

# Scriptie ter afsluiting van de master 'Wortels en ontwikkeling van het Christendom'



De bijdrage van Handelingen 8:25-40 aan de dooptheologie van het boek  
Handelingen.  
Een narratieve en intertextuele analyse van het verhaal van de doop van de  
Ethiopiër.

*Aangeboden aan:*

Prof. dr. A.B. Merz  
Dr. H.L.M. Ottenheijm

Universiteit Utrecht,  
Subfaculteit Godgeleerdheid

*Door:*

Nico de Leeuw  
0341835  
Augustus 2009

# Inhoudsopgave

<b>Inleiding</b>	<b>2</b>
<b>1. Verstaan we wat er staat?</b>	<b>4</b>
1.1 Inleiding	4
1.2 Inleidingsvragen Handelingen	4
1.3 Vertaling Handelingen 8: 25-40	6
1.4 Toelichting en verantwoording van de vertaling	9
1.5 Tekstkritiek	13
<b>2. Geen tekst zonder context</b>	<b>18</b>
2.1 Inleiding	18
2.2 Basis voor een structuur	18
2.3 Verschillende structuren	19
<b>3. Het verhaal gaat</b>	<b>27</b>
3.1 Inleiding	27
3.2 Uitleg van het narratief	28
<b>4. Lukas' doopvisie in breder perspectief</b>	<b>39</b>
4.1 Inleiding	39
4.2 Analyse van een drietal doopgegevens	40
4.3 Thematische analyse van Lukas' dooptheologie	44
4.4 De doop van de Ethiopiër	47
<b>5. Schriftgebruik in de Schrift</b>	<b>50</b>
5.1 Inleiding	50
5.2 Wat staat er eigenlijk?	50
5.3 Het citaat in zijn oorspronkelijke context	52
5.4 Lukas' gebruik van Jesaja 53:7b-8c	58
<b>6. Conclusies</b>	<b>63</b>
6.1 Inleiding	63
6.2 De missionaire context van het verhaal	63
6.3 De verhaalintentie van Lukas	64
6.4 Het citaat uit Jesaja 53	65
6.5 Besluit	65
<b>Bibliografie</b>	<b>66</b>

## Inleiding

Voor u ligt een scriptie ter afsluiting van de master ‘Wortels en Ontwikkeling van het Christendom’ van de subfaculteit Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht. Deze scriptie beweegt zich op het vakgebied van het Nieuwe Testament, met daarbinnen een gerichtheid op de dooptheologie van het boek Handelingen. Specifiek richten we ons in deze scriptie op de volgende onderzoeksvraag:

*“Wat draagt het verhaal van de doop van de Ethiopiër in Handelingen 8 bij aan de dooptheologie van het boek Handelingen?”*

Het ligt in onze bedoeling om in deze scriptie een eigen weg te bewandelen om tot een antwoord op de genoemde vraag te komen. Zoals er spreekwoordelijk vele wegen zijn die naar Rome leiden, zo zijn er ook verschillende manieren om een antwoord te zoeken op onze vraag. Hiermee willen we niet zeggen dat het dus om het even is welke weg men kiest, aangezien toch op dezelfde plaats wordt uitgekomen. Er zijn inderdaad verschillende exegetische methoden om een antwoord op onze vraag te krijgen; echter, zoals de verschillende wegen naar Rome je op een verschillende plaats de stad doen binnenkomen en dus een verschillende aanblik op de stad geven, zo geeft elke exegetische methode zijn eigen blik op een tekst.

De weg die wij willen gaan, is die van de narratieve en intertextuele analyse. De eerste houdt in dat we het verhaal als verhaal willen bestuderen, zoals deze tot ons komt in de Bijbel. Lukas – de schrijver van het boek Handelingen – heeft zijn geschrift zeer bewust vormgegeven. Hij verstaat de vertellerskunst goed. Vanuit dit besef veronderstellen we dat juist in een bestudering van het verhaal als zodanig de eigenlijke theologie van Lukas naar voren komt. De tweede methode die we hanteren, richt zich op het gebruik van oudere teksten in een nieuwe tekst. In ons geval gaat dit om het gebruik van een citaat uit de profetie van Jesaja, door Lukas in het schrijven van zijn boek Handelingen.

We beginnen onze weg met het helder krijgen wat precies ons ‘onderzoeksubject’ is: we schetsen het kader waarin ons verhaal staat door de achtergrond van het boek Handelingen te beschrijven. Vervolgens vindt u in **hoofdstuk 1** een vertaling van de Griekse tekst, en een behandeling van enkele grote tekstkritische kwesties in het verhaal. Zo krijgen we helder voor ogen wat er precies in ons doopverhaal staat.

Het **2<sup>e</sup> hoofdstuk** staat in het kader van structuren in de tekst. We bezien welke plaats onze tekst inneemt in de structuur van het boek Handelingen, en welke structuur het verhaal zelf heeft. Hieraan zijn al veel kenmerken van het doopverhaal af te lezen.

Hierna zijn we toe aan de narratieve analyse zelf. Door het verhaal als verhaal te bestuderen, aan de hand van de verschillende analysecategorieën die hiervoor zijn, willen we onderzoeken hoe Lukas' doopvisie hierin naar voren komt. **Hoofdstuk 3** is daarmee een belangrijk onderdeel van onze zoektocht.

Om een kader en achtergrond voor de doopvisie uit het verhaal van Handelingen 8 te creëren, vergelijken we in **hoofdstuk 4** dit verhaal met drie andere doopverhalen uit Handelingen. Daarnaast geven we ook een theologische vergelijking met verschillende theologische thema's die in Lukas' doopvisie een rol spelen. Op deze manier komt het specifieke van ons doopverhaal aan het licht.

Op verschillende manieren blijkt dat het Schriftcitaat uit Jesaja 53 een belangrijke plaats inneemt in het verhaal van de doop van de Ethiopiër. Daarom is het voorlaatste hoofdstuk hieraan gewijd. De intertextuele analyse die we hier bieden, zoekt naar de reden van Lukas' citeren van deze tekst. **Hoofdstuk 5** is daarom ook het tweede hoofdonderdeel van deze scriptie.

In **hoofdstuk 6** zullen we tot slot onze bevindingen uit de voorgaande hoofdstukken samennemen, en het antwoord op onze onderzoeksvraag formuleren.

Rest ons aan het einde van deze inleidende woorden nog een woord van dank uit te spreken aan een ieder die ons in staat heeft gesteld om tot hiertoe te komen. Hierbij noem ik in het bijzonder mijn geliefde vrouw Willy, die mij gedurende de lange, soms moeizame, en intensieve weg steeds onvoorwaardelijk bijgestaan heeft. Zonder haar had deze scriptie hier niet gelegen. Ook gaat mijn dank uit naar de God die de Ethiopische eunuch op een bijzondere wijze tot zich riep, en mij de inspiratie gaf om zijn Woord te onderzoeken.

Lienden, augustus 2009

Nico de Leeuw

# 1. Verstaan we wat er staat?<sup>1</sup>

## 1.1 Inleiding

In dit hoofdstuk staat bovenstaande vraag centraal. Het is de bedoeling om in dit onderdeel van deze scriptie een antwoord op deze vraag te geven. Dit zullen we doen in een drietal stappen. Als eerste zal een vertaling van de perikoop gegeven worden. Vervolgens zal een verklaring of verantwoording van deze vertaling gegeven worden. Ook wordt soms een verduidelijking van de vertaling gegeven. De letters in superscript corresponderen met dezelfde letters in de vertaling, zodat duidelijk is op welk woord of zinsdeel van een vers de verklaring betrekking heeft. De derde stap is de behandeling van enkele belangwekkende tekstkritische kwesties in deze perikoop. Op basis van verschillende argumenten gaan we na of enkele stukjes wel tot de oorspronkelijke tekst horen.

Aan het einde van dit hoofdstuk hebben we dan duidelijk wat er eigenlijk in dit markante verhaal staat. Het is evident dat we dit helder voor ogen moeten hebben, willen we een antwoord kunnen geven op de vraag wat dit verhaal over de doop van de Ethiopiër bijdraagt aan de dooptheologie van het boek Handelingen.

Voordat we echter met de directe uitwerking van bovenstaande vraag beginnen, is het goed om eerst de zogenaamde ‘inleidingsvragen’ van het boek Handelingen te behandelen. Het antwoord op deze vragen, onder andere vragen naar de auteur en de tijd van ontstaan van het boek, zal nog meer licht werpen op de tekst van dit Bijbelboek, en ons zodoende ook helpen bij het beter verstaan van het doopverhaal van de Ethiopiër.

## 1.2 Inleidingsvragen Handelingen

### *Auteur*

De auteur van het boek Handelingen is dezelfde als die van het derde evangelie. Dit blijkt uit de aanhef van het boek (1:1), waar gesproken wordt over “het eerste boek”; en uit dezelfde adressering van beide werken: Theofilus (Lk. 1:3; Hnd. 1:1). Verder komen de geschriften in taal, stijl en woordgebruik sterk overeen. Beide werken worden door de gehele kerkelijke traditie toegeschreven aan Lukas.

Op de vraag wie deze Lukas is, valt niet eenvoudig antwoord te geven. Verschillende mogelijkheden zijn aangedragen in het nieuwtestamentische onderzoek. Uit de proloog van

---

<sup>1</sup> De titel van dit hoofdstuk is een verwijzing naar het woordspel in vers 30 (paronomasie), zoals J. van Eck dat ook in zijn commentaar weergeeft.

het evangelie blijkt dat hij zelf geen ooggetuige is van het leven en de daden van Jezus, waar het in het evangelie om gaat. Wel heeft hij zijn bronnen uit de eerste hand. Uit het boek Handelingen komt in dit verband de bekende ‘persoonswisseling’ naar voren. Hiermee wordt de verandering van de derde persoon meervoud naar eerste persoon meervoud bedoeld. Tot Hand. 16:9 is alles in de derde persoon; in 16:10 wordt het echter eerste persoon meervoud. Vanaf dit moment zijn er vier passages die in de ‘wij-vorm’ geschreven zijn. Hieruit is op het eerste gezicht af te leiden dat Lukas daar zelf bij aanwezig was als medereiziger van Paulus. Aangezien in Kol. 4:14; 2 Tim. 4:11 en Filemon: 24 ook gesproken wordt over een Lukas, is dit goed mogelijk. In Kol. 4:14 wordt nog toegevoegd dat deze Lukas een arts was. Over het gewicht van deze briefteksten wordt echter zeer verschillend gedacht, zodat deze ook geen uitsluitsel bieden. Vrijwel zeker is wel, dat deze Lukas een heiden-christen is. De grote aandacht in Handelingen voor de missie onder de heidenen en het feit dat heidenen geen Jood hoeven te worden om tot de christelijke gemeenschap te kunnen behoren, ondersteunen deze gedachten.<sup>2</sup> In het verdere van deze scriptie zullen we voor het gemak steeds de benaming Lukas gebruiken.

### *Datering*

Een datering van Handelingen kan via verschillende wegen gegeven worden. Aangezien het een vervolg is op het evangelie van Lukas, is het daarna geschreven. Dit blijkt ook eenvoudigweg uit 1:1. Het evangelie is echter na 70 CE geschreven, aangezien andere evangeliën eerder geschreven werden (Markus, kort voor het jaar 70) en Lukas daar ook gebruik van heeft gemaakt bij het schrijven van zijn evangelie (Lk. 1:1,2). Het is niet voor de hand liggend dat Handelingen zeer snel na het evangelie geschreven is; onder andere vanwege theologische verschillen. Deze verschillen veronderstellen een ontwikkeling bij de auteur. Het gegeven dat voor Lukas de ‘verzameling’ van het Corpus Paulinum nog niet voltooid is, sluit een datering aan het begin van de 2<sup>e</sup> eeuw uit. Op grond van deze overwegingen komen we tot een datering tussen 80 en 90 CE.

Van Eck geeft in zijn commentaar nog een geheel andere, erg interessante, argumentatie om tot ongeveer deze datering te komen. Hij ziet een sleutel liggen in Lk. 21:20, waar staat: ‘Maar wanneer u Jeruzalem omsingeld zien door legers, weet dan dat haar verwoesting nabij gekomen is.’ Lukas betreft Jezus’ woorden hier duidelijk op de

---

<sup>2</sup> Voor verdere en uitgebreidere informatie rondom het auteurschap van Lukas-Handelingen, verwijzen we naar onder meer: Ehrman, B.D., *The New Testament. A historical introduction to the early Christian writings*, 2<sup>nd</sup> ed., New York/Oxford 2000, p. 137-9; Jervell, J., *Die Apostelgeschichte*, 17. Auflage, 1. Aufl. dieser Neuauslegung, KEK, Göttingen 1998, p. 79-84.

verwoesting van Jeruzalem in het jaar 70. Het evangelie en Handelingen zijn dus in ieder geval nadien geschreven. Hnd. 26:9-11 leest Van Eck tegen de achtergrond van vervolging door de Romeinse overheid, bijvoorbeeld keizer Domitianus. Op grond hiervan is een datering eind eerste eeuw mogelijk.<sup>3</sup>

### *Genre/Doel*

Over het genre van het boek Handelingen zijn veel dingen geschreven. Vele voorstellen zijn ook gedaan door de commentatoren, zoals een biografie, historische roman. Het meest genoemd, en volgens ons ook het meest plausibel, is echter het genre van de geschiedschrijving. Binnen dit genre kunnen nog weer verschillende typen onderscheiden worden, waarbij het boek Handelingen het best gezien kan worden als een zogenaamde 'historische monografie'. Kenmerken voor dit genre zijn onder meer dat het werk van beperkte omvang is, dat het een specifieke episode uit de geschiedenis beschrijft, dat er redevoeringen in voorkomen en dat er een duidelijke inleiding en slot zijn.<sup>4</sup> Aan al deze genoemde kenmerken voldoet het boek Handelingen.

Het doel van Lukas bij het schrijven van zijn boek, is verbonden met het genre waarin hij schreef. In zijn geschiedschrijving, wat grotendeels narratief van aard is, wil Lukas de lezer Gods handelen in de geschiedenis laten zien. Hij wil ze overtuigen van de zekerheid (Lk. 1:4), de waarheid van de dingen die ze zien gebeuren om zich heen: dat het evangelie verspreidt word, ook naar de heidenen, en dat dit de vervulling is van de oudtestamentische beloften aan het volk van God.

### 1.3 Vertaling Handelingen 8: 25-40

25 Oi men oua diamarturamenoï kai. Ialhsantej ton Iogon tou/kuripu upestrefon eij -leroso,uma( pol laj te kwmaj twh Samaritwh euhggelizonto)

<sup>a</sup>Degenen die<sup>b</sup> het Woord van de Heere betuigd en gesproken hadden, keerden terug naar Jeruzalem, verkondigende het evangelie in veel dorpen van de Samaritanen,

26 :Aggeloj de.kuripu elalhsen proj Filippon legwn\ anasthqi kai.poreupu kata. meshmbrian epi. thn odon thn katabainousan apo. Vlerousalhm eij Gazan( autth estin erhmojA

---

<sup>3</sup> Van Eck, J., *Handelingen: de wereld in het geding*, CNT 3<sup>e</sup> serie, Kampen 2009<sup>3</sup>, p. 13-14.

<sup>4</sup> Voor deze en nog meer kenmerken voor dit genre, zie: Id., p. 15; Jervell, *a.w.*, p. 77-79; Ehrman, *a.w.*, p. 122-3.

maar<sup>a</sup> een engel van de Heere sprak tegen Filippus en zei: “Sta op en ga naar het zuiden<sup>b</sup>, naar de weg die van Jeruzalem naar Gaza afdaalt, die<sup>c</sup> woest is.”

