lukas-Handelinge as literêre eenheid te beskryf. Laasgenoemde word gedoen aan die hand van Robert C Tannehill (1985) se interpretasie daarvan as 'n 'tragic story,' wat ek vir die doeleindes van hierdie studie aanwend.

##### 4.1 Die 'plot' van 'n verhaal

Die *plot* van 'n vertelling is die struktuur van gebeure of episodes van gebeure in die sekwenisiële verloop van 'n verhaal (Van Aarde 1996:5). Die studie van *plot* is dus nie bloot die optelsom van die liniêre verloop van die gebeure of episodes van gebeure in 'n vertelling nie. Dit is eers wanneer ons sê hoe hierdie elemente in 'n vertelling in verhouding staan met ander elemente in dieselfde vertelling asook hoe hierdie elemente saam georganiseer funksioneer ter wille van 'n bepaalde kommunikatiewe effek, dat

'n optelsom gelyk is aan die *plot* van die vertelling (Van Aarde 1996:5). 'n Elementêre, goed gestruktureerde *plot* bestaan gewoonlik uit die liniêre sekwensie *begin* wat lei na 'n *middelstuk* en 'n *slot*.

Die *begin* van die *plot* lei die aksie in en skep verwagtings. In die *middelstuk* word die handeling van die *begin* ontwikkel en dit veronderstel 'n ontkenning wat in die *slot* uitgewerk word (Van Aarde 1996:5). Soos die *plot* van 'n verhaal ontwikkel, word daar vanweë die verwagtings wat by die leser gewek is, simpatie of antipatie gesuggerer. Dit geskied omdat ('n) bepaalde assosiasie(s) by die leser met betrekking tot die vertelde karakters deur die verteller gewek is.

#### 4.2 Die 'plot' van Lukas-Handelinge: 'n Tragiese meesterverhaal

Ek hanteer Lukas-Handelinge as 'n narratiewe eenheid waarin episodes betekenis kry deur hulle onderskeie funksies binne die groter struktuur. Die stryd tussen Jesus en sy dissipels aan die een kant, en die volk Israel en dié se verteenwoordigers aan die ander kant, is 'n belangrike ontwikkeling van die *plot* in Lukas-Handelinge (vgl Tiede 1988: 23).

Die episodes in Lukas-Handelinge vorm deel van 'n eenheidsverhaal, omdat dit in verband staan met een sentrale doel: die *βουλή τοῦ θεοῦ* (Tannehill 1985:69). Die outeur van Lukas-Handelinge verwys na hierdie sentrale motief in onder andere Lukas 7: 30; Handelinge 2:23; 4:28; 5:38-39; 13:36 en 20:27. Om die verhaal as 'n eenheid te verstaan, sal ek aandag skenk aan die progressiewe onthulling van dié oorkoepelende doel waarvolgens individuele verhaalelemente betekenis kry. Hierdie bekendmaking van die oorkoepelende doel van die eenheidsverhaal kom na vore in die volgende aspekte: gebeurte in die narratief wat nie chronologies aangebied word nie; Ou-Testamentiese aanhalings in Lukas-Handelinge wat gebruik word in belangrike knooppunte in die narratief; God se doel wat verweselik word deur bepaalde instrumente en karakters en die gebruikmaking van sleutelkarakters om God se wil deur verbale handelinge in die narratief uit te druk (Tannehill 1985:69-70).

In 'n goed georganiseerde verhaal, soos reeds daarop gewys is, verwag die leser dat daar kontinuïteit sal wees tussen die verwagtings wat aan die *begin* van die verhaal geskep is, en die *afloop* van die verhaal. Die probleem word in fokus geplaas as ons die *begin* van die narratief in Lukas met die *einde* van die verhaal in Handelinge vergelyk.

Reeds in Simeon se reaksie by die geboorte van Jesus (Luk 2:29-32), vertel die outeur dat Jesus besondere betekenis het vir beide Israel en die heidene. As Simeon die baba sien, sien hy God se verlossing (*σωτήριον*) wat 'n *lig* vir die nasies en *eer* vir Israel sal wees. Die tema van die bekendmaking van God se universele *σωτήριον* word in Lukas 3:4-6 herhaal. Die enigste ander plek waar die woord *σωτήριον* in Lukas-

Handelinge voorkom, is in Paulus se finale woorde aan die Jode in Rome (Hand 28:28) (Tannehill 1985:71). Hierdie terugverwysing beklemtoon die verskil tussen die *begin* en die *einde* van die verhaal — in die laaste episode in Handelinge verklaar Paulus dat die Jode in Rome, soos ander Jode, doof en blind is, terwyl die heidene sal luister en die boodskap van God se redding sal ontvang.

Maar reeds vroeg in die Lukas-verhaal het die outeur by die lesers die verwagting van 'n moontlike konflik binne Israel geskep (Tannehill 1985:71). Jesus en sy volgelinge sal vir hierdie konflik verantwoordelik wees. Maria noem hoe God *hoogmoediges uitmekaar sal jaag en rykes met leë hande wegstuur* (Luk 1:51-53). Simeon voeg dié sombere woorde by sy vreugdevolle mededeling: *hierdie Kindjie is bestem tot 'n val en 'n opstanding van baie in Israel* (Luk 2:34). Jesus se openbare optrede begin met sy verwerping in Nasaret (Luk 4:22-30). Daarom lyk dit vir my asof die verwagting van 'n Verlosser vir Israel, wat in Lukas 1-2 beklemtoon word, nie vervul word in die res van die verhaal in Lukas-Handelinge nie (Tannehill 1985:72). Verskillende redes kan hiervoor aangevoer word (Tannehill 1985:73):

- \* Die gebeure in Lukas 1-2 is nie geïntegreer met die res van die Lukas-verhaal nie. Dit kan toegeskryf word aan die feit dat die kindheidsvertelling in Lukas 1-2 van 'n bron afkomstig is wat 'n eie teologiese gesigspunt reflekteer. Tog wys Tannehill (1985:73) tereg daarop dat die seleksie van bronne-materiaal die outeur se eie keuse bly, en daarom die evangelis se doel in die saamgestelde materiaal reflekteer.
- \* Daar kan slegs uit die narratief as 'n eenheid vasgestel word of bepaalde karakters, narratologies gesien, *betroubaar* is. In hierdie opsig blyk dit dat Maria, Sagaria, Simeon en Anna in 'n sekere opsig 'onbetroubaar' is ten opsigte van God se doel en die betekenis van Jesus. Miskien word hulle verblind deur Joodse nasionalisme en deur die tradisionele siening van God se partikuliere bemoeienis met Israel, terwyl die outeur die lesers wil lei na 'n siening wat hulle beperkte perspektief oorskry.
- \*\* Met die uitsondering van Sagaria in 'n sekere opsig (Luk 1:20), word Maria, Sagaria, Simeon en Anna voorgedhou as *modelle van geloof binne Israel* (Tannehill 1985:73). Hulle woordé is poëties van aard, wat dit meer kragtig maak.
- \*\* Die eerste verkondiger van Jesus as die messiaanse Verlosser, is die engel Gabriël. Hy praat as God se boodskapper en daarom met onbetwisbare gesag binne die outeur se narratiewe verhaal. Dit ondersteun die outeur se voorstelling van God se doel in Lukas 1-2.