27 kai. anastaj eporeuqh̄ kai. idou. anhr Aiqiopy eunouchoj dunasthj Kandakhj basilissj Aiqiopwn( oj h̄n epi. pashj thj gazhj authj( oj el hluqei proskunhsw̄n eij Vlerousalhm( En hij stond op en ging. En zie, er was een Ethiopische<sup>a</sup> man, een eunuch<sup>b</sup> en hofbeampte van de Kandake<sup>c</sup>, de koningin van de Ethiopiërs, die over haar hele schat gesteld was, en naar Jeruzalem gekomen was om te aanbidden;

28 h̄n te upostrefwn kai. kaqhmenoj epi. tou/ ařmatoj autou/ kai. aneginwsken ton profht̄hn Vhsaīan̄  
deze keerde terug en zat op zijn wagen en las hardop<sup>a</sup> de profeet Jesaja.

29 eīpen de. to. pneuma tw/ Filippw̄l proselqe kai. kol hq̄hti tw/ ařmati<sup>a</sup> toutw̄l  
En de Geest zei tot Filippus: “Ga er heen, en voeg je bij deze wagen.”

30 prosdramwn<sup>a</sup> de. ō Filippoj hkousen autou/ anaginwskontoj Vhsaīan ton profht̄hn kai. eīpen\ ařa, ge ginwskeij a| anaginwskeijē  
Toen Filippus er naartoe rende, hoorde hij hem de profeet Jesaja lezen. Hij zei: “Begrijpt u ook wat u leest?”<sup>b</sup>

31 ō de. eīpen\ pw̄j gar ah dunaimhn ean mh, tij odghsei mē parekalesen te ton Filippon anabanta kaq̄sai sun autw̄l  
Hij zei echter: “Hoe zou ik ertoe in staat zijn, als niet iemand mij de weg zou wijzen?”<sup>a</sup> En hij vroeg Filippus om naar boven te komen en bij hem te gaan zitten.

32 h̄ de. perioch. thj grafhj h̄n aneginwsken h̄n aut̄h\ wj probaton epi. sfaghn hcqh kai. wj amnoj enantion tou/ keirantoj auton afwnoj( outw̄j ouk anoigei to. stoma autou  
Het gedeelte van de Schrift<sup>a</sup> dat hij las, was deze: *Zoals een schaap werd Hij naar de slacht geleid, en zoals een lam stom is voor zijn scheerder<sup>b</sup>, zo doet Hij zijn mond niet open.*

33 VEn th/ tapeinwsei ĩ autou<sup>a</sup> h̄ krisij autou/ hrqh\ thn genean autou/ tij dihgsetaiē ōti airetai apo. thj ghj h̄ zwh. autou



*In zijn vernedering is zijn gericht<sup>b</sup> weggenomen, wie zal zijn generatie<sup>c</sup> beschrijven? Want zijn leven wordt van de aarde weggenomen.*

34 *apokriqei j de. o' eunoucoj tw/ Filippw| ei pēn\ de omai, sou( peri. tinoj o' profhtj| legei toutoē peri. e' autou/ h' peri. eterou tinojē*

De eunuch antwoordde Filippus en zei: “Ik bid u, over wie zegt de profet dit? Over zichzelf of over iemand anders?”<sup>a</sup>

35 *anoi xaj de. o' Filippoj to. stoma autou/ kai. arxamenoj apo. thj grafhj tau thj euhggel isato autw/ ton Ihsou h' n*

En Filippus deed zijn mond open<sup>a</sup>, en beginnend<sup>b</sup> bij deze Schriftplaats verkondigde<sup>c</sup> hij Jezus aan hem.

36 *wj de. eporeu onto kata. thn odon( h' qon epi, ti u' dwr( kai, fhsin o' eunoucoj| idou. u' dwr( ti, kwl uei<sup>c</sup> me baptisqh h ai ē*

Terwijl zij verdergingen over de weg, kwamen ze bij een water. En de eunuch zei: “Zie<sup>a</sup>, hier is<sup>b</sup> water, wat verhindert mij gedoopt te worden?”<sup>d</sup>

37 Zie de paragraaf over tekstkritiek voor een vertaling en waardering van dit vers.

38 *kai. eke| eusen sth h ai to. a r ma kai. kate bhsan amfo, teroi eij to. u' dwr( o| te Filippoj kai. o' eunoucoj( kai. ebaptisen auton h*

En hij<sup>a</sup> beval om de wagen staande te houden, en zij daalden beiden af in het water, zowel Filippus als de eunuch, en hij<sup>b</sup> doopte hem.<sup>c</sup>

39 *o| te de. anebhsan ek tou/ u' d ato j( pneuma kuripu h' r pasen ton Filippou kai. ouk eiden auton ouketi o' eunoucoj( eporeu e to gar thn odon autou/ cai rwn h*

Toen zij uit het water opklommen, rukte de Geest van de Heere Filippus weg<sup>a</sup> en de eunuch zag hem niet meer, want hij ging verheugd<sup>b</sup> zijn weg.

40 *Filippoj de. eureqh eij : Azw ton\ kai. diercomen oj euhggel izeto taj polei j pasaj e w j tou/ el qei h auton eij Kaisareian h*

Maar Filippus werd gevonden<sup>a</sup> in Azote<sup>b</sup>, en rondtrekkend verkondigde hij in alle steden het evangelie, totdat hij in Cesarea kwam.

## 1.4 Toelichting en verantwoording van de vertaling

### *Vers 25*

<sup>a</sup> Het is niet onomstreden om dit vers bij de perikoop van Filippus en de Ethiopiër te betrekken. Zie hiervoor het volgende hoofdstuk § 2.3.3.

<sup>b</sup> De vertaling ‘Degenen die...’ is niet erg gebruikelijk. Vergelijk Willibrordvertaling: “Toen zij...”; NBV: “Nadat Petrus en Johannes...”.<sup>5</sup> Argument voor deze vertaling is, dat het lidwoord *oi* als pronomen opgevat kan worden of als lidwoord bij de beide participia. In Blass/Debrunner/Rehkopf<sup>6</sup> § 251<sub>3</sub> wordt gewezen op de dubbelzinnigheid die hierdoor ontstaan kan. In onze vertaling grijpt vers 25 terug op 8:4, en niet op 8:24. Hiermee wordt ook de discussie voorkomen of Filippus eerst mee terug is gegaan naar Jeruzalem of niet.

### *Vers 26*

<sup>a</sup> Deze tegenstellende vertaling geeft goed het contrast weer, wat Lukas wil maken tussen het voorgaande gedeelte over de verdreven discipelen in het algemeen en het optreden van Filippus hier in het bijzonder. De overige discipelen, inclusief Petrus en Johannes, keerden terug naar Jeruzalem (v. 25), maar Filippus krijgt een bijzondere opdracht. Zie voor deze gedachte en vertaling ook: Van Eck<sup>7</sup> en Haenchen<sup>8</sup>. Vgl. ook de Luthervertaling: “Aber der engel...”; en de Vulgaat: “angelus autem...”.<sup>9</sup>

<sup>b</sup> Of: ‘tegen het middaguur’. De beide vertalingen zijn mogelijk, zie Bauer<sup>10</sup> s.v. *meshmbria*. Aangezien een temporele betekenis niet zinvol is in het kader van Lukas’ schets van het decor van zijn verhaal, en reizen tegen het middaguur erg ongewoon is in die contreien<sup>11</sup>, kiezen we hier voor de vertaling van ‘zuiden’.

<sup>c</sup> Dit kan grammaticaal gezien zowel slaan op ‘de weg’ als op ‘Gaza’. Volgens BDR § 290<sub>2</sub> heeft het hier betrekking op de weg. Argument wat hierbij het meest speelt, is dat de stad Gaza in het verdere van het verhaal geen rol speelt en de weg wel. Het heeft dus geen zin als

---

<sup>5</sup> De NBV vertaalt in 8:4 echter wel met ‘Degenen die...’.

<sup>6</sup> Blass, F., A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 15. durchgesehene Auflage, Göttingen 1979 (verder aangegeven als ‘BDR’).

<sup>7</sup> Van Eck, *a.w.*, p. 203, 205.

<sup>8</sup> Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*, 16. Auflage, 7., durchges. und. verb. Aufl. der Neuauslegung, KEK, Göttingen 1977, p. 299.

<sup>9</sup> De Bijbelvertalingen die we hier en op andere plaatsen weergeven, zijn geraadpleegd op het internet. Zie: <http://www.biblija.net/biblija.cgi?m=Hand+8&id18=1&id35=1&mv2=1&id12=1&id8=1&pos=0&l=nl&set=10&idp0=19&idp1=36&idp2=13&idp3=9&idp4=39>. Geraadpleegd op 07-08-'09.

<sup>10</sup> Bauer, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristliche Literatur*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. K. Aland und B. Aland, Berlin/New York 1988 (verder aangegeven als ‘Bauer’).

<sup>11</sup> Vgl. Barrett, *a.w.*, p. 423. Hoewel dit voor hem juist een argument is voor de goddelijke initiatie van dit verhaal.

Gaza nader omschreven wordt, ook al is bekend dat de stad in die tijd (weer) verwoest was. De omschrijving geeft aan dat het een rustige omgeving was voor de gebeurtenissen die volgen.

#### *Vers 27*

<sup>a</sup> Op de betekenis van deze niet-Israëlitische man in het kader van dit verhaal, komen we later nog terug in hoofdstuk 3.

<sup>b</sup> De letterlijke vertaling van het Griekse *eunoucoj* is gewoon ‘eunuch’ of ‘gesnedene’. Hierbij moet men dan denken aan een gecastreerde man. Voor een discussie over de betekenis van deze term, zie hoofdstuk 3 noot 65.

<sup>c</sup> Dit is de titel van de koningin van Ethiopië, zie Bauer s.v. Kandakh.

#### *Vers 28*

<sup>a</sup> Letterlijk betekent *anaginwskw* gewoon ‘lezen’. In de oudheid was het echter gewoon dat men hardop las, ook als men voor zichzelf las. Zie voor deze gedachte zowel Haenchen<sup>12</sup>, Van Eck<sup>13</sup>, als Barrett<sup>14</sup>. Deze vertaling stemt ook goed overeen met de situatie in v. 30, waar staat dat Filippus de eunuch *hoorde* lezen.

#### *Vers 29*

<sup>a</sup> Dit is een zogenaamde ‘*dativus sociativus*’; zie BDR § 193<sub>2</sub>.

#### *Vers 30*

<sup>a</sup> Papyrus 50 en enkele andere handschriften hebben hier *prosel tw̄n* in plaats van *prosdramw̄n*. Dit ligt qua betekenis niet ver uit elkaar – ‘er naartoe gaan’ i.p.v. ‘er naartoe rennen’- maar wordt niet sterk ondersteund. Verder wil Lukas met *prosdramw̄n* een diepere dimensie aan Filippus’ optreden geven; zie hoofdstuk 3.2.

<sup>b</sup> In het Grieks is aan het partikel *ara* te zien, dat Filippus eigenlijk niet per se verwacht een antwoord te krijgen op zijn vraag. Hij verwacht een negatief antwoord, zodat hij gelegenheid krijgt om het evangelie te verkondigen. Het woordspel in de vraag (*ginw̄skeij* - *anaginw̄skeij*, paronomasie BDR § 488,1b) is bedoeld als een ‘binnenkomertje’, waarna Filippus de gelegenheid heeft om het evangelie te verkondigen.

---

<sup>12</sup> Haenchen, *a.w.*, p. 300.

<sup>13</sup> Van Eck, *a.w.*, p. 209.

<sup>14</sup> Barrett, *a.w.*, p. 427.

### Vers 31

<sup>a</sup> Het Grieks heeft hier een *optativus* + αν. In het dagelijks taalgebruik kwam deze combinatie niet meer voor, zie BDR § 385,1. Het feit dat Lukas dit hier wel gebruikt, geeft aan dat hij een gesprek op niveau wil schetsen. Barrett gebruikt een dergelijke aanduiding: "...certainly it is a sign of conscious style."<sup>15</sup> Dit sluit precies aan bij Lukas' intentie om in het boek Handelingen het evangelie aan ieder in zijn 'eigen taal' te verkondigen.<sup>16</sup>

### Vers 32

<sup>a</sup> Of: 'de inhoud van de Schriftplaats', zie Bauer s.v. περιοχ. De ambiguïteit van deze woorden houdt in, dat Lukas ofwel alleen de geciteerde woorden in gedachten heeft (bij de vertaling 'gedeelte van de Schrift'), of dat hij het hele vierde Knechtslied (Jes. 52:13-53:12) in gedachten heeft (bij de vertaling zoals in deze aantekening genoemd). Bij de eerstgenoemde mogelijkheid, 'gedeelte van de Schrift' die wij ook volgen, is het belangrijk op te merken dat Lukas in zijn citering geen woorden over plaatsvervangend lijden noemt, terwijl die zowel vóór (Jes. 53:4-6) als ná (Jes. 53:8d) het citaat staan. Hierover zullen we meer schrijven in het aparte hoofdstuk over Jesaja 53.

<sup>b</sup> Bauer noemt deze zin een 'beeld van geduld', zie Bauer, s.v. αμνοj.

### Vers 33

<sup>a</sup> De oorspronkelijkheid van dit bijvoeglijk naamwoord is onzeker. In de LXX staat dit woord niet. Voor de betekenis van de zin maakt het echter weinig verschil.

<sup>b</sup> Hier wordt het oordeel van God op de jongste dag bedoeld, zie Bauer, s.v. κρισij. In het verband van Lukas' werk kan het ook wijzen op het oordeel wat Pilatus niet over Jezus kon vellen vanwege zijn onschuld (Lk. 23:4,14,22).

<sup>c</sup> De betekenis van γενεαν is hier niet eenduidig vast te stellen. De vertaling 'geslacht' of 'herkomst' is het waarschijnlijkst, zie Bauer s.v. genea. Met de vertaling 'generatie' is het onze bedoeling om deze beide aspecten weer te geven.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Barrett, *a.w.*, p. 428.

<sup>16</sup> Vgl. wat Van Eck hierover schrijft, *a.w.*, p. 15-16.

<sup>17</sup> Vergelijk voor deze vertaling en de achterliggende motivatie: Bastiaens, J.C., *Interpretaties van Jesaja 53: een intertextueel onderzoek naar de lijdende knecht in Jes 53 (MT/LXX) en in Luk 22:14-38, Hand 3:12-26, Hand 4:23-31 en Hand 8:26-40*, Tilburg 1993, p. 137.

#### *Vers 34*

<sup>a</sup> Het is opvallend dat deze vragen niet gericht zijn op de inhoud van de profetie, maar slechts vragen naar over wie de tekst spreekt. Hierdoor is de weg direct vrij voor de uitleg die Filippus geeft; vgl. de aantekening op vs. 30. Meer over de uitleg van deze profetische woorden, is te vinden in het betreffende hoofdstuk over het citaat uit Jesaja 53.

#### *Vers 35*

<sup>a</sup> De uitdrukking van het ‘opendoen van de mond’ is een oudtestamentische zinswending, waarmee een profetische Godsspraak ingeleid wordt.<sup>18</sup> Voor de betekenis hiervan, zie onze narratieve analyse in hoofdstuk 3.

<sup>c</sup> Ook vertaald kan worden: ‘bracht hem de goede boodschap...’, vgl. de Willibrordvertaling. De NBV laat het in het midden: “Daarop begon Filippus met hem te spreken over het evangelie van Jezus, ...”. In dit verband is ‘verkondigen’ onzes inziens echter beter, aangezien het hier gaat om de Messiaanse verkondiging. Vgl. Bauer, s.v. euaggel izw.

#### *Vers 36*

<sup>a</sup> Dat Filippus en de Ethiopiër nu, na de verkondiging van Jezus, langs een water komen, duidt opnieuw op de goddelijke initiatie van het hele verhaal.

<sup>b</sup> In het Grieks staat geen vorm van het werkwoord ‘zijn’. Na een woord met een Semitische achtergrond, hier *idou*, is dit echter mogelijk, zie BDR § 128,7. In de vertaling kiezen we er voor om dit wel weer te geven.

<sup>c</sup> Het gebruik van dit woord heeft vele vragen opgeroepen m.b.t. wat het zegt over de doopvisie van Lukas. Voor een discussie hierover, zie hoofdstuk 3 bij dit vers.