- \* 'n Narratief kan egter ook tot gevolg hê dat die verwagtings en doel wat sentrale karakters uitbeeld, nie vervul word nie. Ten spyte daarvan kan 'n verhaal egter nog steeds 'n eenheid vorm. Karakters kan die verwagting van hoop en geluk binne hulleself rondra en aan die leser oordra, terwyl die *afloop* van 'n verhaal tragies is. Hoe sterker die verhaal die verwagting van blydskap as 'n moontlikheid skep, hoe meer tragies sal die *afloop* van die verhaal wees as dié moontlikheid nie in vervulling gaan nie.

Dit lyk hoogs waarskynlik dat die Lukas-Handelinge verhaal 'n verhaal vol tragiek is (Tannehill 1985:74; Tiede 1988:25). Dit is 'n verhaal waarin die narratiewe strategie van Lukas-Handelinge reliëf verkry as ons aanvaar dat die outeur die lesers wil lei om die verhaal van Israel en dié volk se Messias as 'n tragiese verhaal te ervaar. Ek suggereer nie dat Lukas-Handelinge in geheel tragies is nie. Dit is slegs een aspek binne die verhaal (Tannehill 1985:74). Dit is verder baie belangrik om in gedagte te hou dat die verhaal ons kort-kort daaraan herinner dat sekere Jode se verwerping van Jesus nie die uitdra van die Woord van God blokkeer nie. Verder suggereer ek nie dat die *afloop* van die verhaal tragies is vir alle Jode nie. Inteendeel, die apostels se sending in Jerusalem tot en met die verhaal van Stefanus word as baie suksesvol weergegee (Hand 2: 41; 4:4; 5:14; 6:7; 21:20). Die verhaal hou selfs die moontlikheid van 'n *oop einde* in, wat die verwagting skep dat al die Jode Jesus tog as hulle Messias sal aanvaar (vgl Tiede 1988:23).

Ons moet egter nie uit die oog verloor waar die klem in die verloop van die Handelinge-verhaal lê nie (Tannehill 1985:74). Vanaf die verhaal oor Stefanus in Handelinge 7 word die klem duidelik geplaas op die verwerping van die evangelie deur die tempel-geöriënteerde Jode, terwyl die laaste woorde van Paulus in Handelinge 28 die Joodse blindheid en doofheid onderstreep in teenstelling met die openheid van die heidene ten opsigte van God se redding deur Jesus. Ons lees in Handelinge van die Joodse weerstand in verskeie dörpe en stede. In drie gevalle, Antiogië, Korinte en Rome reageer Paulus met die aankondiging dat hy die boodskap van Jesus aan die heidene gaan verkondig. Laasgenoemde vorm 'n patroon en skep die verwagting wat die *afloop* van die verhaal in die oog het. Dit vorm dus 'n keerpunt in die verhaal en staan in konflik met Lukas 1-2 wat die verwagtings en aankondiging van redding vir Israel deur die Messias gewek het.

Watter argumente ondersteun die hipotese dat die outeur van Lukas-Handelinge die verhaal as 'n tragiek ten opsigte van die Jode aanbied (Tannehill 1985:74-80)?

- \* In Lukas 13:33-35; 19:41-44; 21:20-24 en 23:27-31 kom Jerusalem, die verwerping van Jesus en die vernietiging van die stad ter sprake. Die vernietiging van

Jerusalem word beskou as 'n Goddelike straf vir die verwerping van Jesus deur die tempel-geöriënteerde Jode, maar die aard van die verhaal is eerder tragies as wraaksugtig. In twee van die passasies spreek Jesus direk tot die stad in die vorm van 'n weeklag en hunkering (Luk 13:34-35; 19:42-44). In Lukas 19:41-44 huil Jesus oor die stad. Alhoewel die vernietiging van Jerusalem veroorsaak word deur die verwerping van Jesus deur die inwoners, wil die outeur tog by die lesers simpatie met betrekking tot hierdie tragiese gebeure wek.

- \* In die oorgang van die verhaal vanaf Lukas na Handelinge herinner die outeur die lesers daaraan dat die hoop vir Israel, waarmee die verhaal begin het, nog nie vervul is nie. Die outeur maak gebruik van bepaalde karakters om die lesers aan die onvervulde hoop te herinner. In Lukas 24:21 lees ons van die Emmaus-gangers wat sê: *Ons het so gehoop dat dit Hy is wat Israel sou verlos.* Hulle druk dus dieselfde hoop uit wat aan die begin van die Lukas-verhaal met blydschap verkondig is, maar nog onvervuld is.

## 5. DIE FUNKSIE VAN SAMARIA BINNE DIE 'PLOT' VAN LUKAS-HANDELINGE

Die Lukasevangelie en die Handelinge van die Apostels is twee geskryfte wat 'n eenheid vorm. Die eenheid van die verhaal lê daarin dat in albei geskryfte die verlossing van God in Jesus Christus vir die mensdom aangebied word (O'Toole 1984:97-99). In die Lukasevangelie word God se heil vir Israel aangebied en in Handelinge bied die kerk as die 'ware Israel' dit in die Naam van Jesus vir die wêreld buite die Jodedom aan (Van Aarde 1995:54). Hierdie boodskap het dus die vorm van wat genoeg kan word: die geskiedenis van God se heil. Eers word dit vir Israel aangebied en dan deur die kerk, bestaande uit Jode en nie-Jode, vir 'n hele wêreld. Jesus Christus self is die middelpunt van dié heilsgeskiedenis. Die geskiedenis van God se heil vind 'n hoogtepunt in Jesus se lewe, sterwe en opstanding.