<sup>d</sup> In de context van het verhaal is de vraag van de eunuch eigenlijk puur retorisch. Vgl. het excurs ‘*goddelijke leiding*’ in hoofdstuk 3, met noot 59 daarbij.

#### *Vers 38*

<sup>a</sup> Het subject van ‘beval’ is de eunuch. Dit zowel omdat hij het subject is van de vorige zin, als dat hij de eigenaar is van de wagen.

<sup>b</sup> Grammaticaal gezien kan dit zowel op Filippus als de eunuch slaan. Het zal echter duidelijk zijn dat hier Filippus bedoeld is.

---

<sup>18</sup> Zie: Van Eck, *a.w.*, p. 210.

<sup>c</sup> Barrett stelt dat deze sobere weergave van de doop van de eunuch “must include also the words that gave meaning to the action -”<sup>19</sup> Hij doelt hiermee op een bepaalde doopformule. De woorden staan er echter niet, zodat dit vers niets expliciet duidelijk maakt over hoe Lukas de doop ziet.

#### *Vers 39*

<sup>a</sup> Het wegrukken door de Geest van de Heere is een verwijzing naar oudtestamentische profeten, vgl. Ez. 11:24; 1 Kon. 18:12; 2 Kon. 2:16. Hiermee wordt Filippus door Lukas opnieuw op één lijn gesteld met de profeten. Dit wijst er opnieuw op dat met deze woorden de goddelijke initiatie van het hele gebeuren wordt bevestigd, en dat Filippus’ handelen door God wordt gelegitimeerd.

<sup>b</sup> Deze vreugde is bij Lukas een teken van het heil, waar de eunuch nu in mag delen.

#### *Vers 40*

<sup>a</sup> Deze woorden veronderstellen niet dat er naar Filippus gezocht is. Het is veelmeer een toespeling op het vervolg van 2 Kon. 2, wat hiervoor aangehaald werd.

<sup>b</sup> Of: Asdod, dit is de oudtestamentische naam voor die stad.

### 1.5 Tekstkritiek

In het kader van deze scriptie is het niet erg zinvol om alle tekstkritiek bij dit gedeelte tot in detail te behandelen. Het gaat ons immers uiteindelijk om de vraag wat dit verhaal bijdraagt aan de dooptheologie van het boek Handelingen. In het hiernavolgende zullen we dan ook alleen van die verzen de tekstkritiek behandelen, die een bijdrage leveren aan het (beter) verstaan van de visie op de doop die uit dit gedeelte naar voren komt. Concreet gaat het hier om vers 37, wat in zijn geheel een latere invoeging in de tekst zou zijn, en om één van de toevoegingen in vers 39.

Bij de behandeling van de tekstkritiek van genoemde verzen, zullen we de gebruikelijke stappen van de tekstkritiek doorlopen. Allereerst is dit een descriptie van het tekstkritisch apparaat, vervolgens de externe tekstkritiek, daarna de interne tekstkritiek, en aan het einde een oordeel waarbij de interne en externe argumenten in balans zijn.

---

<sup>19</sup> Barrett, *a.w.*, p. 434.

### 1.5.1 Descriptie tekstkritisch apparaat

#### *Vers 37*

Allereerst zullen we de verschillende varianten van vers 37 weergeven, met de vertaling en de verschillende tekstgetuigen voor deze varianten.

#### Variant 1:

eipen de autw\ ei pisteueij ex olhj thj \$& 36% kardiaj sou \$& 323 *pc%* exestin) apokriqej  
de eipen\ pisteuw ton uion tou qeou einai ton \$& 36) 323) 945) 1739% Ihsoun Criston)

Met als vertaling:

Hij zei tegen hem: “Als u gelooft uit heel uw hart, dan is het mogelijk.” Hij antwoordde en zei: “Ik geloof dat Jezus Christus de Zoon van God is.”

Deze variant wordt ondersteund door de volgende tekstgetuigen:

- Minuskels 36 (12<sup>e</sup> eeuw). 323 (12<sup>e</sup> eeuw). 453 (14<sup>e</sup> eeuw). 945 (11<sup>e</sup> eeuw). 1739 (10<sup>e</sup> eeuw). 1891 (10<sup>e</sup> eeuw).

- *pc*: pauci: een paar handschriften; die hier van de meerderheid van de Byzantijnse Mss afwijken

De volgende tekstgetuigen hebben een geringe afwijking van deze variant:

- *it*: alle of meerdere oud-Latijnse handschriften (vanaf 2<sup>e</sup> eeuw).

- *vg*<sup>cl</sup>: Vulgaat uitgave van 1592 (Clementina)

- *sy*<sup>h\*\*</sup>: Syrische tekst, bewerkt door Thomas von Harkel, waarbij een asterisk in de tekst staat (7<sup>e</sup> eeuw).

- *mae*: de Midden-Egyptische overlevering (5<sup>e</sup> eeuw).

- *Ir*: de geschriften van Irenaeus. (2<sup>e</sup> eeuw)

- *Cyp*: de geschriften van Cyprianus. (overleden in 258)

#### Variant 2:

eipen de autw\ o Filippoj\ ean pisteueij ex olhj thj kardiaj sou swqhsei) apokriqej de  
eipen\ pisteuw eij ton Criston ton uion tou qeou)

Met als vertaling:

Filippus zei tegen hem: “Wanneer u gelooft uit heel uw hart, zult u gered worden. Hij antwoordde en zei: “Ik geloof in Christus, de Zoon van God.”

Deze variant wordt ondersteund door de volgende tekstgetuige:

- Majuskel E (6<sup>e</sup> eeuw).

*Vers 39*

Ook hier volgt eerst de weergave van de geboden variant, met vertaling en getuigen.

Na *pneuma* worden de volgende woorden toegevoegd: *agion epepesen epi ton eunoucon(aggel oj de*

Het vers luidt dan: Toen zij uit het water opklommen, *daalde de Heilige Geest op de eunuch neer, en een engel van de Heere rukte Filippus weg.*

Deze variant wordt ondersteund door de volgende tekstgetuigen:

- Majuskel A<sup>c</sup> (5e eeuw), waarschijnlijk is de variant hierin echter een latere toevoeging.  
- Minuskels 36 (12<sup>e</sup> eeuw). 323 (12<sup>e</sup> eeuw). 453 (14<sup>e</sup> eeuw). 945 (11<sup>e</sup> eeuw). 1739 (10<sup>e</sup> eeuw). 1891 (10<sup>e</sup> eeuw)

- *pc*: *pauci*: een paar handschriften; die hier van de meerderheid van de Byzantijnse Mss afwijken

- 1: Latijns handschrift (7<sup>e</sup> eeuw).

De volgende tekstgetuigen (m.u.v. de laatste) hebben een geringe afwijking van deze variant:

- *p*: Latijns handschrift (12<sup>e</sup> eeuw).

- *w*: Latijns handschrift (14<sup>e</sup>/15<sup>e</sup> eeuw).

- *sy<sup>h\*\*</sup>*: Syrische tekst, bewerkt door Thomas von Harkel, waarbij een asterisk in de tekst staat (7<sup>e</sup> eeuw).

- *mae*: de Midden-Egyptische overlevering (5<sup>e</sup> eeuw).

Wat zeker vermeldt dient te worden, is dat we bij beide verzen te maken hebben met een *negatieve apparatus*. Dit houdt in dat in het tekstkritisch apparaat alleen die getuigen vermeldt worden, die de geboden variant ondersteunen en daarmee dus contra de *txt* zijn. Dit is voornamelijk het geval bij varianten die interessant zijn voor de tekstgeschiedenis, maar die hoogstwaarschijnlijk niet oorspronkelijk zijn.

### 1.5.2 Externe tekstkritiek

Het gegeven dat er sprake is van een *negatieve apparatus*, geeft al aan dat de aangehaalde varianten volgens de uitgevers van Nestle-Aland niet oorspronkelijk zijn.



### *Vers 37*

De toevoeging moet al wel heel oud zijn, aangezien de kerkvader Ireneaus het in de 2<sup>e</sup> eeuw aanhaalt. Echter, de tekstgetuigen voor de toevoeging stammen op zijn vroegst uit de 6<sup>e</sup> eeuw (Majuskel E), en komen ook nog eens enkel uit de Westerse traditie. Het gewicht van deze getuigen is hierdoor niet erg groot. Op grond van de externe tekstkritiek kunnen we dus alleen concluderen dat vers 37 niet origineel is.

### *Vers 39*

De toevoeging bij dit vers wordt ook niet door vele tekstgetuigen gesteund. Majuskel A zou van enig gewicht kunnen zijn, ware het niet dat de variant daarin waarschijnlijk een latere toevoeging is en dus minder zwaar weegt. Ook deze toevoeging is op grond van de externe tekstkritiek hoogstwaarschijnlijk dus niet oorspronkelijk.

### 1.5.3 Interne tekstkritiek

Deze stap in de tekstkritiek kijkt naar tekstinhoudelijke argumenten, zoals stilistische en theologische overwegingen. De argumenten die hiervoor door de verschillende commentatoren worden aangehaald, worden beknopt weergegeven door B.M. Metzger.

### *Vers 37*

Waarschijnlijk is dit vers toegevoegd op grond van theologische overwegingen van de vroege kerk. Het kon niet zo zijn dat de eunuch zomaar, zonder een belijdenis vooraf, gedoopt was. “Its insertion [van het vers, NdL] into the text seems to have been due to the feeling that Philip could not have baptized the Ethiopian without securing a confession of faith, which needed to be expressed in the narrative.”<sup>20</sup>

Anderzijds wordt veel de gedachte geopperd dat dit vers zijn oorsprong vindt in een vroegchristelijke doopliturgie, waarin een belijdenis thuishoort. “Most are agreed that this verse represents an accommodation of the text to later baptismal belief and practice;”<sup>21</sup> Het vers is dus een formalisering op basis van een bestaande dooppraktijk. Opvallend is wat Van Eck hierbij schrijft: “Zowel de formalisering van de doopliturgie als de dooptheologie die hier naar voren komt, kan men niet uit de rest van Handelingen aflezen.”<sup>22</sup> Ook de uitdrukking *ton Ihsoun Criston* is niet Lukaans, en pleit dus niet voor een oorspronkelijke lezing.

---

<sup>20</sup> Metzger, B.M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., Stuttgart 1998, p. 359-60.

<sup>21</sup> Barrett, *a.w.*, p. 433.

<sup>22</sup> Van Eck, *a.w.*, p. 211.

Al met al volgt ook uit de interne tekstkritiek dus dat dit vers naar alle waarschijnlijkheid niet oorspronkelijk is.

#### *Vers 39*

Veel commentatoren zien deze aanvulling als ingegeven door de vertelling in Hand. 8:15-18. Met de doop is de gave van de Heilige Geest onlosmakelijk verbonden, zoals ook in 8:17; 10:44,47; 11:15. Verderop in hoofdstuk 4 zullen we echter zien dat dit geen steekhoudend argument is in het boek Handelingen. Metzger draag nog aan, dat de toevoeging van ‘de engel’ het vertrek van Filippus in overeenstemming brengt met zijn opdracht aan het begin (v.26).<sup>23</sup>

Het is dus eenvoudiger om de toevoeging van het gedeelte te verklaren, dan de weglating ervan. Op grond van de tekstkritische grondregel *lectio difficilior potior*, en ook volgens de regel *lectio brevior potior*, zijn deze woorden dus niet als oorspronkelijk te zien.

#### 1.5.4 Oordeel

Zowel de externe als de interne tekstkritiek wijzen erop, dat de hierboven weergegeven woorden in vers 37 en 39 latere toevoegingen in de tekst zijn. Op basis van de tekstgetuigen kan men niet tot een ander oordeel komen. Ook de regels van de interne tekstkritiek doen het oordeel naar deze zijde uitvallen; de lezing zonder de toevoegingen is *brevior* en *difficilior*. Ook is er geen sprake van harmonisatie op grond van parallellen, en de toevoegingen zijn gemakkelijk te verklaren. Al met al is er dus nagenoeg geen discussie mogelijk over de authenticiteit van de geboden varianten.

---

<sup>23</sup> Zie Metzger, *a.w.*, bij dit vers.

## 2. Geen tekst zonder context

### 2.1 Inleiding

Dit hoofdstuk staat in het kader van structuren in de tekst. Er zal een structuuranalyse gegeven worden van het boek Handelingen in zijn geheel. Op deze wijze zal duidelijk worden, welke plaats het verhaal van de doop van de Ethiopiër in het geheel van het boek Handelingen inneemt. Daarna zal bekeken worden of het onderdeel van het boek Handelingen waarin onze onderhavige perikoop staat, nader onder te verdelen is en of het te karakteriseren valt. Tot slot zal de structuur van de perikoop zelf geanalyseerd worden.

Achter deze werkwijze schuilt de gedachte dat aan de plaats van een perikoop in een groter geheel, valt af te lezen welke functie het betreffende verhaal heeft in de grote lijnen van het boek. Mooi geformuleerd is dit door W. Weren: “structuuranalyse is het voorportaal van de uitleg of de interpretatie.”<sup>24</sup> Op deze wijze hopen we in dit geval duidelijkheid te krijgen over de functie van het verhaal van de Ethiopiër in de theologische lijnen, zoals Lukas ons die wil schetsen, in Handelingen. Via deze weg hopen we ook meer inzicht te krijgen in de eigen bijdrage van dit verhaal aan de dooptheologie van het boek Handelingen.

### 2.2 Basis voor een structuur

Wanneer een structuuranalyse gemaakt moet worden van een bepaalde tekst, in ons geval nu eerst van het gehele boek Handelingen, dan moet altijd gezocht worden naar bepaalde elementen in de tekst waarop de structuur gebaseerd is. Hier begint direct al de discussie. Wat zijn immers de elementen in het boek Handelingen die structuurbepalend zijn? Een overzicht over de commentaren die we geraadpleegd hebben, doet de verzuchting ontvallen *quot capita tot sensus*.<sup>25</sup> Dit is natuurlijk niet helemaal terecht, ieder commentaar geeft zijn eigen argumenten ter onderbouwing van de keuze.

Een reden waardoor het zo lastig blijkt om tot een breed geaccepteerde structuurindeling van het boek Handelingen te komen, wordt gegeven door Van Eck. Hij geeft aan dat Lukas in het schrijven van zijn boek zich veelal aansloot bij de antieke literaire traditie, ook wat betreft de compositie van zijn werk, waarbij het gebruikelijk was om het verhaal zoveel mogelijk een geheel te laten zijn. “Zowel de grote delen als de kleinere onderverdelingen vloeien in elkaar over, wat moderne uitleggers voor problemen plaatst als

---

<sup>24</sup> Weren, W., *Vensters op Jezus. Methoden in de uitleg van de evangeliën*, Zoetermeer 1999, p. 30.

<sup>25</sup> ‘Zoveel hoofden, zoveel meningen’.

zij Handelingen in segmenten willen verdelen.”<sup>26</sup> Van Eck zelf geeft dan ook geen precieze structuurindeling van Handelingen, hij wil slechts de tekst van het boek uitleggen, en laat alle losse onderdelen van het verhaal naast elkaar staan. Andere commentatoren wijzen erop dat Lukas bij het schrijven van zijn boek dan ook vooral een doorlopende geschiedenis<sup>27</sup> wil laten zien, van Jeruzalem naar Rome bijvoorbeeld.

Toch zijn er wel verschillende elementen aan te wijzen in Handelingen, die structuurbepalend zijn. Jervell noemt in de inleiding van zijn commentaar een drietal mogelijke en veel genoemde indelingsgronden.<sup>28</sup>

1. Missionair-geografisch
2. Literair
3. Inhoudelijk-theologisch

De eerste is vooral gebaseerd op de zogenaamde ‘programtekst’ (Van Eck) 1:8, in combinatie met de belangrijkste plaatsen waarlangs de missie verloopt. De tweede is bijvoorbeeld gegrond op de samenvattingen die Lukas geregeld tussendoor geeft, of de verschillende redevoeringen die Handelingen rijk is. Bij de laatste categorie zijn theologische elementen bepalend. Probleem hierbij is echter dat over de theologie van Handelingen geen eensgezindheid is.

Vanwege de al genoemde moeilijkheid om Lukas’ werk in onderdelen te verdelen, is er eigenlijk geen enkele auteur die bij een poging om de structuur van het boek Handelingen weer te geven, zich geheel baseert op één van de aangehaalde structuurbepalende elementen. Altijd is er sprake van een combinatie van argumenten. Hierdoor is er dan ook geen enkele indeling hetzelfde. Het zal daarom voor zich spreken, dat de structuurindeling die we in het hiernavolgende geven, ook niet meer als een stem in het debat wil zijn.

### 2.3 Verschillende structuren

In deze paragraaf volgt dus eerst een structuurindeling van het hele boek Handelingen. Vervolgens van de directe context van het verhaal, en tot slot van het verhaal zelf.

---

<sup>26</sup> Van Eck, *a.w.*, p. 15.

<sup>27</sup> Vgl. hierboven § 1.2.

<sup>28</sup> Jervell, *a.w.*, p. 53.

### 2.3.1 De structuur van het boek Handelingen

Zoals hierboven omschreven, zijn er verschillende criteria op grond waarvan een structuurindeling van het boek Handelingen gemaakt kan worden. Het is nog niet zo eenvoudig om een goed onderbouwde keuze hierin te maken, aangezien er voor elk criterium argumenten te geven zijn. De structuurindeling die we in het hiernavolgende maken, is dan ook gebaseerd op een combinatie van de drie genoemde structuurbepalende elementen, waarbij de eerste sterk overwegend is. Alvorens over te gaan tot het geven van onze structuurindeling, willen we eerst onze keuze voor deze basis verantwoorden.

Hiermee blijkt direct dat we wel een structuurindeling willen geven, en niet zoals Van Eck dit onmogelijk, dan wel beter van niet achten. We erkennen het gegeven dat Lukas in zijn schrijfstijl zoveel mogelijk vloeiende overgangen laat zien, en daarmee probeert echt een geschiedenis te schrijven. Dit laat echter onverlet dat dit doel van Lukas niet enige structuur in zijn werk tot gevolg heeft. Sterker nog: onzes inziens heeft Lukas bewust een structuur in zijn tekst gelegd.

Ter illustratie van hoe met deze thematiek wordt omgegaan, geven we een korte analyse van hoe C.K. Barrett dit doet in zijn commentaar. Hierbij valt dan op dat hij veel aandacht en gewicht geeft aan 1:8 als ‘programtekst’. Met deze illustratie zeggen we niet dat we direct instemmen met Barrett’s visie. Het gaat erom een achtergrond te geven aan onze eigen positie.

*“There can be little doubt (...) that it was Luke’s intention in these opening chapters to describe a decisive step by which the faith of a group of Jews, and the Gospel that had been committed to them, were communicated to men who were of a different religious and racial background. This fact, sufficiently evident in itself, is made explicit in 1.8, where Jesus sends his witnesses from Jerusalem to Judaea, Samaria, and to the end of the earth.”<sup>29</sup>*

Uiteindelijk zegt Barrett echter, dat het een illusie is om van hoofdstuk 1-14 van Handelingen een “neat, formal, balanced analysis”<sup>30</sup> te maken. Hoewel Lukas dus aan geschiedschrijving doet, zoals we in het vorige hoofdstuk gezegd hebben, gaat het hem er niet om een keurig chronologisch geordend verhaal te schrijven, waarin een mooie structuur zit. Wat hij wil, is het verhaal van de verspreiding van het evangelie vertellen. En deze verspreiding verloopt niet volgens een boekje. Voor Barrett is het element vanuit 1:8 zeker bepalend voor het hele

---

<sup>29</sup> Barrett, *a.w.*, p. 49.

<sup>30</sup> Id., p. 57.

boek Handelingen. Echter, hij maakt wel een scheiding tussen hoofdstuk 14 en 15<sup>31</sup>. Het missionaire element blijft in het tweede deel volgens hem zeker aanwezig, maar wordt daar sterk gekoppeld aan het werk van Paulus. De persoon en het werk van Paulus zijn volgens hem dus in dit deel bepalend voor het verloop van Lukas' verhaal. De komst van Paulus, en het evangelie dus, in Rome noemt hij echter wel een climax van het boek, en een "representative fulfilment of the programme and promise of 1.8."<sup>32</sup>

Kenmerkend aan de aanpak van Barrett is vooral dat hij zegt dat enerzijds het missionair-geografische element voor Lukas bepalend is geweest bij de opbouw van zijn geschrift, en anderzijds dat Lukas zijn werk heeft gestructureerd aan de hand van belangrijke personages, met name Paulus. Dit laatste is een literair element. Op deze twee elementen is zijn tweedeling van het boek Handelingen dan ook gebaseerd. Beide elementen zijn voor hem even zwaarwegend.

Persoonlijk willen we, zoals gezegd, voor de structuurindeling van Handelingen ons primair baseren op het missionair-geografische element. Reden hiervoor is dat we te weinig structuur zien in de andere elementen, om deze bepalend te laten zijn voor de 'overall' structuur van het hele boek. Feitelijk willen we dus een verschillende waarde toekennen aan de diverse structuurbepalende elementen. De verhouding tussen deze elementen zouden we willen karakteriseren als 'bepalend element' en 'bepaalde elementen'.

Wanneer we bijvoorbeeld het literaire element van de verschillende personages bezien, dan vallen daar dingen aan op, die hun gewicht als structuurbepalend element verminderen. Zo is Paulus bijvoorbeeld een belangrijk personage in grofweg de tweede helft van Handelingen. Lukas laat zijn werk eindigen met Paulus in Rome. Opvallend is echter dat over zijn dood niet wordt gesproken, terwijl dat volgens de traditionele overlevering in Rome is gebeurd. Evenzo is het met Petrus, die in het begin een belangrijke rol heeft in Handelingen. Na 15:7 is hij echter plotseling van het decor verdwenen. Hieruit blijkt dat zowel Petrus als Paulus voor Lukas wel belangrijke personages zijn, maar ondergeschikt zijn aan het doel van zijn werk: de beschrijving van de voortgang van het evangelie in de wereld. We zouden zo nog even door kunnen gaan met dergelijke voorbeelden te noemen. Duidelijk zal hopelijk zijn, dat deze personages als literaire elementen voor de structuur van het boek Handelingen een *bepaalde* rol hebben, maar uiteindelijk geen *bepalende* rol. Anders gezegd: in sommige

---

<sup>31</sup> Dit blijkt al eenvoudig uit het gegeven dat zijn commentaar in twee delen is uitgegeven. Deel I bevat hoofdstuk 1-14 en deel II hoofdstuk 15-28.

<sup>32</sup> Barret, *a.w.*, deel II, Edinburgh 2002, p. cxix.

gedeelten van Handelingen draait het wel om een personage, maar het gaat steeds om de verbreiding van het evangelie.

In de structuurindeling die we nu geven, is deze ‘gelaagdheid’ van de bepalende elementen niet zichtbaar. We beperken ons tot een algemene indeling, op grond van het missionair-geografische element. In de volgende paragraaf, waarbij we het tweede deel van het boek Handelingen nader bezien, zal zichtbaar worden hoe verdere onderverdelingen gemaakt kunnen worden. Vanwege de ‘vloeiende overgangen’ willen we in deze algemene indeling geen zeer gedetailleerde verdelingen maken. De cesuren tussen de onderdelen moeten daarom ook niet te scherp gezien worden. Als indeling van het boek Handelingen willen we van de volgende structuur uitgaan.

I	1-7	Het evangelie in Jeruzalem
II	8-12	Het evangelie in Judea en Samaria
III	13-15	Eerste missies naar het einde van de wereld; bevestiging van heidenmissie op apostelconvent
IV	16-20	Egeïsche missie
V	21-28	Het evangelie naar het einde van de aarde

### 2.3.2 Karakterisering en structuur van directe context van ons verhaal

Na de algemene indeling van het gehele boek Handelingen willen we in deze paragraaf het onderdeel waarin het verhaal van de doop van de Ethiopiër staat nader bekijken. In de vorige paragraaf is gebleken dat ons verhaal staat in het tweede deel van Handelingen, wat handelt over ‘het evangelie in Judea en Samaria’.

Zoals in heel Handelingen, wil Lukas ook in dit onderdeel de verbreiding van het evangelie beschrijven. Nadat hij in het eerste gedeelte uitgebreid verhaald heeft over het leven in en de ontwikkeling en groei van de christelijke gemeente in Jeruzalem, beschrijft hij in dit tweede onderdeel de eerste stappen van het evangelie over de grenzen van de moederkerk heen. In 8:1 vertelt Lukas dat de gemeenteleden van Jeruzalem verstrooid werden in Judea en Samaria. In 8:4 wordt vermeld dat deze mensen het Woord verkondigden. Hiermee is de eerste stap gezet van het missionaire ‘program’ van 1:8. Opvallend is wel dat de gemeente van Jeruzalem als het waren gedwongen werd tot deze stap. Het was namelijk door de vervolging die uitbrak na de dood van Stefanus, dat de gemeenteleden verspreid werden. Een karakteristiek element voor Lukas wat hieruit naar voren komt, is de Goddelijke initiatie van

de missie van de kerk<sup>33</sup>. Dit gegeven komt op verschillende plaatsen en wijzen naar voren. Juist op cruciale momenten, wanneer het gaat om de voortgang van het evangelie de wereld in, is er sprake van een Goddelijke initiatie of legitimatie in de geschiedenis zoals Lukas die ons schetst.<sup>34</sup>

Nu we dit onderdeel van Handelingen van een wat kortere afstand beschouwen, kunnen we ook fijnere structuren ontwaren. Op dit niveau is het ook mogelijk en interessant om te zien dat de eenheid van de hoofdstukken 8-12 bijvoorbeeld af te lezen valt aan een inclusie. In 8:1 komen we Saulus tegen en wordt de gemeente uit Jeruzalem verspreid. Als gevolg wordt het evangelie verder verkondigd. In 12:25 komen we opnieuw Saulus tegen; nu gaat hij uit Jeruzalem om het evangelie verder te verkondigen. Naast dat het in dit onderdeel algemeen gaat over de weg van het evangelie in Judea en Samaria, zoals het overkoepelende thema van Handelingen ons duidelijk maakt, zijn er ook andere structuurbepalende elementen waar we op willen letten. Daar zijn verschillende personages, met name: Filippus, Paulus, Petrus. Ook is er sprake van verschillende bekeringsverhalen. Andere gangbare elementen om structuren te bepalen, zoals tijd en ruimte, zijn ook aanwezig, maar onzes inziens niet doorslaggevend voor de structuur van dit onderdeel van Handelingen. We beperken ons daarom tot de personages en bekeringsverhalen. Aan de hand van deze elementen komen we tot de volgende structuur voor dit onderdeel van het boek Handelingen.

A	8:4-40	Filippus	a) 8:4-24	bekering Simon en samaritanen
			b) 8:25-40	bekering Ethiopische eunuch
B	9:1-31	Paulus	a) 9:1-19	bekering Saulus
C	9:32-12:19	Petrus	a) 9:32-43	bekering mensen te Lydda, Saron en Joppe
			b) 10:1-48	bekering Cornelius en zijn huis

Uit de structuurindelingen die we tot nu toe gemaakt hebben, valt al het nodige af te leiden over de eigenheid en functie die het verhaal over de doop van de Ethiopiër heeft in het boek Handelingen. De achtergrond vormt de aandacht voor de verspreiding van het evangelie, vanuit Jeruzalem via Judea en Samaria, tot aan het einde van de aarde. Filippus ‘de evangelist’ (21:8) speelt een centrale rol in dit verhaal, en het gaat over de bekering van een bijzonder individu: de Ethiopische eunuch.

<sup>33</sup> Zie bijvoorbeeld Dunn, J.D.G., *The Acts of the Apostles*, Epworth Commentaries, Peterborough 1996, p. 75.

<sup>34</sup> Vergelijk bijvoorbeeld 8:26 (ons gedeelte); 9:3-6,10; 10:3, 10-11; 12:7; 16:9-10.



### 2.3.3 Structuur van Hand. 8:25-40

Met deze paragraaf zijn we aangekomen bij de structuur van ons verhaal zelf. We zijn hiermee op het diepste niveau van onze structuuranalyse, en zullen in deze paragraaf dan ook een gedetailleerde structuur van ons verhaal kunnen geven. In de proloog van zijn evangelie zegt Lukas al dat hij zijn best heeft gedaan om zijn werk ordelijk op schrift te stellen. Dit blijkt ook uit het vele nieuwtestamentische onderzoek dat er is gedaan naar de structuren in Lukas' werk. Ook ons verhaal is zeer kunstig opgebouwd; het heeft een mooie chiastische structuur, welke is opgemerkt en verder uitgewerkt door verschillende onderzoekers.<sup>35</sup>

In de structuur die Lukas aan het verhaal heeft gegeven, hebben verschillende structuurbepalende elementen een plaats. De nauwgezetheid van de compositie die eruit spreekt, is haast verbazingwekkend. O'Toole noemt een drietal 'levels' waarop zijn structuuranalyse gebaseerd is<sup>36</sup>: formeel, semantisch en narratief. De eerste gaat over herhaalde elementen zoals sleutelwoorden, bepaalde formuleringen en grammaticale constructies. Het semantische niveau gaat over de inhoud en het doel van de verschillende elementen. Op het narratieve niveau wordt gekeken naar de handelingen van de karakters in het verhaal. Spencer bouwt voort op de structuur zoals Mínguez die geschetst heeft, en verwerkt de kritiek die O'Toole daarop gegeven heeft.<sup>37</sup>

Alvorens we de structuur van ons verhaal willen geven, moeten we eerst nog aandacht geven aan vers 25 van Handelingen 8. In hoofdstuk 1 bij de vertaling van het gedeelte gaven we al aan, dat het omstreden is om dit vers bij deze perikoop te nemen. Duidelijk is dat vers 25 een 'overgangvers' is tussen het voorgaande gedeelte over de apostelen in Samaria en het verhaal van Filippus en de eunuch. De woorden *μεν ουη* hebben in Handelingen vaak een samenvattende en overgangsfunctie. Ze markeren het begin of einde van een perikoop, of hebben een overgangsfunctie.<sup>38</sup> Zo bezien zou het vers op het eerste gezicht ofwel bij beide gedeeltes genomen kunnen worden of zelfstandig gezien moeten worden. Toch kiezen we ervoor om het vers bij ons verhaal te nemen. Dit omdat het in de structuur van ons verhaal verbonden is met 8:40 zoals verderop zichtbaar zal zijn, en dus bij het verhaal hoort. Een ander argument om vers 25 bij onze perikoop te nemen, geeft W. van Unnik.<sup>39</sup> Hij stelt dat

---

<sup>35</sup> We noemen hier alleen hen die door ons geraadpleegd zijn: O'Toole, R.F., 'Philip and the Ethiopian eunuch (Acts VIII 25-40)', in: JSNT 17 (1983), p. 25-34; Spencer F.S., *The Portrait of Philip in Acts. A Study of Roles and Relations*, JSNT.SS 67, Sheffield 1992, p. 131-135. Zij baseren zich vanzelfsprekend weer op anderen die hen voor zijn gegaan. Voor verwijzingen: zie de genoemde pagina's.

<sup>36</sup> Hij baseert zich op een artikel van D. Mínguez. (Mínguez, D., 'Hechos 8:25-40. Análisis estructural del relato', in: *Biblica* 57 (1976), p. 168-191).

<sup>37</sup> Zie: Spencer, *a.w.*, p. 131.

<sup>38</sup> Id., p. 27 noot 1.

<sup>39</sup> Zie: Van Unnik, W.C., 'Der Befehl an Philippus', in: ZNW 47 (1956), p. 181-191.

vers 25 en 26 als één zin gelezen moeten worden, met een tegenstelling tussen de oï men uit vers 25 en Filippus in vers 26. Grammaticaal kan dit goed, en zo komt het bijzondere van het bevel van de engel aan Filippus in vers 26 ook sterker naar voren.