Die grootste deel van die Lukasevangelie het die reis van Jesus, vanaf Galilea na Jerusalem, as inhoud. Die dissipels wat in die Lukasevangelie, anders as in die ander twee sinoptiese evangelies, nie as 'n groep apart van Israel geteken word nie, word tydens hierdie reis opgeroep om Jesus onmiddellik en onvoorwaardelik te volg. Diegene wat dit doen, gee te kenne dat hulle hulle assosieer met dit wat hierdie reis na Jerusalem impliseer. Diegene wat dit nie doen nie, sluit hulleself uit die kring van die 'ware Israel' uit, en is derhalwe nie geskik vir die reis na Jerusalem en vandaar na Rome nie. Soos die Lukasevangelie op Jerusalem afstuur, stuur die Handelinge van die Apostels op Rome af. Rome, as die destydse hoofstad van die wêreld, is in die lig

hiervan die simboliese eindpunt van die verhaal oor die geskiedenis van God se heil (Van Aarde 1995:54; Tannehill 1985:83-85).

### 5.1 Hipotese

Binne die *plot* van die Lukas-Handelinge verhaal, wat ek in afdeling vier as 'n tragiese verhaal ten opsigte van Israel beskryf het, wil ek vervolgens die belang van Samaria binne die verhaal beskryf. Die hipotese wat ondersoek moet word, is tweërlei van aard:

- \* Samaria funksioneer as 'n skarnier tussen die oorgang van die verkondiging aan Israel, na dié buite Israel. O'Toole (1984:102) is van mening dat die drie verhale in die Lukasevangelie wat oor die Samaritane handel, die universele aspek van die Jesus-sending beklemtoon. Die outeur van Lukas-Handelinge beskryf 'n verhaal waar die kerk moet 'tuiskom' in Rome. Die verteller giet sy verhaal egter in die vorm van 'n tragiese *plot*: Israel is nie bereid om die lankverwagte Messias te ontvang nie. Daarom vind daar 'n herdefinisie van wie die 'ware Israel' is, plaas. Die outeur span Samaria as belangeruimte in om die oorgang vanaf die verkondiging aan die Jode na dié aan die nie-Jode te bewerkstellig.
- \* Samaria funksioneer in die tweede plek as 'n 'hekkie,' 'n versperring op die reis vanaf Galilea na Jerusalem. Die Jesus-reis kan nie by Jerusalem uitkom alvorens dit fisies deur Samaria gaan nie. Net so kan die 'ware Israel' nie anders as om op pad na Rome deur Samaria te reis nie.

Hierdie hipotese sal ondersoek moet word. Daarom sal ek geselekteerde teksgeheeltes ondersoek waar Samaria of die Samaritane in Lukas-Handelinge voorkom, dit binne die *plot* van die verhaal plaas en vasstel of Samaria as speel- of belangeruimte funksioneer. Alvorens ek laasgenoemde bespreek, is dit eers nodig om iets te sê oor die verhouding tussen die Jode en Samaritane, soos weerspieël in Lukas-Handelinge.

### 5.2 Die verhouding tussen die Jode en Samaritane

Die vyandskap tussen Jood en Samaritaan is moeilik te bepaal, veral in die lig van die feit dat die oorsprong van die Samaritane duister is (Venter 1989:125). Resente navorsing het verder die tradisionele opvatting, naamlik dat ons in die Ou Testament (vgl 2 Kon:17) 'n weergawe van die ontstaan van die Samaritane vind, as 'n ooreenvoudigde en subjektiewe weergawe beskryf (Venter 1989:122-123; Coggins 1968:42). In



ligting oor die verhouding tussen die Samaritane en Jode gedurende die eerste eeu kom op die oppervlak van alleen die Lukasevangelie (vgl Luk 9:51-55; 17:11-19) en die Johannesevangelie (vgl Joh 4:9, 20, 22; 8:48-49) voor. Nie-bybelse materiaal oor die Joods-Samaritaanse verhouding moet met groot versigtigheid hanteer word, omdat dié bronne gewoonlik uit 'n tydperk ná die eerste eeu dateer (Pummer 1987:27-47, 56). Moontlike faktore wat aanleiding gegee het tot die vyandskap tussen Jood en Samaritaan, kan soos volg saamgevat word:

- \* Die spanning tussen die Noord- en Suidryk in Israel (Beyers & Breytenbach 1995: 902).
- \* Die oprigting van die Samaritaanse tempel op die berg Gerisim, heel waarskynlik gedurende die tweede helfte van die vierde eeu v C (Montgomery 1968:ix).
- \* Die vernietiging van die Samaritaanse tempel (ongeveer 128 v C) en die stad Sigem (108 v C) deur Johannes Hirkanus (Beyers & Breytenbach 1995:902).
- \* Die totstandkoming van die *Samaritaanse Pentateug* wat 'n redaksiewerk is van die Pentateug.
- \* Die aanspraak wat die Samaritane maak op:
  - \*\* ware afstammeling van Jakob;
  - \*\* dié berg Gerisim as die enigste ware aanbiddingsplek en,
  - \*\* verteenwoordigers van die Sadokitiese priesterskap in teenstelling met die Hasmoniese priesters van Jerusalem.

Die Jode het die aanspraak van die Samaritane om as die ware volk van God gereken te word, verwerp. Verder het hulle die Samaritaanse aanbidding op die berg Gerisim verag en die Samaritane as half-heidens geag.

### 5.3 Samaria in die Lukasevangelie

#### Lukas 9:51-56

Lukas se beskrywing van Jesus se reis na Jerusalem, is een van die uitstaande kenmerke van sy evangelie. In teenstelling met Lukas, beskryf Markus Jesus se reis na Jerusalem in 'n enkele hoofstuk (Mark 10:1-52), terwyl Matteus dié reis na Jerusalem in twee hoofstukke afdandel (Matt 19:1-20:34). Lukas 9:51 lei 'n wending in die Lukasverhaal

in. Vir Matera (1993:58) is Lukas 9:51 selfs dié draaipunt in die Lukasevangelie. Navorsers verwys dikwels na Lukas 9:51 as die begin van die sogenoemde 'reisverhaal' (Du Plessis 1995:333). As argument voer hulle aan dat Jesus doelgerig is op pad na Jerusalem. Daar is verder verskeie verwysings in hierdie gedeelte na Jesus wat onderweg is na Jerusalem. Die benaming 'reisverhaal' word egter nie deur almal aanvaar nie (vgl Ellis 1974:148). Wat is die probleem met so 'n benaming?

- \* Alhoewel Lukas Jesus se reis na Jerusalem beskryf, is daar relatief min geografiese verwysings na Jesus se vordering op die weg na Jerusalem (Matera 1993:58).
- \* Die chronologiese gegewens is baie skaars. Verwysings na 'tyd' kom slegs in die volgende teksverse voor: Lukas 9:51; 10:17; 13:10; 13:33 en 14:1. Dit staan in kontras met Lukas se akkurate beskrywing van die politieke omstandighede binne die Romeinse Ryk in die tyd toe Jesus gebore is (vgl Luk 2:1-2; Luk 3:1-2) (Matera 1993:58).
- \* Waar 'n leser die beskrywing van Paulus se reis deur Lukas op 'n kaart kan nagaan, is dit beslis nie die geval met Lukas se beskrywing van Jesus se reis na Jerusalem nie. Byvoorbeeld: met die aanbreek van die reis na Jerusalem lees ons dat Jesus 'n Samaritaanse dorp wou binnegaan (Luk 9:51-52), maar in die middel van die reis (Luk 13:31) is dit duidelik dat Jesus nog steeds in Galilea verkeer — die gebied van Herodus Antipas (Matera 1993:58).

Ek aanvaar dat die 'reisverhaal' by Lukas 19:28 eindig (Du Plessis 1995:333; Ogg 1971/72:39). Matera (1993:57-58) laat die reis eers in Lukas 19:46 eindig. Ander navorsers meen dat die 'reisverhaal' weer by Lukas 19:44 eindig (Ellis 1974:146; Moessner 1989:1). Marshall (1970:149) laat dit reeds by Lukas 19:10 eindig. Waar die 'reisverhaal' eindig, is nie in hierdie studie nou ter sprake nie — ek neem egter kennis dat daar wel navorsers is wat van my verskil. Daar bestaan egter konsensus onder navorsers dat ons in Lukas 9:51 wel met 'n wending in die verhaal te make het.

Die reisverhaal kan soos volg ingedeel word (Du Plessis 1995:334):

- |   |                  |   |
|---|------------------|---|
| A | Lukas 9:51-10:37 | Die begin van die reis en die onderrig. |
| B | Lukas 10:38-42   | Prioriteite vir 'n dissipel.            |
| C | Lukas 11:1-13    | Onderrig oor die gebed.                 |
| D | Lukas 11:14-13:9 | Konflik, onderrig en vermaning.         |
| E | Lukas 13:10-21   | Twee gelykenisse.                       |
| F | Lukas 13:22-35   | Die eise van die koninkryk.             |

G	Lukas 14:1-24	'n Genesingswonder en drie gelykenisse.
H	Lukas 14:25-35	Die koste van dissipelskap.
I	Lukas 15:1-17:10	Verskillende gelykenisse en uitsprake.
J	Lukas 17:11-18:34	'n Wonder en verskillende gelykenisse en uitsprake.
K	Lukas 18:35-43	'n Wonder by Jerigo.
L	Lukas 19:1-28	Jesus verduidelik sy taak en dié van sy volgelinge.

Lukas 9:51 begin met 'n duidelike Lukaanse inleidingsformule *ἐγένετο + ἐν + infinitief*, wat 'n aanduiding is dat hier 'n nuwe paragraaf begin. 'n Ander opvallende merker is die werkwoord *πορεύεσθαι* wat vier maal voorkom asook die herhaling van die eienaam *Ἰερουσαλήμ*. Hierdie 'merkers' beklemtoon die feit dat Jesus op weg is na Jerusalem (Du Plessis 1995:338). Die duidelike reisverwysings moet die leser dadelik opval en bewus maak van 'n nuwe wending in die verhaal. Waar die voorafgaande gedeelte in Galilea afspeel, hoor die leser nou dat Jesus se bediening 'n ander koers inslaan. Hiervoor is die leser voorberei deur uitsprake in Lukas 9:22, 31, 44.

Die aankondiging dat Jesus op pad is na Jerusalem, is vir die leser wat reeds ingelig is oor Jesus se kruisiging in Jerusalem, 'n teken dat Jesus Hom gereed maak om te ly en te sterf. Daar word vermeld dat reeds by die eerste besoek buite Galilea, by 'n dorp van die Samaritane, Jesus verwerp word. Die Samaritaanse dorp wou Jesus nie ontvang nie. Hoekom nie? Die rede is omdat Jesus volgens Lukas 9:51 onderweg was na Jerusalem (*καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰερουσαλήμ*). Die verteller veronderstel dat die lesers sou gewet het dat die Samaritane en die Jode nie op vriendskaplike voet verkeer nie, en dat dit juis Jerusalem as aanbiddingsplek was wat die groot aanleiding hiertoe was (Du Plessis 1995:339). Die Samaritane was woonagtig in Samaria, die gebied tussen Judea en Galilea, wes van die Jordaen. Hulle vyandskap met die Jode en veral Jerusalem gaan waarskynlik terug op die herbou van Jerusalem en die tempel ná die ballingskap (vgl. Esra 4:2-24; Neh 2:19; 4:2-9). Die Samaritane het gedurende die Hellenistiese tyd 'n eie tempel gebou op die berg Gerisim wat egter deur die Hasmoniese vors, Johannes Hirkanus, in ongeveer 128 v C, vernietig is en bygedra het tot die vyandigheid teenoor die Jode. Sommige navorsers beskou hulle as half-Jode (Ellis 1974:151). Die manier waarop die verteller die Samaritane karakteriseer as mense wat Jesus verwerp en nie verstaan nie, verleen aan hulle optrede 'n sterk *simboliese* en *ironiese* karakter. Jesus word verwerp omdat Hy na Jerusalem gaan wat vir die Jode die stad van die Messias is en daarom verwerp die Samaritane Hom. Dit was egter ook die stad waar die Jode uiteindelik vir Jesus verwerp het. Die ironie is dus dat Jesus sowel deur die Samaritane as die Jode verwerp word — in albei gevalle omdat Hy as Messias met Jerusalem verbind word (Du Plessis 1995:340).

Die perikoop sluit af met Jesus wat sy reis voortsit na 'n ander dorp. Hierin skuil iets tragies en paradoksaal, maar dit druk ook Jesus se gehoorsaamheid aan God uit. Weens sy verwerping deur die Samaritane moet Hy weggaan, maar terselfdertyd word die reis voortgesit na die doel wat aan die begin van Lukas 9:51 gestel is (Du Plessis 1995:340).

Dit is die eerste keer dat Lukas na die Samaritane verwys. Onder die sinoptiese evangelies is dit ook net Lukas wat vertel dat Jesus met die Samaritane omgegaan het (vgl. Luk 10:30-37; 17:11-19). In die lig van die Lukasevangelie se klem op die universaliteit van Jesus se verlossingsboodskap is dit begryplik dat die evangelis Samaria in die 'reisverhaal' insluit.

### **Lukas 10:30-37**

In hierdie episode kry ons die eerste gelykenis in die 'reisverhaal.' Die gelykenis self (Luk 10:30-35) vloei voort uit die strydesprek waarmee die episode begin (Luk 10:25-28). Die verhaal begin met 'n man wat op reis is van Jerusalem na Jerigo. Die feit dat die eerste gelykenis in die 'reisverhaal' juis verwys na 'n man wat op reis is, is moontlik toevallig. Dat dié man juis vanaf Jerusalem af op reis is, hoef ook nie noodwendig enige verband te hê met die makrokonteks — die 'reisverhaal' van Jesus op weg na Jerusalem — nie (Du Plessis 1995:365). Vir die leser, egter, wat pas verneem het dat Jesus na Jerusalem op pad is, verhoog dit die effektiwiteit van die verhaal.