Dit alles overziend komen we, gebaseerd op de genoemde auteurs, tot de volgende chiastische structuur van Handelingen 8:25-40.

v. 25	A. upestrefon eij -leroso uma
v. 25	B. pollaj te kwmaj twh Samaritwh
v. 25	C. euhggel izonto
v. 26	D. elajhsen proj Filippou
v. 26	E. poreupu ))) epi. thn odon
v. 27	F. kai. idou. ))) eunoucoj
v. 29	G. eipen de. to. pneuma tw  Filippw
v. 31	H. anabanta kaqisai sun autw
v. 32	I. h de. perioch. thj grafhj
v. 32-35	J. Jes. 53:7,8; citaat en uitleg
v. 35	I'. apo. thj grafhj tauthj
v. 39	H'. anebhsan ek tou/udatoj
v. 39	G'. pneuma kuriou h pasen ton Filippou
v. 39	F'. kai. ouk eidon auton ouk eti o eunoucoj
v. 39	E'. eporeueto gar thn odon autou/
v. 40	D'. Filippoj de. eureqh eij Azwton
v. 40	C'. euhggel izeto
v. 40	B'. taj pol eij pasaj
v. 40	A'. tou/el qeih auton eij Kaisareian

Uit deze chiastische structuur zijn verschillende kenmerkende aspecten van dit verhaal af te lezen. We zullen ze hier beknopt noemen, aangezien we er in het volgende hoofdstuk uitgebreider op terugkomen. Duidelijk blijkt in ieder geval wel weer, dat ook een structuuranalyse veel kan opleveren voor de interpretatie van een perikoop.

Allereerst natuurlijk dat het citaat uit Jesaja 53 en de verkondiging die Filippus eraan koppelt in het centrum staan. De vervulling van de Schriften door Jezus is een centraal thema in Lukas' theologie. Voor de interpretatie van het doopverhaal van de Ethiopiër heeft dit citaat een belangrijke betekenis. Daarom is ons laatste hoofdstuk ook hieraan gewijd.

Een ander element is de aandacht van Lukas voor bepaalde steden, waarlangs en van waaruit de verbreiding van het evangelie loopt. Hier dus Jeruzalem (v.25) en Cesarea (v. 40).

Dat de verkondiging van het evangelie voor Lukas een belangrijke rol speelt, is juist ook op het microniveau van het verhaal zichtbaar (vgl. euaggel izomai v. 25, 35,40).

Opvallend is de aandacht voor de individuele personages, zowel Filippus als de eunuch worden verschillende keren genoemd, waar dit verhaal om draait. De persoonlijke verkondiging van het evangelie is kennelijk belangrijk op dit punt in Lukas' werk.

Aandacht verdient ook het motief van het 'reizen' en 'de weg' (v. 26,36,39). Dit sterk Lukaanse motief komt hier duidelijk naar voren, en wijst wellicht op de weg van het evangelie naar de heidenen.

De rol van de Geest, als goddelijke initiatie en leiding van het verhaal, komt ook aanwijsbaar naar voren (v. 29,39).

Als laatste element dat uit de chiastische structuur valt af te leiden, noemen we het gezamenlijke optrekken van Filippus en de eunuch. Filippus klimt op de wagen naast de eunuch (v. 31), en ze dalen samen af in en komen samen op uit het water (v. 38,39).

Er zijn echter nog een aantal kenmerkende elementen die in het verhaal naar voren komen. Deze blijken echter niet direct uit de chiastische structuur zoals we die hierboven gegeven hebben, maar worden juist in de 'gaten' van deze structuur zichtbaar. Met deze gaten bedoelen we de verzen die niet in de structuur staan. Vaak worden deze gaten over het hoofd gezien, maar het kan juist de bedoeling van een auteur zijn om nu net daarin de wezenlijke elementen van het verhaal te plaatsen.

In de door ons aangevoerde structuur ontbreken vier verzen, namelijk 28, 30, 36 en 38. Juist in deze verzen komen twee kernzaken van ons verhaal naar voren, namelijk de profeet Jesaja (v. 28, 30) en de doop van de eunuch (v. 36, 38). Juist deze zaken zijn het waar het voor Lukas in het hele verhaal om draait: de vervulling van de oudtestamentische Schriften, in dit geval Jesaja, door Jezus, en de doop als bevestiging van de verkondiging daarvan.

### 3. Het verhaal gaat<sup>40</sup>

#### 3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk willen we het verhaal als verhaal lezen en analyseren, met behulp van verschillende analysecategorieën die daarvoor bekend zijn. We baseren ons voor de theorie over narratieve analyse op W. Weren<sup>41</sup> en M.A. Powell.<sup>42</sup>

Dit hoofdstuk zal het kernbestanddeel van de scriptie zijn. De voorgaande hoofdstukken zijn eigenlijk voorbereidend op dit hoofdstuk: nadat de algemene lijnen getrokken zijn, volgt nu een toespitsing op het verhaal als zodanig. Op deze manier willen we het specifieke van Lukas' visie op de doop in dit narratief duidelijk proberen te krijgen, vanuit de veronderstelling dat juist in een bestudering van het verhaal als verhaal de eigenlijke theologische punten van Lukas naar boven komen.

De titel van dit hoofdstuk geeft direct ook al aan wat onze insteek is in de analyse van het verhaal. De weg die het verhaal gaat, in de zin dat het bijna continu in 'beweging' is, die weg willen wij ook gaan. Als het ware lopen we dus met Filippus mee; rijden we samen met hem en de eunuch mee; en volgen we hem na de doop van de eunuch op zijn weg. Met deze aanpak sluiten we direct aan bij de bedoeling van Lukas met de stijl van dit verhaal: als in een roman de lezer persoonlijk betrekken bij het verhaal.<sup>43</sup> Terwijl we zo het verhaal volgen, zullen we ondertussen onze ogen en oren de kost geven, om opvallende narratieve elementen waar te nemen. Hierbij dient nog wel opgemerkt te worden, dat we het verhaal niet lezen en meemaken als 'geïmpliceerde lezer', maar als 'reële lezer'.<sup>44</sup> Dit betekent dat we bij tijden ook vooruit kunnen grijpen in het verhaal, of een helicopterview kunnen geven. Als reële lezer hebben we immers de complete tekst van het verhaal voor handen. Ook al kunnen we niet met zekerheid zeggen dat dit exact de tekst is zoals de reële auteur die geschreven heeft, bij de methode van de narratieve kritiek wordt uitgegaan van de tekst zoals die voorhanden is, en dat doen wij in de analyse van ons verhaal dus ook.

---

<sup>40</sup> Deze titel is een knipoog naar de gelijknamige serie van ds. N. ter Linden. Hiermee willen we niet zijn omgang met de Schrift overnemen, maar aangeven dat in dit hoofdstuk de tekst als verhaal centraal staat, waarbij opvalt dat het verhaal haast continu 'gaat', in beweging is.

<sup>41</sup> Weren, *a.w.*, met name p. 43-68.

<sup>42</sup> Powell, M.A., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990.

<sup>43</sup> Vgl. Van Eck, *a.w.*, p. 202.

<sup>44</sup> Deze termen komen uit de methode van de narratieve kritiek. De geïmpliceerde lezer is een voorstelling van de auteur van de tekst, die hij als lezer veronderstelt in zijn verhaal. Deze lezer begrijpt precies wat de auteur bedoelt met zijn verhaal. Dit is met een reële lezer niet altijd het geval; die moet moeite doen om de bedoeling van een auteur te achterhalen. Voor uitgebreidere uitleg over deze termen: Weren, *a.w.*, p. 43-46; Powell, *a.w.*, p. 19-21.

### 3.2 Uitleg van het narratief

#### *Vers 25*

Met dit vers wil Lukas de vorige vertelling afsluiten, en overgaan naar een nieuw verhaal. De woorden *men oua* geven dit aan, evenals op andere plaatsen in Handelingen.<sup>45</sup> In enkele woorden vertelt Lukas nog van de missionaire arbeid die de apostelen deden, in de stad Samaria, en in de dorpen in de streek Samaria. Door deze samenvatting geeft Lukas zijn lezers weer even het beeld mee, dat de verkondiging van het evangelie (*euuaggel izonto*), het hoofdthema van Lukas in Handelingen, zijn voortgang heeft.<sup>46</sup>

Een ander aspect wat in dit vers naar voren komt, is de aandacht van Lukas voor de plaatsen waarlangs de verspreiding van het evangelie verloopt. Samaria en Jeruzalem worden hier genoemd, welke beide ook voorkomen in de zogenaamde programtekst 1:8. Door deze plaatsen te noemen, wordt de lezer een beeld gegeven langs welke weg de missie verloopt.

Wanneer we vanuit onze positie als reële lezer van een afstand naar ons verhaal kijken, dan valt op dat de beide zojuist genoemde elementen ook aan het einde van het verhaal (v. 40) weer terugkomen. Ook daar wordt in zeer kort bestek veel gezegd over de missionaire arbeid van Filippus. Enkele plaatsaanduidingen worden gegeven, en ook dat het evangelie verkondigd wordt (*euuaggel izeto*). Duidelijk is hiermee dat Lukas ons verhaal omsloten heeft door een inclusio. Zoals we in hoofdstuk 2 al hebben gezien, staat deze inclusio niet op zichzelf, maar vormt het de buitenste cirkel van de chiasmische structuur van het verhaal. We zullen in dit hoofdstuk niet herhalen wat we al gezegd hebben, maar ons concentreren op de narratieve elementen zelf, en wat Lukas daarmee wil zeggen.

In dit vers zien we dan, dat Lukas ons een decor schetst met apostelen (i.c. Petrus en Johannes, 8:14), die het evangelie verkondigen in het gebied van Samaria, en vervolgens teruggaan naar Jeruzalem. We zijn benieuwd wat er nu gaat gebeuren met de apostelen als ze in Jeruzalem aangekomen zijn. En waar is Filippus trouwens gebleven? We hebben hem al een poosje niet meer gehoord of gezien.

#### *Vers 26*

Ineens horen we een engel van de Heere spreken tegen Filippus, die hem een bevel geeft. Opnieuw geeft Lukas een geografische aanduiding van het verhaal: Filippus moet naar

---

<sup>45</sup> Zie: 1:6; 2:41; 5:41; 9:31; 11:19; 12:5; 13:4; 15:3,30; 16:5; 23:31.

<sup>46</sup> Dit gegeven is een knap staaltje van literaire techniek. Door deze samenvattingen/overgangsverzen wekt Lukas de suggestie bij zijn lezers dat ze een complete geschiedenis lezen. Zo zijn de verhalen die hij vertelt niet losstaand van elkaar, maar vormen ze een geheel.

het zuiden<sup>47</sup> gaan, naar de weg van Jeruzalem naar Gaza; daar speelt het verhaal zich af. Vermeldenswaard is nog dat deze weg ‘woest’ is. In dit vers laat Lukas zien dat hij een knappe verteller is. Hij (her)introduceert twee personages in zijn verhaal, en laat de één de ander een zeer bijzondere opdracht geven. Filippus moet naar een woeste weg gaan; anders gezegd een weg waar geen mens<sup>48</sup> te bekennen is. Dit is erg vreemd; wat moet Filippus, die eerder het evangelie verkondigt heeft (8:5,12), nu doen op een plaats waar niemand is? Hier kan hij zijn werk toch niet doen?!<sup>49</sup>

Door deze onverwachte gebeurtenis wekt Lukas bij zijn lezers ook direct een stukje spanning op. Wat zal er gaan gebeuren? Wat moet Filippus doen op een eenzame weg? In deze enkele penstreken zet Lukas dus al het begin van een spanningsboog neer, die uiteindelijk zal culmineren in de climax van de doop van de Ethiopische eunuch (v. 36,38).<sup>50</sup>

### *Excurs 1: het personage Filippus*

Lukas herintroduceert hier in dit verhaal Filippus. Over dit personage zijn verschillende dingen te zeggen. Filippus is geen onbekende voor ons. Al eerder in het boek Handelingen is hij naar voren gekomen (6:5; 8:5,12,13)<sup>51</sup>, en we zien hem later nog eenmaal

---

<sup>47</sup> In de aantekening in hoofdstuk 1 bij dit vers gaven we al aan dat zowel een temporele aanduiding als een aanduiding van plaats mogelijk zijn. Barrett wijst op de herkomst van deze dubbele betekenis: het woord verwijst zowel gewoon naar het tijdstip ‘middag’, als ook naar de stand van de zon ten tijde van de middag, die het zuiden is. (Barrett, *a.w.*, p. 423) In de LXX heeft het woord meestal een temporele betekenis, echter niet altijd; vgl. Dan. 8:4,9. In combinatie met het begin van vers 26 – de tegenstelling tussen Filippus en Petrus en Johannes – ligt het voor de hand dat Filippus niet vanuit Jeruzalem vertrok, en dus naar het zuiden gestuurd moest worden. Zoals gezegd is deze vertaling in de context van Lukas’ verhaal ook betekenisvoller.

<sup>48</sup> Vgl. Van Unnik, *a.w.*, p. 184. Hij geeft ook aan dat de term *erhmoj* in zijn grondbetekenis eigenlijk ‘leeg van mensen’ betekent.

<sup>49</sup> In dit gegeven komt ook een specifiek narratief element naar voren, namelijk ironie. Meer gespecificeerd nog, gaat het om situationele ironie. Ironie bestaat hierin, dat een auteur het tegenovergestelde bedoelt van wat hij zegt. Zie voor verdere uitleg: Powell, *a.w.*, p. 30-32. Een voorbeeld vanuit het evangelie van Lukas is het opschrift boven het kruis van Jezus (Lk. 23:38). Hierop staat dat Jezus de Koning van de Joden is. Dit is bedoeld als beschuldiging tegen Jezus, maar omdat Lukas dit nergens noemt, komt naar voren wat hij wil zeggen: het is de waarheid dat Jezus de Koning van de Joden is.

In ons verhaal hier is het ironisch dat Filippus, nota bene door een engel van de Heere, naar een plaats wordt gestuurd waar geen mensen zijn. Daar kan hij het evangelie niet verkondigen, terwijl Filippus dit juist gedaan had. Direct in het volgende vers blijkt echter dat deze rustige plaats juist geschikt is voor een persoonlijke verkondiging van het evangelie aan die ene Ethiopiër.

<sup>50</sup> Een climax is een zogenaamde ‘narrative pattern’ (Powell, p. 32-33). Door zo een spanningsboog in het verhaal te leggen, boeit Lukas zijn lezers des te meer.

<sup>51</sup> Er bestaat onder de commentatoren verschil van mening over wie deze Filippus hier nu is. Is hij één van de zeven (6:5) of is hij de apostel (1:13)? Nog een andere visie, namelijk dat het over een en dezelfde persoon gaat, gebaseerd op verschillende tradities, wordt verwoord en verdedigd door C.R. Matthews. Omdat dit verder voor onze narratieve analyse een betrekkelijk kleine rol speelt, willen we er hier niet verder op in gaan. Voor zijn visie, zie: C.R. Matthews, *Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a tradition*, NovTSup vol. 105, Leiden/Boston/Köln 2002. Na ons verhaal komen we Filippus alleen nog tegen in 21:8, waar hij ‘de evangelist’ wordt genoemd, ‘één uit de zeven’. Daarom willen we hem ook zo beschouwen. In het verband van dit hoofdstuk zullen we echter vooral letten op de manier waarop Lukas het personage van Filippus in zijn verhaal schildert.

terugkomen (21:8). Hoe komt hij echter hier in ons verhaal naar voren? Wat voor beeld schetst Lukas van hem?

Wanneer we ons verhaal overzien, dan komen we verschillende kenmerken van Filippus tegen. In vers 27 vertelt Lukas dat Filippus direct gehoorzaamt aan de opdracht van de engel. In vers 29 krijgt hij opnieuw een opdracht, nu van de Geest, en ook die gehoorzaamt hij meteen (v.30). In vers 30 stelt Filippus de eunuch een vraag, op een subtiele wijze.<sup>52</sup> Verderop zien we Filippus in zijn werk als evangelist: hij verkondigt Jezus (v. 35), en doopt de eunuch (v. 38). Lukas sluit zijn verhaal met Filippus als reizende evangelist.