Die weergawe van die Samaritaan se optrede is die langste — hy is die vyand van die gewonde Jood en die groot vraag is wat nou verder gaan gebeur. Vir die Jood, met sy sterk nasionalistiese en kultiese oortuigings, was dit onaantwoordbaar dat 'n Samaritaan hom moet aanraak. Nog meer onaantwoordbaar was die feit dat die Samaritaan hom moet versorg. Die Samaritaan ontwig dus die verwagtings van die Joodse gehoor deurdat hy die een is wat waarlik die naastegebod ken en beoefen. Die spanning in die verhaal word verhoog deur Jesus se 'keuse' van karakters in die verhaal. Die priester en leviet, wat die tempel verteenwoordig, word in direkte kontras gestel met die Samaritaan wat deel was van diegene wat nie in die tempel welkom was nie.

Die wetgeleerde se vraag oor wie die naaste is, het veronderstel dat dit diegene uitsluit wat nie deel van die verbond uitmaak nie. Dit sou dus impliseer dat die verbond die Samaritane uitsluit. Deur die gelykenis gee Jesus egter te kenne dat die Samaritane (by implikasie nie-Jode) tot die verbond behoort, en dat Jode daarbuite kan beland (Du Plessis 1995:366-367). Die wetgeleerde wou weet wie is 'n naaste vir my. Jesus se antwoord wil egter die vraag verander na: vir wie is ek 'n naaste? Hy vereis dat die wetgeleerde moet doen wat die Samaritaan gedoen het as hy 'n naaste wil wees en die wet wil nakom. Dit beteken aktiewe betrokkenheid by ander mense ongeag die sosiale of godsdienstige hindernisse wat daar tussen hulle mag bestaan. Deur hierdie gelykenis word die wetgeleerde en ander hoorders/lesers gevra om die lastige voorbeeld van 'n

'vyand' te volg, wat beperkings wat die tempel-geöriënteerde Joodse leiers opgelê het, verontagsaam het (Tannehill 1986:180).

Die vyandskap tussen Jood en Samaritaan word weerspieël in die wetgeleerde se antwoord in vers 27: 'Die man wat aan hom medelye bewys het.' Die keuse van die wetgeleerde se antwoord, is tipies Semities van aard — heel moontlik om die eienaam 'Samaritaan' te vermy (Plummer 1964:289; Marshall 1978:450).

### Lukas 17:11-19

In Lukas 17:11 word vir die derde keer uitdruklik vermeld dat Jesus op pad is na Jerusalem. Die leser word daaraan herinner dat Jesus nog steeds op weg is na die stad waar sy lotsbestemming bepaal sal word. Die episode begin ook met 'n tipiese Lukaanse inleidingsformule *καὶ ἐγένετο ἐν* + 'n infinitief konstruksie (*τῷ πορεύεσθαι*). Die episode is sintakties soos volg opgebou (Du Plessis 1995:555):

- \* Die *setting*: Jesus op weg na Jerusalem, iewers op die grens van Galilea en Samaria (vers 11).
- \* Die nood en die versoek van die tien melaatses (vers 12-13).
- \* Die genesing van die tien melaatses (vers 14).
- \* Die Samaritaan se dank nadat hy genees is (vers 15-16).
- \* Jesus se reaksie:
  - i) Waarom geen dank van die ander nege (Jode?) nie? (vers 17-18).
  - ii) Die Samaritaan ontvang verlossing op grond van sy geloof soos geopenbaar in sy dank aan God en Jesus (vers 19).

Alhoewel die *setting* van die verhaal die gebeure op die reis na Jerusalem plaas, is die nadere bepaling van die plek problematies. Du Plessis (1995:556) noem dit 'n *crux interpretum*. Die vraag is wat bedoel word met *διὰ μέσον Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*. Dit sou letterlik vertaal kon word met 'Hy het tussen Samaria en Galilea deurgegaan.' Wat is die problematiek met die plekaanduiding 'tussen Samaria en Galilea'?

- \* Vir die ingeligte leser sou dit moeilik verstaanbaar kon wees hoe Jesus op daardie stadium nog op die grens van die twee provinsies kon wees. Vanuit die oogpunt

van die verhaal het daar reeds soveel op hierdie reis gebeur, dat dit moeilik denkbaar is dat Jesus nog op die grens van Samaria kon wees waarvan reeds in Lukas 9: 52 melding gemaak is (Matera 1993:58).

- \* Geografies is dit egter moeilik om te begryp hoe Jesus tussen die twee aangrensende provinsies sou kon deurgaen (Conzelmann 1960:69).

Du Plessis (1995:556) is van mening dat die vermelding funksioneel is in die lig van die belangrike rol wat die een Samaritaan in hierdie episode speel. As gevolg van die vyandskap tussen die Jode en die Samaritane sou die teenwoordigheid van 'n Samaritaan tussen 'n groep Jode net sin maak as die plek waarna in die verhaal verwys word, in die nabyheid van Samaria is.

Jesus se reaksie toon dat Hy weet wat die tien melaatses se behoefte is. Sy optrede word uiters simpatiek deur die verteller meegedeel. Hy stuur hulle sonder 'n omhaal van woorde na die priesters wat die enigste instansie was wat sulke mense weer kon rein verklaar (vgl Lev 13 en 14). Die priesters verteenwoordig hier die vervulling van die wet wat vereis het dat 'n melaatse slegs deur 'n priester rein verklaar kon word. Die eintlike klem in die verhaal begin in vers 15 (Du Plessis 1995:557) waar een van diegene wat gesond geword het, omdraai en God met 'n 'groot stem' loof. Dit maak die kontras tussen die nege en hierdie man soveel te meer opmerklik. Die vermelding van die man se identiteit kom as 'n verrassing aan die einde van die toneel. Marshall (1978:651) beskryf die onthulling van die herkoms van die man as 'n *skoktegniek*. Hierdeur word die stereotiep Joodse leiers geskok.

Soos elders in Lukas se gelykenisse van Jesus, word ook in hierdie episode die altemene opvatting van Jesus se samelewing omgekeer. Tannehill (1986:119) sê hiervan: 'The scene introduces them to a person combining characteristics that they are not accustomed to combine: grateful recipient of salvation (positive) and Samaritan (negative).' Jesus verwys ook na die Samaritaan as 'die man wat nie 'n Jood is nie' (Luk 17:18) wat dit vir die leser duidelik maak dat hy vanuit 'n spesifieke gesigspunt gekarakteriseer asook gekontrasteer word met die ander melaatses. Letterlik kan die woord *ἀλλογενής* vertaal word met 'vreemdeling.' Die woord 'vreemdeling' is 'n *hapax legomenon* in die Nuwe Testament. Die woord *ἀλλογενής* word in die Septuagint gebruik om te verwys na 'mense van 'n ander nasie' of 'mense wat nie aan die Jodedom behoort nie' (vgl Gen 17:27; Eks 12:43). Die woord *ἀλλογενής* kry funksionele betekenis as ons in gedagte hou dat 'n inskripsie by die Joodse tempel gelees het: 'geen vreemdelinge' — dieselfde woord as in Lukas 17:18 (Büschel 1964:1:266). Plummer (1964:405) is van mening dat Jesus se verwysing na 'vreemdeling' eerder ironies as negatief gesien moet word. Jesus het klaarblyklik kennis gedra van die Jode se houding

teenoor die Samaritane, en die keuse van dié woord is ironies van aard. Omdat die Samaritaan die enigste een is om God en Jesus te dank vir sy genesing, word dit vir die leser duidelik waarom Jesus aan die einde van die episode hom insluit in sy verlossingswerk (vers 19). Die leser sal ook by terugblik herinner word dat dit juis 'n Samaritaan was wat in Lukas 10:30-37 as voorbeeld van liefde aan die Jode voorgehou is. Hier word hy weer as voorbeeld van ware geloof en dankbaarheid aan die Jode voorgehou.

#### **5.4 Voorlopige gevolgtrekking**

Wanneer ons die drie bespreekte perikope in die Lukasevangelie in ag neem waarin 'Samaria' of die 'Samaritane' voorkom, kan die volgende voorlopige gevolgtrekkings gemaak word:

- \* In elke perikope waarin Samaria of Samaritane voorkom, word die stad Jerusalem ook genoem.
- \* In al drie perikope is daar 'n eksplisiete of implisiete 'vyandigheid' teenoor die Samaritane. In Lukas 9:54 wil Jakobus en Johannes vuur uit die hemel afroep om die inwoners van die Samaritaanse dorpie te verteer. In Lukas 10 gebruik Jesus juis die voorbeeld van die Samaritaan om aan die wetgeleerde en lesers te toon wat naasteliefde is. Die vyandigheid tussen die Jode en die Samaritane is dus hier implisiet aanwesig. In Lukas 17 is die implisiete vyandigheid tussen Jood en Samaritaan weer aanwesig as die Samaritaan, in skerp kontras teenoor die ander nege Jode(?), die enigste een is om om te draai en God te dank.
- \* Al drie perikope bevat gedagtes wat sosio-histories onreëlmagtig is. Dit wil sê ongewoon, uit pas met die norm, maar narratologies betekenisvol. In Lukas 9 wil Jesus in 'n Samaritaanse dorpie tuisgaan. Ek het al reeds daarna verwys dat die Jode gewoonlik met 'n ompad vanaf Galilea na Jerusalem gereis het. In Lukas 10 is die aanwesigheid van 'n Samaritaan tussen Jerigo en Jerusalem ongewoon en so ook die gedagte dat 'n Joodse herbergier die Samaritaan sou vertrou. In Lukas 17 is die plekaanduiding 'tussen Samaria en Galilea' geografies onduidelik. Die feit dat 'n Samaritaan hom tussen Jode, ten spyte van hulle gemeenskaplike siekte sou bevind, is ook hoogs onwaarskynlik. Jesus se opdrag om hulle vir die priesters te gaan toon, laat die vraag ontstaan of die Samaritaan na Jerusalem sou gaan om hom saam met die ander nege aan die priesters te gaan toon — was die tempel dan nie juis een van die groot geskilpunte tussen Jood en Samaritaan nie (Plummer 1964:404)?

- \* In al drie perikope konstrueer die verteller die verhaal op so 'n wyse dat die *afloop* ten gunste van, of simpatiek teenoor die Samaritane is. In Lukas 9 wys Jesus vir Jakobus en Johannes tereg, wanneer hulle die Samaritaanse dorpie met vuur wou verteer. In Lukas 10 wek die barmhartige Samaritaan se optrede simpatie by die leser, en hou Jesus hom voor as voorbeeld van naasteliefde. In Lukas 17 is dit slegs die Samaritaan wat dankbaar is. Die verteller vertel boonop hoe Jesus die Samaritaan se geloof prys.
  
- \* Dit is alleen Lukas onder die sinoptici wat melding maak van Jesus se reis deur die gebied van die Samaritane. Die drie perikope onder bespreking is al drie Lukas-*Sondergut*.
  
- \* Al drie perikope speel af in Lukas se sogenoemde 'reisverhaal' (Luk 9:51-19-27) (Sanders 1987:145). Jesus is dus op die weg na Jerusalem — 'n weg van lyding. In al drie perikope word die leser daaraan herinner dat Jesus nog 'op die weg is.' In Lukas 9:51 — '... (het) Hy vasbeslote die reis na Jerusalem begin ....' In Lukas 10:30 word die leser aan die reis herinner deur 'n man wat '... eenmaal op pad was van Jerusalem na Jerigo.' En in Lukas 17:11 lees ons: '... op sy reis na Jerusalem toe ....'

Jerusalem word geassosieer met die Joodse tempel, en verder met Jesus se eindbestemming en hoogtepunt van sy lyding. Die eerste keer wat Lukas Samaria in die evangelie inspan, is in Lukas 9:51-56. Hier lyk dit asof Samaria slegs as 'speelruimte' funksioneer, omdat dit as blote agtergrond gebruik word waarteen die verhaal afspeel. Tog word daar 'n negatiewe konnotasie aan Samaria geheg, juis vanweë die inwoners se verwerping van Jesus. Lukas span die twee dissipels in om uitdrukking aan hierdie vyandigheid te gee, maar Jesus wys hulle tereg. Die tweede keer dat Lukas Samaria inspan in sy evangelie, is in die gelykenis van die barmhartige Samaritaan. Hierdie gelykenis is Lukas-*Sondergut*, en word in Lukas se struktuur geplaas terwyl Jesus steeds op die pad is na Jerusalem. Hier word die Samaritaan ingespan as voorbeeld van ware naasteliefde vir die Jode en die dissipels. Die laaste keer dat Lukas na die Samaritane in die reis na Jerusalem verwys, is in Lukas 17. Hier word 'n Samaritaan ingespan om aan te toon wat ware geloof is.