De manier waarop Lukas Filippus schildert in het verhaal, is vooral door te laten zien wat hij doet en zegt.<sup>53</sup> Wanneer we daarop letten, dan valt op dat Filippus steeds direct gehoorzaam is aan de opdrachten die hij krijgt. Verder is het tekenend dat Filippus niets méér doet of zegt, dan nodig is in een verhaal over de bekering van een vreemde enkeling: hij zoekt contact, biedt een luisterend oor, verkondigt het evangelie, doopt, en reist verder. Bezien vanuit narratief oogpunt, is Filippus dus een zogenaamde ‘flat character’.<sup>54</sup> Hij wordt door Lukas voorgesteld als evangelist, niets meer en niets minder.

Het bovenstaande is het beeld wat we krijgen van Filippus, wanneer we het verhaal zomaar lezen als reële lezer. Het is echter nog de vraag of dit ook het complete beeld is wat Lukas bedoeld heeft. Met andere woorden: heeft de geïmpliceerde lezer hetzelfde beeld, als wat we hierboven hebben weergegeven? De vraag stellen is hem beantwoorden. Als reële lezer moeten we meer moeite doen om Lukas’ precieze bedoeling te achterhalen.<sup>55</sup>

Wanneer we ons verhaal dan nauwkeuriger bestuderen, dan valt op dat Lukas voor het schrijven van zijn verhaal gebruik heeft gemaakt van oudtestamentische profetenverhalen. In het bijzonder de ‘verhalencyclus’ over Elia en Elisa; en voor dit verhaal speciaal de verhalen in 1 Kon. 18 en 2 Kon. 5.<sup>56</sup> In het kader van deze narratieve analyse zullen we hier niet

---

<sup>52</sup> Zie de aantekening bij dit vers in hoofdstuk 1.

<sup>53</sup> Er zijn verschillende manieren waarop een auteur de personages in zijn verhaal kan karakteriseren. Dit kan door ‘telling’ en ‘showing’. Ofwel: door eenvoudig in directe vertellerstekst een personage te beschrijven; of door te laten zien wat een personage doet, zegt, waarneemt, hoe de relatie tot andere personages is. Deze laatste methode komt het meest voor in de Evangelien en Handelingen. Bij deze manier moet je als lezer verschillende gegevens over een personage combineren om tot een juist zicht op het personage te komen. Voor uitgebreidere informatie over personages, ‘telling’ en ‘showing’, zie; Powell, *a.w.*, 51-58.

<sup>54</sup> In de analyse van de personages in een verhaal, kan onderscheid gemaakt worden tussen drie typen karakters: ‘round’, ‘flat’ en ‘stock’. De eerste heeft veel karaktertrekken, en speelt een belangrijke rol in een verhaal. De tweede heeft consistente karaktertrekken, en speelt een voorspelbare rol in een verhaal. De laatste heeft maar een enkele karaktertrek, en speelt slechts een oppervlakkige rol in een verhaal. Zie verder: Powell, *a.w.*, p. 54-55.

<sup>55</sup> Zie hierboven noot 44 en de verwijzing daarin, voor de theoretische basis van deze narratieve elementen.

<sup>56</sup> Verschillende nieuwtestamentici hebben hierop gewezen. Zij hebben zagezegd de moeite genomen om Lukas’ bedoeling beter te verstaan. We baseren ons hier op enkele van hen. Voor uitgebreide behandeling van dit

gedetailleerd op in kunnen gaan, maar we noemen slechts wat de betekenis van de overeenkomsten tussen de verhalen is voor ons verstaan van Lukas' verhaal. Door de verschillende overeenkomsten die er zijn tussen de verhalen over Elia/Elisa en ons verhaal, wordt in ieder geval duidelijk dat Lukas Filippus wil schetsen als een profeet. Ook het gebruik van de woorden ἀνοίχαι τὸ στόμα in vers 35 wijzen in deze richting, aangezien deze uitdrukking een oudtestamentische zinswending is die een profetische Godsspraak inluit.<sup>57</sup> Hierdoor wordt Filippus' spreken op één lijn gesteld met dat van Jesaja, ook een profeet. Een andere pennestreek waarmee Lukas Filippus wil tekenen als een profeet, is het woord προδραμῶν in vers 30. Dit rennen is karakteristiek voor een profeet van Israël, die geïnspireerd en gedreven door de Geest zijn zending volbrengt.<sup>58</sup>

Al met al moeten we nu zeggen dat Filippus in dit verhaal toch niet 'zomaar' een evangelist is. Hij wordt door Lukas als een bijzonder persoon naar voren gebracht, een nieuwe profeet van Israël. Door goed naar Lukas' woorden te luisteren en de achtergrond ervan te onderzoeken, zijn we hierachter gekomen. Lukas is een groot verteller, die de retorische kunst van de imitatie van oude teksten goed verstaat. Hierdoor geeft hij aan zijn verhaal een diepere betekenis.

### *Excurs 2: goddelijke leiding*

Doordat Lukas direct aan het begin van ons verhaal een engel van de Heere ten tonele brengt, wordt het hele verhaal onder goddelijke leiding en zelfs initiatie geplaatst. In vers 29 en 39 noemt Lukas de Geest, maar dit maakt voor de strekking van zijn verhaal geen verschil. Het gaat hem erom de goddelijke leiding van Filippus te tekenen. Hierdoor wordt ook de legitimatie gegeven van dit bijzondere bekeringsverhaal. Filippus gaat niet op eigen houtje het evangelie verkondigen aan een vreemdeling, een Ethiopiër. Het is God zelf die de voortgang van het evangelie stuurt.

Wanneer we het verhaal verder overzien, dan zien we dat Lukas het thema van de goddelijke leiding op subtiele wijze door het hele verhaal heen heeft geweven. Plotseling komt Filippus iemand tegen (ἰδοὺ v. 27). Wanneer hij naast de wagen van die reiziger gaat lopen, opnieuw op goddelijk bevel (v. 29), hoort hij hem lezen uit de Schrift. Hierdoor heeft hij een ideale gelegenheid om het evangelie te verkondigen. Wanneer de eunuch de

---

onderwerp verwijzen we naar Brodie, T.L., 'Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40', in: *Biblica* 67 (1986), p. 41-67; Evans, C.A., 'Luke's use of the Elijah/Elisha Narratives and the Ethic of Election', *JBL* 106 (1987), p. 75-83; Spencer, *a.w.*, p. 135-141,145.

<sup>57</sup> Zie Van Eck, *a.w.*, bij dit vers.

<sup>58</sup> Voor een uitvoerige uiteenzetting over dit thema, zie: Strelan, R., 'The Running Prophet (Acts 8:30)', in: *NovT* 43 (2001), p. 31-38.



verkondiging van Filippus gehoord heeft, komen ze plotseling (*ιδου* v. 36) water tegen, zodat de eunuch gedoopt kan worden.<sup>59</sup>

Door het verhaal op deze wijze te laten verlopen, laat Lukas duidelijk zijn vertellerstechniek naar voren komen. De lezer wordt immers steeds opnieuw verrast door een onverwachte wending van het verhaal. Vanaf het begin weet de lezer dat het verhaal door God gestuurd wordt. Juist daarom is het echter zo spannend om te zien wat er steeds gebeurt.

#### *Vers 27-28: het personage van de Ethiopiër*

Filippus volgt het bevel van de engel direct op; om dit te benadrukken vertelt Lukas dit in dezelfde woorden als in het vorige vers de engel de opdracht gaf (*αναστηι kai. πορευου*, v. 26; *kai. anastaj eporeuqh*, v. 27). Er wordt nog niets gezegd over de reden of de zin van het bevel dat Filippus heeft gehad. De spanningsboog die Lukas in het vorige vers had ingezet, bouwt hij hierdoor voor zijn lezers verder op.

Dan volgt ineens een verrassing, gekenmerkt door het woordje *ιδου*<sup>60</sup> De lezer gaat als het ware op het puntje van zijn stoel zitten. Tegelijk met Filippus laat hij zich verrassen door het onverwachte. Ineens zien we dan een nieuw personage in beeld komen. In één adem karakteriseert Lukas deze persoon, met wel zes verschillende elementen. Hij is een Ethiopiër; hij is een eunuch; hij is een hofbeambte van de Kandake; hij is opperste ‘schatbewaarder’; hij heeft aanbeden in Jeruzalem; hij leest in de Bijbel. Met deze enkele woorden wordt echter een wereld van gedachten en meningen in het leven geroepen. Opnieuw zien we hier Lukas’ vertelkunst; in weinig woorden weet hij veel te zeggen, en zijn lezers te boeien.

Door al deze dingen wordt de lezer door Lukas als het ware ‘overdondert’ met allerlei informatie over deze persoon, die veel associaties en vragen oproept. Hierover zullen we zodadelijk meer zeggen. Van belang is nu om te zien, dat Lukas zijn verhaal beknopt weergeeft. In enkele woorden zegt hij ontzettend veel over deze man, wat allemaal zijn bedoeling met het verhaal moet ondersteunen. Hij kiest ervoor om in directe vertellerstekst<sup>61</sup> dit personage te schilderen. Deze manier van schrijven van Lukas heeft twee belangrijke

---

<sup>59</sup> Tot de verkondiging van Jezus behoorde de ‘inkeer tot vergeving van zonden’ (Lk. 24:47). Het dooponderricht zoals we dat tegenkomen in Hand. 2:38, sluit daar naadloos bij aan. Wie Lukas’ intentie volgt in het lezen van zijn Evangelie en het boek Handelingen, zal niet verbaasd zijn over de vraag van de eunuch, bij het zien van water, om gedoopt te worden.

<sup>60</sup> Van Unnik heeft met nadruk gewezen op het belang van een juiste waardering van dit woordje in het kader van een verhaal, i.c. hier in dit vers. Zie: Van Unnik, *a.w.*, p. 183-185. Naast dat het een semitisme is, is het ook een signaal dat de aandacht wil vestigen op wat komen gaat. Iets nieuws en onverwachts. Het past dus geheel in Lukas’ vertelintentie, om zo de spanning in zijn verhaal te houden.

<sup>61</sup> Voor een uitgebreide omschrijving van deze term, en over andere narratieve perspectieven en elementen, zie: Weren, *a.w.*, p. 63-66; Powell, *a.w.*, p. 23-27.

implicaties. Enerzijds kan Lukas zo in enkele woorden veel zeggen, en doordat het verhaal nu feitelijk even ‘stilstaat’, loopt de spanning in het verhaal sneller op: de lezer wil graag weten hoe het verder gaat. Anderzijds verraadt deze manier van schrijven wat over de visie van Lukas op de Ethiopiër, én over zijn visie op zijn lezers. Lukas presenteert de Ethiopiër als gegeven; hij oordeelt niet over zijn achtergrond of status, maar introduceert hem gewoon in het verhaal. Zijn lezers beschouwt Lukas als bekend met de joodse wetten en gebruiken, aangezien hij verder geen woorden van uitleg wijdt aan de typeringen van het nieuwe personage.

Wanneer we het verhaal in zijn geheel overzien, dan zijn er een aantal zaken die opvallen aan deze Ethiopische man. Allereerst is duidelijk dat deze man de hoofdpersoon is van het verhaal, en niet Filippus. Filippus is immers maar een ‘flat character’, terwijl deze man een ‘round character’<sup>62</sup> is. Hij leest in de Bijbel (v. 28); vraagt Filippus om bij hem te komen zitten (v. 31); vraagt Filippus om uitleg (v. 34); vraagt om gedoopt te worden (v. 36); laat de wagen stilhouden (v. 38); daalt af in het water (v. 38) en reist verheugd verder (v. 39). In al deze dingen is hij actief en soms initiërend bezig, wat hem tot de belangrijkste persoon van dit verhaal maakt. Lukas beschrijft deze man dus door te laten zien wat hij doet. De belangrijkste dingen die hem tot de hoofdpersoon van dit verhaal maken, zijn echter de dingen die Lukas over hem zegt; de zes genoemde karakteriseringens dus. We zullen deze zes typeringen nu beknopt bezien, met name lettend op hun betekenis voor het verhaal.

De man is een Ethiopiër. Deze benaming roept bij de lezer van het verhaal veel associaties op. Enerzijds worden oudtestamentische passages en beloftes in herinnering geroepen, zoals Psalm 68:32; 1 Kon. 8:41; Zef. 3:9,10; Jes. 45:14 en veel andere. Anderzijds werden Ethiopiërs ten tijde van Lukas beschouwd als het mensen die in het ‘verst liggende land’ (*escatoi andrwh*)<sup>63</sup> woonden. Hiermee legt Lukas een impliciete link naar het missionaire program van het boek Handelingen in 1:8, waar staat dat de apostelen het evangelie tot de einden van de aarde zullen brengen (*ewj escatou thj ghj*). Lukas speelt hier dus duidelijk met symboliek in zijn verhaal.<sup>64</sup> Door zijn woorden zo te kiezen, komt naar voren dat het hem niet alleen gaat om deze ene man die hier toevallig voorbij komt. Hij heeft een breder doel met zijn verhaal, namelijk vertellen over de verspreiding van het evangelie.

---

<sup>62</sup> Zie voor deze aanduidingen hierboven, noot 54.

<sup>63</sup> Deze uitdrukking komt van Homerus in zijn *Odysee*, 1.22-24. Hier echter aangehaald uit Spencer, *a.w.*, p. 150.

<sup>64</sup> Voor de functie en werking van symboliek in een narratief, verwijzen we naar Powell, *a.w.*, p. 27-29.

De man is een eunuch.<sup>65</sup> Dit gegeven impliceert direct heel veel voor de lezers van het verhaal van Lukas. De man is geen Jood (hij komt uit Ethiopië). Als eunuch kan hij ook geen proseliet zijn (volgens Dt. 23:1). Dus is hij een heiden, godvrezend of niet.<sup>66</sup> Deze Ethiopiër is dus de eerste heiden die tot bekering komt. Hiermee onderstreept Lukas de stap van het evangelie naar het 'einde' van de aarde, naar alle volken. Opnieuw gebruikt Lukas hier, door dit personage te introduceren, symboliek en ironie in zijn verhaal. Deze man is een 'symbolische bekeerde'<sup>67</sup>. Hij staat voor de doorbraak van het evangelie naar de heidenen. Ook gaan er voor de lezers oudtestamentische beloften in vervulling (Jes. 56:3-5). Het is ironisch dat Lukas juist deze, in joodse optiek, sociale buitenstaander als eerste heiden schetst die tot geloof komt.

De man is een hofbeambte van de Kandake. Een in zijn land hooggeplaatst persoon dus. Dit wekt ook spanning op: hoe zal deze man op Filippus reageren? Zal hij hem niet gewoon negeren?

De man is opperste schatbewaarder. Iemand die dus vanwege zijn positie en zijn vermogen geen zorgen hoeft te hebben. Hoe moet Filippus nu tegen zo'n man het evangelie verkondigen? Opnieuw spanning. Opmerkelijk is het woordspel met Gaza en schat (Gazan( gzhj, v. 26,27).

De man heeft aanbeden in Jeruzalem. Hiermee wekt Lukas verwondering bij zijn lezers. Waarom is deze man, die zo hooggeplaatst en rijk is, nu helemaal naar Jeruzalem gekomen om te aanbidden? En als eunuch kan hij toch helemaal de tempel niet in? Lukas werpt allemaal mogelijke vragen op bij zijn lezers. Op deze manier weet hij te boeien, en de spanning in zijn verhaal te houden.