Ons tref 'n duidelik progressie aan in die manier waarop Lukas Samaria en die Samaritane in die evangelie inspan. Eers word Samaria bloot as agtergrond gebruik (Luk 9); dan span hy 'n Samaritaan in as voorbeeld van naasteliefde (Luk 10); en ten



slotte gebruik hy 'n Samaritaan in 'n genesingswonder om aan te toon dat daar ook reding vir die nie-Jode, op grond van hulle geloof in Jesus, kan wees (Luk 17).

Dit lyk dus dat Lukas Samaria inspan binne die konteks waar hy vertel hoe Jesus aan die Jode en sy dissipels toon hoe Hy 'op die weg na Jerusalem' gevolg moet word. Wie hom soos die voorbeeld van die Samaritaan volg, gee daarmee te kenne dat hy bereid is om saam met Jesus te reis. Maar die dissipels en Israel is nog nie bereid om geassosieer te word met Samaria of die Samaritane nie. En voordat hulle nie eers fisies saam met Jesus deur Samaria gereis het nie, is hulle nog nie gereed vir die reis na Jerusalem, en vanaf Jerusalem na Rome nie.

Samaria word dus ingespan as 'n 'hekkie,' as 'n 'versperring,' waaroor die dissipels eers moet kom, voordat hulle kan tuiskom in Jerusalem, en vanaf Jerusalem die kerk in Rome kan tuisbring. Die belang van Samaria word in die tragiese *plot* van die verhaal ingespan om aan te toon dat Israel nog nie gereed was om die lankverwagte Messias te ontvang nie! Om saam op pad te wees na Jerusalem om hulle Messias te ontmoet, moet Israel deur Samaria reis. Wie nie bereid is om dit te doen nie, is nie deel van die ware Israel nie. Wie bereid is om egter deur Samaria te reis, is deel van die 'ware Israel.' Samaria funksioneer dus soos 'n 'skarnier' om die oorgang vanaf die Jode na die nie-Jode te bewerkstellig.

### 5.5 Samaria in Handelinge

Samaria dra in die Lukasevangelie die belang van 'n 'hindernis' of 'hekkie' waaroor die dissipels eers moet kom om tuis te kan kom in Jerusalem. Die vraag is nou: het die dissipels daarin geslaag om hierdie 'hekkie' te oorbrug? Gaan die Messiaanse heil wat in Jesus verwerklik is, deur die 'ware Israel' na die wêreld uitgedra word sodat die kerk kan tuiskom in Rome? Om op hierdie vraag te antwoord sal die teksgedeeltes wat van belang vir hierdie studie is, ondersoek word waar Lukas in die Handelinge van die Apostels na 'Samaria' verwys.

#### Handelinge 1:8

Nadat die dissipels opdrag gegee is om hulle te weerhou van spekulasies oor 'tyd en die omstandigheid wat die Vader bepaal het', lig die opgestane Jesus hulle in oor hulle verdere opdrag. Hulle sal die Heilige Gees ontvang, en Jesus se getuies wees 'in Jerusalem sowel as in die hele Judea en in Samaria en tot in die uithoeke van die wêreld.' Die uitdrukking 'uithoeke van die aarde' is ontleen aan Jesaja 49:6 en dit word in Handelinge 13:47 geïnterpreteer as 'n opdrag met betrekking tot die kerk se sending. Maar het die dissipels (apostels) regtig insig in Jesus se sending verkry? Het hulle die 'hekkie' oorkom? Kan hulle die kerk vanaf Jerusalem laat tuiskom in Rome? Volgens

Handelinge 1:6 toon hulle nog nie die insig wat Jesus hulle wou leer op die pad na Jerusalem nie, want hulle vra: 'Here, is dit nou die tyd dat U weer die koninkryk vir Israel gaan oprig?' Jesus antwoord hulle egter in Handelinge 1:8 — die redding van God in Jesus is nie net beperk tot Israel nie, maar moet uitgedra word na Judea, Samaria tot die uithoeke van die aarde. Deur die 'rigting' van die sending vanaf Jerusalem tot die einde van die aarde neer te lê, word die inhoud of raamwerk vir die res van die boek Handelinge aangedui: die verkondiging van die evangelie vanaf Jerusalem na Rome. Die opgestane Jesus wys dus self die rigting vir die kerk aan — die verhaal van die kerk op pad vanaf Jerusalem na Rome is die geskiedenis van Goddelike heil vir die wêreld (Haenchen 1971:144).

### **Handelinge 8:1, 5, 14, 25**

Filippus is een van die sewe waarvan melding gemaak word in Handelinge 6:5. Vir die eerste keer in Handelinge (Hand 8) lees ons hoe die evangelie buite Jerusalem verkondig word — in Samaria (Sanders 1987:147). Die woorde van Jesus in Handelinge 1:8 is in Handelinge 8:5 vervul. Die vraag is: sal die inwoners van Samaria die evangelie aanneem? Johannes is in Handelinge 8:14 saam met Petrus en Jakobus beskou as een van die pilare van die gemeente (vgl Gal 2:9). Die ironie in sy optrede in Handelinge 8:14 lê daarin dat hy juis een van die twee was wat 'n Samaritaanse dorpie volgens Lukas 9:54 wou vernietig. In Handelinge 8:14 word hy egter saam met Petrus na 'n Samaritaanse dorpie gestuur word. Die apostels keur die sending onder die inwoners van Samaria goed deur Petrus en Johannes as afgevaardigdes te stuur (Sanders 1987:147; O'Toole 1984:144). In Handelinge 8:25 vind ons die direkte parallel vir die 'reisverhaal' in die Lukasevangelie. Waar Jesus en sy dissipels in die Lukasevangelie onderweg is na Jerusalem, en Samaria as 'hekkie' ingespan word om die bestemming te bereik, is die apostels in Handelinge 8:25 op hulle weg terug na Jerusalem — maar hulle verkondig die evangelie aan Samaritaanse dorpies!

### **5.6 Voorlopige gevolgtrekking**

Die apostels toon in Handelinge 1 aan dat hulle, net soos Israel in die Lukasevangelie, nog nie gereed is om die weg vanaf Jerusalem na Rome aan te pak nie. Daar kom egter 'n wending in die verhaal. In Handelinge 8 word die evangelie vir die eerste keer buite Jerusalem uitgedra, en wel na 'n stad in Samaria! Het Israel dus insig gekry in die aard van die Messiaanse reis deur die evangelie van redding vanaf Jerusalem na Rome te verkondig? Ek meen Handelinge 8:25 gee die antwoord as direkte parallel van die gebeure in die Lukasevangelie. In die Lukasevangelie het Samaria as 'n hekkie

kie' gefunksioneer waaroor die dissipels noodgedwonge moes kom alvorens hulle in Jerusalem kon tuiskom. Dit het egter nie gebeur nie, en dit het spanning by die leser geskep. In Handelinge 8:25 lees ons dat die apostels hierdie 'hekkie' oorkom het — hulle het die evangelie, tydens hulle reis vanaf Jerusalem na Rome, op hulle weg terug na Jerusalem aan Samaritaanse dorpië verkondig!