---

<sup>65</sup> De verschillende commentatoren twisten over de vraag of de Ethiopiër ook echt een gesnedene is, of niet. Haenchen zegt: de term 'eunuch' "braucht nicht unbedingt auf die Verschneidung zu weisen" (Haenchen, *a.w.*, p. 300). In de LXX wordt het woord vaak genoeg gewoon gebruikt om een hoge ambtenaar aan te duiden, bijv. Gen. 39:1. Van Eck ziet de toevoeging 'hofbeambte' daarom als een verduidelijking van *eunoucoj*, en geen nieuwe informatie. Barrett ziet de man als een godvrezende of half-proseliet, aangezien hij als gesnedene geen proseliet kon worden. Hij was echter wel naar Jeruzalem gekomen om te aanbidden (v. 27) en de Schriften hardop te lezen (v. 28), wat typisch is voor de Joodse 'lern'-cultuur. Deze laatste visie lijkt ons het meest overtuigend, zeker ook gezien verschillende OT-passages zoals Ps. 68:32; Jes. 56:3-5; Zef. 3:10. Hierbij tekenen we wel aan dat de aanduiding 'half-proseliet' niet echt bestaat, en daarmee dus eigenlijk gewoon gezegd is dat de man een godvrezende heiden was.

<sup>66</sup> Jervell is zeer beslist in het afwijzen van de religieuze status van de Ethiopiër, als zijnde heiden of godvrezende. Voor hem is helder uit Lukas' vertelling in Hnd. 10-11: "Kornelius is der erste Unbeschnittene in der Kirche." (Jervell, *a.w.*, p. 271) Hij ziet de Ethiopiër dan ook als een proseliet. Onzes inziens drijft hij hierin te ver door. Zoals we ook in ons volgende hoofdstuk zullen zien, bindt Lukas zichzelf niet strikt aan de opbouw van zijn eigen werk. In de verschillende doopverhalen blijkt hij dit niet te doen (zie § 4.4.1), maar ook hier is dat naar onze mening niet het geval. Al is duidelijk dat in de hoofdstukken 10-11 van Handelingen de weg naar de heidenen definitief opengaat; dit betekent niet dat Lukas niet daarvoor al over bekering van een (enkele, symbolische) heiden kan vertellen. Verdere argumenten hebben we in de vorige voetnoot genoemd.

<sup>67</sup> Spencer, *a.w.*, p. 173.

De man leest in de Bijbel. Blijkbaar heeft de man een boekrol kunnen bemachtigen. En hij leest er aandachtig in, zo dat hij Filippus niet eens aan heeft zien komen (v. 30). Opnieuw zijn we hier de symboliek van Lukas. Hij wil zijn lezers laten zien dat wie de Schriften leest, tot het evangelie geleid zal worden (v. 35, *euaggel isato*).

#### *Vers 29-31*

Eindelijk komt het verhaal weer in beweging. Nadat Lukas in de voorgaande twee verzen de spanning heeft opgevoerd met alle informatie die hij in directe vertellerstekst aan zijn lezers heeft gegeven, pakt hij hier als het ware de draad van het ‘meebeleven’ weer op. In directe personagetekst wordt hier opnieuw een goddelijke opdracht aan Filippus gegeven: hij moet naast de wagen gaan lopen (v. 29). Door deze wisseling van perspectief worden we als lezer weer direct bij het verhaal betrokken.

Filippus gehoorzaamt opnieuw direct, zonder vragen het goddelijke bevel (v. 30a). In de woordkeus die Lukas hier bezigt, laat hij zien dat Filippus ook nieuwsgierig is naar wat komen gaat (*pros dramwn*, vgl. Lk. 24:12; Joh. 20:4). Lukas schildering van de ruimtelijke setting is prachtig. Als lezer rennen we als het ware met Filippus mee, en lopen we nu naast de wagen en horen de Ethiopiër lezen uit zijn boekrol.

Nu begint het contact tussen Filippus en de eunuch. Lukas laat zien dat Filippus zoekt naar een opening voor gesprek. De woorden die hij gebruikt vormen een woordspeling (*ginwskeij a[ anaginwskeij*, (v. 30b), die een opening voor gesprek moeten bereiken. De inzet slaagt, en de Ethiopiër antwoordt op een zeer beschaafde wijze (in de vorm van een *optativus potentialis*, die in het dagelijks spraakgebruik niet voorkwam). Hij zegt dat hij niet zonder uitleg kan, daarna vertelt Lukas in indirecte personagetekst dat hij Filippus vraagt om naast hem te komen zitten. Het initiatief van de Ethiopiër valt op. Deze laatste wisseling van het perspectief, laat de lezer weer even van een afstandje naar de twee mannen kijken. Tegelijk ruimt Lukas zo plaats in voor een rustige bestudering van het Jesaja-citaat dat volgt.

#### *Vers 32-35*

In vers 32-33 geeft Lukas een citaat uit Jesaja 53 weer. Over de betekenis van dit citaat, en de vraag waarom Lukas het nu juist zo citeert, zullen we ons buigen in het hoofdstuk wat hier speciaal aan is gewijd. We laten het daarom hier gewoon als citaat staan.

In deze verzen (32-35) heeft wekt Lukas het idee dat we als lezers samen met Filippus en de eunuch gericht zijn op de woorden uit de profetie van Jesaja. De rest van de ruimtelijke setting valt even weg: alle aandacht is gericht op de bestudering van de Schrift en de uitleg

ervan. De spanningsboog die Lukas in het begin van het verhaal had ingezet, loopt nog steeds op. Wat betekent dit Schriftcitaat in dit verhaal? Wat zal de eunuch erover zeggen, en Filippus? Vragen te over bij de lezer, die om een antwoord roepen.

Dan horen we weer direct de eunuch spreken. Nu komt naar voren wat hij niet begreep (geïmpliceerd in 31a) aan wat hij las. Over wie schrijft de profeet? Met deze vraag van de Ethiopiër bewerkt Lukas wellicht een stuk identificatie van zijn lezers met de eunuch.<sup>68</sup> Weten zijn lezers eigenlijk wel over wie het gaat in Jesaja 53? Door deze techniek wordt de lezer meer en intensiever bij het verhaal betrokken. Het verhaal gaat dan immers ook over de lezer zelf. Lukas wil hiermee bewerken dat zijn lezers aanvoelen dat de Schriften en de uitleg daarvan ook voor hen bedoeld is.

Dan horen we het antwoord op de vraag: het gaat over Jezus. Filippus verkondigt het evangelie van Jezus aan de eunuch. Hierin laat Lukas zien wat zijn doel is met dit verhaal: het vertellen van de uitbreiding van het evangelie van Jezus. In het verhaal is het voor de Ethiopiër; de eerste heiden die tot geloof komt. Impliciet, door het gebruiken van indirecte vertellerstekst, geeft Lukas echter aan dat het ook voor zijn lezers bestemd is.

Door het woord ἀνοίχαι te gebruiken hanteert Lukas nog eens een lichte ironie. In het citaat uit Jesaja wordt gesproken over het ‘niet opendoen’ van de mond, en Filippus doet dat hier juist wel. Lukas geeft hiermee aan dat nu, op dit moment in de geschiedenis het evangelie van Jezus vrijuit verkondigd kan worden. De woordkeus ἀρχαίμενοι herinnert aan Luk. 24:27, en in mindere mate aan Luk. 24:47. Jezus zelf spreekt daar over zijn aanstaande lijden, “beginnend van Mozes en al de profeten”. Het ligt voor de hand, dat Filippus in dezelfde lijn de profetie van Jesaja heeft uitgelegd, en zodoende over Jezus sprak.

Zoals hierboven al gezegd, is duidelijk dat Lukas Filippus presenteert als een profeet. Zijn verkondiging is, dat Jezus de Schrift vervuld heeft.

#### *Vers 36-38*

Lukas herinnert de lezer eraan, dat ze nog steeds onderweg zijn. De ruimtelijke setting van de verlaten weg, met daarop twee mannen in een wagen, die in gesprek zijn over de Schrift komt weer in beeld. Dan laat Lukas weer de goddelijke leiding van het verhaal zien: ineens komt de wagen langs een water. De assertieve eunuch reageert impulsief, en vraagt

---

<sup>68</sup> Het oproepen van identificatie met de personages in zijn verhaal, is een narratieve techniek die veel schrijvers gebruiken. Er zijn drie soorten van identificatie te onderscheiden: empathie, sympathie en antipathie. Empathie is nog weer te verdelen in realistische en idealistische empathie. Voor verdere uitleg over deze narratieve techniek, verwijzen we naar: Powell, *a.w.*, p. 56-58.

direct om gedoopt te worden.<sup>69</sup> Zonder dat hij een antwoord afwacht, laat hij de wagen al stilhouden.<sup>70</sup> Filippus en hij dalen af in het water, en hij wordt gedoopt.

In deze enkele verzen, laat Lukas in razend tempo het verhaal zijn climax bereiken. Het is voor de lezer haast niet te volgen, zo snel gaat het. Wanneer de eunuch gedoopt is, komt de lezer er eigenlijk pas achter dat het verhaal letterlijk even stilstaat. Hierdoor onderstreept Lukas het belang van wat er nu gebeurt: deze man, een heiden, wordt gedoopt. Als we terugkijken op het verhaal, dan ziet we dat het eigenlijk allemaal erg snel is verlopen: Filippus moet naar een eenzame weg gaan; komt daar een vreemde heiden tegen; verkondigt hem het evangelie; en hij wordt gedoopt. Zo eenvoudig kan het blijkbaar gaan onder goddelijke leiding. Haast ironisch wil Lukas zeggen: als je de Geest maar Zijn gang laat gaan, en Hem gehoorzaamt, dan gaat het allemaal eenvoudig.

#### *Vers 39-40*

Lukas laat het verhaal rustig aflopen na de climax van de doop van de Ethiopische eunuch. Nog één keer onderstreept Lukas de goddelijke leiding in het verhaal: Filippus wordt weggenomen. Hiermee plaatst Lukas Filippus nogmaals op één lijn met de oudtestamentische profeten (vgl. Ez. 11:24; 1 Kon. 18:12; 2 Kon. 2:16).

De eunuch reist verheugd zijn weg. Deze vreugde is bij Lukas een teken van het heil, waar de eunuch nu in mag delen. Door de beknopte schrijfstijl, in directe vertellerstekst, laat Lukas veel details aan de verbeelding van zijn lezers over. Hierdoor vestigt hij de aandacht echter des te meer op waar het hem om gaat: de bekering en doop van de eerste heiden. Tegelijk kunnen hierdoor veel verschillende lezers zich met de eunuch identificeren. En wat wordt er nog over Filippus gezegd? Die gaat gewoon door met zijn taak: het verkondigen van

---

<sup>69</sup> De vraag van de eunuch wat hem verhindert (τι, κωλυει), heeft vele theorieën over (de achtergrond van) Lukas' dooptheologie opgeroepen. Sommigen, o.a. Haenchen en Jervell, zien in het gebruik van dit woord een verwijzing naar een vroege doopformule/doopliturgie, wat gebaseerd is op het voorkomen van dit woord in vergelijkbare doopteksten, zoals Hand. 10:47; 11:17. Hierbij zou het altijd gaan om de doop van heidenen. Ook Mk. 10:14 en parallellen wordt aangehaald, en gezien als verwijzingen naar doopteksten. Van Eck en Barrett gaan niet mee in deze visie. Van Eck schrijft: "..., maar het verband waarin de woorden van de kamerling staan, suggereert juist een spontane uiting bij het zien van het water." (Van Eck, *a.w.*, p. 211) Barrett wijst er nog op, dat κωλυειν een woord is, dat vaker gebruikt wordt in Hand., maar dan niet in een context van doop. Naar onze mening zijn beide posities niet contradictoir, maar additief. We zouden dan ook willen verdedigen, dat de uitspraak van de eunuch inderdaad een spontane reactie is, maar tegelijk dat Lukas er in zijn boek(en) een diepere betekenis aan geeft. Deze diepere betekenis is dan inderdaad een verwijzing naar een vroege formule uit een doopliturgie.

<sup>70</sup> Uit deze woorden zouden we kunnen afleiden dat het initiatief voor de doop van de eunuch zelf uitgaat. Filippus daalt echter wel mee af in het water, en doopt de eunuch, waaruit blijkt dat hij dus wel met de gang van zaken instemt. Het initiatief van de eunuch blijft echter wel een opvallende zaak in dit verhaal; ook in vergelijking met de rest van Lukas' werk.

het evangelie. Deze verspreiding van het evangelie, over allerlei grenzen heen, is dan ook het centrale thema van Lukas' werk.

## 4. Lukas' doopvisie in breder perspectief

### 4.1 Inleiding

Nu we in het vorige hoofdstuk het verhaal van de doop van de Ethiopiër hebben geanalyseerd, willen we dat in dit hoofdstuk in een breder kader plaatsen. Op deze manier komt de analyse van het verhaal niet in de lucht te hangen, maar kunnen we direct zien hoe het verhaal zich verhoudt tot de grotere theologische lijnen in het werk van Lukas. Om dit te doen zullen we twee wegen bewandelen, die elkaar completeren.

Als eerste zullen we ons verhaal vergelijken met andere doopverhalen in het boek Handelingen. Op deze manier kunnen we nog scherper krijgen, wat nu echt hét bijzondere is van ónze perikoop, met betrekking tot de visie op de doop die eruit spreekt. Binnen het kader van deze scriptie zal het niet mogelijk zijn alle doopverhalen c.q. doopgegevens uit het boek Handelingen te behandelen. We zullen daarom een selectie maken; in het besef dat deze altijd arbitrair zal zijn. Ook zal het vanzelf spreken, dat we in dit hoofdstuk niet zo uitgebreid te werk kunnen gaan als in het vorige hoofdstuk. We zullen ons speciaal concentreren op de doopgegevens die in de verhalen staan. Verder zij opgemerkt dat de analyses in dit hoofdstuk nagenoeg niet narratief van aard zullen zijn. Voordeel hiervan is dat we direct kunnen zien hoe Lukas zijn specifieke punten in het narratief van de doop van de Ethiopiër verwerkt heeft.

De tweede weg die we willen gaan, is die van een thematische bespreking van Lukas' dooptheologie. Onze werkwijze daarbij zal voornamelijk literatuurstudie zijn naar de dooptheologie van Lukas. Hierbij zullen we zo te werk gaan dat we verschillende elementen van Lukas' dooptheologie zullen behandelen. Wanneer we de dooptheologie van het boek Handelingen willen beschrijven, dan kunnen we dit nooit los doen van het evangelie van Lukas. Eenvoudigweg omdat Lukas deze boeken geschreven heeft als twee delen van één werk.<sup>71</sup> In deze weg willen we in het bijzonder aansluiten bij de zogenaamde 'primitieve motieven' zoals Hartman die onder andere formuleert aan het einde van zijn hoofdstuk over Handelingen.<sup>72</sup> Ter aanvulling, correctie en dergelijke zullen we ook andere auteurs op dit punt bezien.

Tenslotte zullen we dan ons verhaal in het geschetste kader plaatsen. Met deze laatste stap zal bijzonder het eigene van het doopverhaal van de Ethiopiër aan het licht komen.

---

<sup>71</sup> Zie bijvoorbeeld Hartman, L., *'Into the Name of the Lord Jesus' Baptism in the Early Church*, Edinburgh 1997, p. 127, die hier ook rekening mee houdt in zijn werk.

<sup>72</sup> Id., p. 142-45.



## 4.2 Analyse van een drietal doopgegevens

We willen in deze paragraaf een drietal passages uit het boek Handelingen behandelen. Te weten: de doopgegevens in 2:1-47; 8:4-25 en 16:14-15, 30-34, 18:8.<sup>73</sup>

### 4.2.1 Handelingen 2: 1-47

Het ‘Pinksterhoofdstuk’ is een in meerdere opzichten speciaal hoofdstuk in het boek Handelingen. Enerzijds is het bijzonder, omdat de uitstorting van de Heilige Geest erin beschreven wordt (v. 2-6); de vervulling van de belofte van Jezus (Lk. 24:49; Hnd. 1:4-5, 8), een heilsfeit. En anderzijds omdat het qua opbouw en inhoud elementen vertoont die steeds terugkomen in Handelingen. Hierbij moeten we denken aan de elementen: situatieschets - redevoering - reactie. Dit komen we o.a. ook tegen in de hoofdstukken 3 en 4; 6 en 7; 21 en 22.<sup>74</sup> Als we deze elementen proberen te ontwaren in dit hoofdstuk, dan komen we tot de volgende indeling: v. 1-13 situatieschets; v. 14-36 rede; v. 37-41 reactie. De verzen 42-47 vormen een beschrijving van het leven van de eerste gemeente; dit is bedoeld als opmaat voor de hoofdstukken 3-5.<sup>75</sup> We zullen ons in de analyse van dit Pinksterhoofdstuk vooral richten op de verzen 37-41, waar de eigenlijke doopgegevens vermeld worden.