## 6. SAMEVATTING

Lukas gebruik Samaria as belangeruimte om 'n Israel te teken wat nog nie gereed is om die lankverwagte Messias te ontvang nie. Daarom kan ons die verhaal teken as tragies. Die 'ware Israel' moet gheredefinieer word, sodat die evangelie vanaf Jerusalem na Rome verkondig kan word. In Lukas 9:51 is Jesus 'vasbeslote' op reis na Jerusalem. Niks kan sy reis na Jerusalem vertraag nie — nie eers Israel se onwilligheid om die beloofde Messias te ontvang nie. Lukas-Handelinge is 'n verhaal van God se heil wat aan die wêreld aangebied word. Lukas span Samaria as belangeruimte in en wel as bousteen van sy *Leitmotif*: die heil van God het in Jesus gerealiseer en moet nou verder deur die 'ware Israel' na die wêreld uitgedra word. Slegs diegene wat bereid is om deur Samaria te reis kan as die 'ware Israel' geag word, en is geskik om die heil van God in Jesus aan die wêreld te verkondig!

## Literatuurverwysings

- Beyers, J & Breytenbach, A P B 1995. 'n Vergelykende studie tussen 'n gedeelte uit die Samaritaanse Liturgie en verwante gedeeltes in die Pentateug. *HTS* 51/4, 900-930.
- Blok, W 1960. *Verhaal en lezer*. Groningen: Wolters.
- Bouwman, G 1976. Samaria im lukanischen Doppelwerk, in Fuchs, A (Hrsg), *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Band 2, 118-141. Freistadt Plöchl. (SNTU Serie A.)
- Brindle, W A 1984. The origin and history of the Samaritans. *Grace Theological Journal* 5/1, 47-75.
- Brink, A P 1987. *Vertelkunde: 'n Inleiding tot die lees van verhalende tekste*. Pretoria: Academica.
- Büschel, F 1964. *Theological dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Cadoux, C J 1925. The visits of Jesus to Jerusalem. *Exp* 9, 175-192.
- Coggins, R J 1968. The Old Testament and Samaritan origins. *Annual of the Swedish Theological Institute* 6, 35-48.

- Coggins, R J 1982. The Samaritans and Acts. *NTS* 28, 423-434.
- Conzelmann, H 1960. *The theology of Saint Luke*, tr by G Buswell. London: Faber & Faber.
- Du Plessis, I J 1995. *Kommentaar op die Nuwe Testament: Struktuur-uitleg-boodskap. Die evangelie volgens Lukas*, Deel I. Kaapstad: Lux Verbi.
- *Kommentaar op die Nuwe Testament: Struktuur-uitleg-boodskap. Die evangelie volgens Lukas*, Deel II. Kaapstad: Lux Verbi.
- *Kommentaar op die Nuwe Testament: Struktuur-uitleg-boodskap. Die evangelie volgens Lukas*, Deel III. Kaapstad: Lux Verbi.
- Ellis, E E 1974. *The Gospel of Luke*. Revised edition. London: Butler & Tanner. (New Century Bible).
- Gaster, T H 1991. s v Samaritans. *IDB*, 4.
- Gill, D 1970. Observations on the Lukan travel narrative and some related passages. *HTHR*, 199-221.
- Godet, F L 1887. *Commentary on the Gospel of Luke*. Edinburgh: T & T Clark.
- Haenchen, E 1971. *The Acts of the Apostles*. Oxford: Basil Blackwell.
- Jeremias, J 1972. *The parables of Jesus*. New York: Scribner's sons.
- Marshall, I H 1970. *Luke: Historian and theologian*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- 1978. *The Gospel of Luke: A commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (New International Greek Testament Commentary).
- Matera, F J 1993. Jesus' journey to Jerusalem (Luke 9:51-19:46): A conflict with Israel. *JSNT* 51, 57-77.
- Moessner, D P 1989. *Lord of the banquet: The literary and theological significance of the Lukan travel narrative*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Montgomery, J A 1968. *The Samaritans, the earliest Jewish sect: Their history, theology and literature*. New York: KTAV.
- Ogg, G 1971/72. The central section of the Gospel according to Luke. *NTS* 18, 39-53
- O'Toole, R F 1984. *The unity of Luke's theology: An analysis of Luke-acts*. Wilmington: Michael Glazier. (Good News Studies 9.)
- Plummer, A 1964. *Gospel according to Luke*. Edinburgh: T & T Clark. (The International Critical Commentary.)
- Powell, M A 1994. Toward a narrative-critical understanding of Luke. *Interpretation* 48, 340-346.
- Pummer, R 1987. *The Samaritans*. Leiden: Brill.
- Sanders, J T 1987. *The Jews in Luke-Acts*. Philadelphia: Fotress.
- Schmidt, K L 1919. *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin: Trowitsch.

- Schmithals, W 1994. *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Scobie, C H H 1973. The origins and development of Samaritan Christianity. *NTS* 19, 390-414.
- 1979. The use of source material in the speeches of Acts 3 and 7. *NTS* 25, 399-421.
- Tannehill, R C 1985. Israel in Luke-Acts: A tragic story. *JBL* 104/1, 69-85.
- 1986. *The narrative unity of Luke-Acts: A literary interpretation, Vol 1: The Gospel according to Luke*. Philadelphia: Fortress.
- Tiede, D L 1988. 'Glory to Thy people Israel': Luke-Acts and the Jews, in Tyson, J B (ed), *Luke-Acts and the Jewish people: Eight critical perspectives*. Minneapolis, MN: Augsburg.
- Van Aarde, A G 1995. Eksegetiese metodologie: Historiese kritiek. Ongepubliseerde studiehandleiding, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Afd A, Universiteit van Pretoria.
- 1996. Eksegetiese metodologie: Narratologie. Ongepubliseerde studiehandleiding, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Afd A, Universiteit van Pretoria.
- Vandermoere, H 1976. *The study of the novel: A structural approach*. Leuven: Acco.
- Van Eck, E 1991. Die funksie van ruimte in die narratologie. *HTS* 42/2, 339-348.
- Venter, J G H 1989. Die ontstaan van die Samaritane: 'n Kritiese herbesinning. *HTS* 45/1, 117-127.
- Wintermute, O S 1989. s v Joseph son of Jacob. *IDB*, 2.