In vers 37 horen we dat de hoorders (andrej Ioudaibi, v. 14, andrej Israhilitai, v. 22) van Petrus’ rede in het hart geraakt werden door de toespraak van Petrus. Op de vraag wat ze nu moeten doen, antwoord Petrus met een soort dooponderricht.<sup>76</sup> Hiermee bedoelen we een uiteenzetting van wat de doop inhoudt, betekent, met zich meebrengt. Petrus noemt dan een viertal zaken: bekering (*metanoia*); dopen in de Naam van Jezus (*epi. tw| onomati*); vergeving van zonden (*afesin tw| amartiwn*); gave van de Heilige Geest (*dwrean tou/ agiou pneumatou*). Het feit dat hier sprake is van een dooponderricht, en niet van een doopverhaal, geeft aan dat de zaken die Petrus hier noemt een algemene geldigheid hebben voor Lukas visie op de doop in het boek Handelingen. Dat dit onderricht algemeen geldig is, wordt ondersteund doordat het een haast letterlijke herhaling is van de opdracht die de discipelen kregen aan het einde van het evangelie (Lk. 24:47-49). De vier elementen die daar genoemd

---

<sup>73</sup> De afbakening van deze passages ontleen we aan: Avemarie, F., *Die Taufferzählungen der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte*, WUNT 139, Tübingen 2002, p. X-XI.

<sup>74</sup> Zie hiervoor verder: Van Eck, *a.w.*, p. 54.

<sup>75</sup> Id. p. 84. Over de precieze indeling van het hoofdstuk is (natuurlijk) geen consensus. In grote lijnen wordt de indeling zoals we die gegeven hebben echter wel gedeeld. Barrett geeft 1-13; 14-40 en 41-47 (zie Barrett, *a.w.*, deel I, p. 57). Jervell hanteert 1-13; 14-41; 42-47 (zie Jervell, *a.w.*, p. 5). Avemarie gaat uit van 1-13; 14-41; 41-47 (zie Avemarie, *a.w.*, p. 178-179). Vanwege het door Van Eck genoemde herhalende patroon, gaan we in zijn visie mee, aangezien hierin het doordachte literaire karakter van Lukas’ werk het meest gehonoreerd wordt. Hiermee kunnen we direct de verzen 37-41 zien als ‘Taufabschnitt’ (Avemarie, *a.w.*, p. 178; n.b.: daar 38-41).

<sup>76</sup> Of “doopcatechese, doopinstructie” (Van Eck, *a.w.*, p. 77); “Belehrung” (Avemarie, *a.w.*, p. 178).

worden, komen hier precies terug. Vanuit Lk. 24:47 komt ook nog het element van de prediking naar voren. In Hnd. 2 komt dit element ook duidelijk terug, in de vorm van de rede van Petrus.

In vers 39 heeft Petrus het over de belofte, waarmee hij terugverwijst naar de verzen 17-21 (het citaat uit Joel), waar hij aangeeft dat de oudtestamentische belofte van de gave van de Geest in vervulling is gegaan en dat die gave nu ook voor hen is. In vers 40 geeft Lukas weer aan, waar het nu eigenlijk allemaal om te doen is. Het gaat erom dat men behouden, zalig kan worden (swqhsetai, v. 21; swqhste, v. 40).

In vers 41 komt het eigenlijke doopbericht naar voren: hier wordt vermeld dat de mensen die het woord aannamen, gedoopt werden. Er werden ongeveer 3000 zielen toegevoegd (proseteqhsan).<sup>77</sup> Uit dit gegeven blijkt ook duidelijk dat Lukas de doop ziet als een initiatieritueel: het is de overgang van een oude naar een nieuwe situatie, de intrede in de gemeenschap. Opvallend is dat Lukas hier niet spreekt over bekering, een gave van de Geest en dergelijke. De even eerder genoemde vier elementen uit de doopinstructie worden niet herhaald. Het voert echter te ver om hieruit te concluderen dat de elementen geen plaats hebben gehad bij de doop van de 3000. Aannemelijker is, dat het woord wat wordt aangenomen verwijst naar de rede van Petrus, die uitliep op de genoemde doopinstructie. Uit de compositie van Lukas in dit hoofdstuk is dit goed af te leiden.<sup>78</sup>

#### 4.2.2 Handelingen 8: 4-25

In deze passage komen we ook een doopverhaal tegen waarin Filippus een belangrijke rol speelt. Het is als het ware het eerste deel van een tweeluik in dit hoofdstuk, over de missionaire activiteiten van Filippus. Opvallend is wel, dat de perikoop in twee delen uiteen valt: 4-13 en 14-25.<sup>79</sup> In de eerste helft wordt Filippus' predikactiviteit en de uitwerking ervan beschreven, terwijl hij in het tweede deel niet meer voorkomt. Daar wordt zijn rol overgenomen en taak vervuld door de apostelen Petrus en Johannes.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Er staat niet waaraan de zielen werden toegevoegd. Het meest waarschijnlijk is hier te denken aan de groep van apostelen en discipelen. Zie Jervell, *a.w.*, p. 151.

<sup>78</sup> Vergelijk ib.; Van Eck, *a.w.*, p. 81.

<sup>79</sup> De precieze reden of oorzaak van deze tweedeling is niet met zekerheid te zeggen. Hierover zijn verschillende theorieën in omloop. Zie voor een beknopt overzicht: Spencer, *a.w.*, p. 28-31. Voor onze beschouwing van de doopgegevens is dit verder niet van invloed.

<sup>80</sup> Lukas laat 'grensovergangen' in de weg van de verkondiging van het evangelie steeds bevestigd worden door de moedergemeente (Jeruzalem). Hiermee onderstreept hij het blijvende belang van de stad Jeruzalem, als symbool voor het volk Israël, voor de christelijke gemeente. God laat Zijn volk niet los; Hij breidt het alleen uit. Vergelijk id., p. 197; Avemarie, *a.w.*, p. 215-216.

Wanneer we bezien hoe de doop in dit verhaal een plaats heeft, dan zien we de volgende elementen naar voren komen:

- Het woord wordt verkondigd (euaggel izomenoi ton Iogon, v. 4), Filippus predikt Christus (v. 5), hij verkondigt het evangelie van het Koninkrijk van God en de Naam van Jezus Christus (v. 12);
- de menigte houdt zich aan wat Filippus heeft gezegd (proseicon( v. 6, i.t.t. v. 10,11), neemt het woord van God aan (v. 14);
- mannen en vrouwen worden gedoopt (v. 12), in de Naam van de Heere Jezus (v. 16)
- na gebed en handoplegging wordt de Heilige Geest ontvangen (v. 17).

Als we deze doopgegevens naast het dooponderricht uit Hnd. 2 leggen, dan blijkt dat eigenlijk alle elementen die daarin genoemd worden ook in dit verhaal naar voren komen. Filippus verkondigt het Woord. Er is sprake van bekering van de Samaritanen; ze hingen Simon niet meer aan, maar de boodschap van Filippus. Er komt een doopformule voor; met toevoeging van kuriou. Vergeving van zonden kan men geïmpliceerd zien in de blijdschap in vers 8.<sup>81</sup> De Heilige Geest wordt ontvangen; zij het pas later na gebed en handoplegging door de apostelen. Ook hier is de doop de afsluiting van de bekering, en de intrede in de gemeenschap (vergelijk omoqumadon, 2:46; 8:6).

#### 4.2.3 Handelingen 16: 14-15, 30-34; 18: 8

##### *16:14-15*

In deze verzen komen we Paulus en Silas tegen op hun zendingsreis. Wanneer zij op de sabbat in Filippi de stad uitgaan, naar de plaats waar het gebed plaatsvindt, komen zij Lydia tegen.<sup>82</sup> Van deze vrouw wordt gezegd dat ze God vereerde (sebomēh, v. 14; vgl. 10:2). Ze behoort dus tot die heidenen die zich tot het jodendom aangetrokken voelden. Bijzonder is wat Lukas noemt “dihnoixen thn kardian”. De Heere heeft haar hart geopend, zodat ze zich houdt aan (prosecein, vgl. 8:6) wat Paulus zegt. Dan wordt ze gedoopt (v. 15), samen met haar ‘huis’. Vervolgens worden Paulus en Silas bij haar thuis uitgenodigd.

---

<sup>81</sup> Cara is bij Lukas altijd heilsvreugde; zo ook in Lk. 2:10; 24:52; Hnd. 13:52; 15:3. In het heil is de vergoeding van zonden geïmpliceerd.

<sup>82</sup> Het is opvallend hoe Lukas in dit hoofdstuk een uitgebreid en gedetailleerd verhaal weergeeft. Dit doet hij op meerdere plaatsen (bijv. 13:13-52; 17:15-34), en in deze verhalen gaat het om belangrijke situaties. Ze hebben een ‘voorbeeldfunctie’ in het boek Handelingen. Zie: Van Eck, *a.w.*, p. 282, 346.

Wanneer we de doopgegevens uit dit verhaal bezien, dan vallen een aantal dingen op. Paulus spreekt tot de vrouwen; hierin zien we de verkondiging van het evangelie.<sup>83</sup> Er is sprake van bekering: Lydia's hart is geopend; ze houdt zich aan wat Paulus gesproken heeft (vgl. § 4.2.2). Nieuw is het element van de gastvrijheid van Lydia. Wellicht kunnen we dit verbinden met de intrede in de gemeenschap, waarvan de doop het symbool is (vgl. 2:42,46).

Het meest opvallend is echter, dat Lukas in dit doopverhaal geen melding maakt van het gebruik van een doopformule, en ook niet van een gave van de Heilige Geest.<sup>84</sup>

#### *16:30-34*

In Filippi vindt nog een doop plaats, namelijk van de gevangene en zijn huis. De man stelt een vraag naar redding, zaligheid (σωτηριαν, v. 30, vgl. de vraag uit 2:37). Het antwoord is eenvoudig: geloof in de Heere Jezus. Daarna spreken Paulus en Silas het Woord van de Heere (λογον του κυριου, v. 32; vgl. 2:41; 8:14). De gevangene verzorgt de wonden van Paulus en Silas, en direct daarna worden hij en zijn 'huis' gedoopt. Ook hier is er daarna sprake van gastvrijheid, net als bij Lydia (16:15).

In dit verhaal is opnieuw sprake van verkondiging van het evangelie. Bekering en vergeving van zonden is geïmpliceerd in de vraag naar zaligheid, en het gedoopt worden van de man. Het is wel opvallend dat Lukas het ook hier niet expliciet noemt. Verder wordt er geen doopformule gebruikt, al verwijst Paulus wel naar geloof in de Heere Jezus. Ook is er geen sprake van een gave van de Heilige Geest.

#### *18:8*

In dit enkele vers wordt verhaald over de doop van ene Krispus, de overste van de synagoge, en zijn 'huis', en vele (πολλοι) van de Korinthiërs. Hij geloofde in de Heere. In vers 7 lezen we dat Paulus in het huis naast de synagoge verbleef. In vers 9 krijgt Paulus een visioen en hoort hij dat hij moet blijven spreken. Vanuit vers 4 en 5 kunnen we opmaken dat dit duidt op de prediking van Paulus. Het is hierdoor, dat Krispus is gaan geloven.

Er is sprake van verkondiging van het evangelie in dit verhaal. Bekering kunnen we zien in het gegeven dat er sprake is van geloof in de Heere. Het is allemaal echter erg

---

<sup>83</sup> Vgl. vers 13, waar Paulus eerst de joden opzoekt op de sabbat. Dit deed hij overal waar hij kwam, en dan verkondigde hij het evangelie (o.a. 5:42; 9:20; 14:1). Zo ook hier. Zie ook: Jervell, *a.w.*, p. 421.

<sup>84</sup> Avemarie geeft aan dat Lukas deze elementen impliciet veronderstelt door de opbouw van zijn verhaal (zie Avemarie, *a.w.*, p. 406-407). We willen deze mogelijkheid niet uitsluiten, maar laten in eerste instantie de eigenheid van dit verhaal staan.

summier. Van een doopformule, vergeving van zonden of gave van de Heilige Geest lezen we niets.

#### 4.3 Thematische analyse van Lukas' dooptheologie

Een belangrijke opmerking vooraf bij deze paragraaf, is dat Lukas' werk van narratieve aard is. Hartman wijst hier ook op, en tekent hierbij aan dat dit van belang is voor de manier waarop we naar de tekst van Handelingen kijken. Bij deze teksten ligt de sleutel voor de betekenis en interpretatie in het verhaal zelf, en niet zozeer in de historische achtergrond ervan. Dit betekent voor ons, wanneer wij Lukas' dooptheologie willen beschrijven, dat we de teksten die refereren aan de doop niet zomaar kunnen isoleren van hun context.<sup>85</sup> Lukas' betekenis zullen we vooral af moeten lezen aan het doorgaande verhaal waarin de teksten staan. Pas in tweede instantie kunnen andere vragen gesteld worden.

##### 4.3.1 De eschatologische context van de doop

In de preek die Petrus houdt op het Pinksterfeest rept hij over de 'laatste dagen'(2:17), en het 'behouden worden' (σωτη( 2:40). Hij roept hierbij op tot bekering en het zich laten dopen. Hiermee zet Lukas de doop in een eschatologisch perspectief. Wanneer de oproep tot geloof en bekering tot de heidenen uitgaat, gebeurt dit onder verwijzing naar het oordeel zoals Christus dat zal vellen (vgl. 10:42; 17:31) op de jongste dag. Ook dit is een eschatologisch gegeven.

##### 4.3.2 De gave van de Geest

Het is overduidelijk dat de Heilige Geest voor Lukas behoort tot de gaven die met de doop verbonden zijn (vgl. 2:38; 8:14-17; 10:44; 19:1-6). Het is echter veel minder duidelijk hoe dat deze gave met de doop verbonden is. Deze onduidelijkheid bestaat door de verschillende verhalen die Lukas hierover vertelt, en hoe dat de Geest daarin naar voren komt. Op het Pinksterfeest komt de Geest op de discipelen, zonder dat er sprake is van doop, handoplegging of iets anders. Alleen het gebed speelt een rol (2:1-4). In de preek van Petrus op het feest roept hij op tot bekering en doop, en daarna zal de Geest ontvangen worden (2:38). De Samaritanen wordt het evangelie verkondigd en ze worden gedoopt door Filippus, maar de Geest krijgen ze pas na het gebed en oplegging van de handen door Petrus en Johannes (8:12-17). Bij de Ethiopische eunuch is helemaal geen sprake van een ontvangen

---

<sup>85</sup> Vgl. Friedman, D.N. ed.-in-chief, *Anchor Bible Dictionary*, New York/etc. 1992, s.v. Baptism, p. 590.

van de Geest (8:38,39). In het verhaal van Cornelius gaat het weer anders. Daar wordt de Geest ontvangen voordat men gedoopt is (10:44-48). En de gelovigen te Efeze waren met de doop van Johannes gedoopt, en wisten niet eens van een Geest. Zij werden vervolgens nog christelijk gedoopt, en na oplegging van de handen ontvingen ze de Geest (19:1-6).

De moderne lezer van Handelingen stelt bij al deze verscheidenheid de centrale vraag: wordt de Geest nu ontvangen door het ritueel van de doop, of zijn bekering en geloof de basis voor deze Gift? Lukas houdt deze dingen echter allemaal bij elkaar. Bij hem is de Geest actief in het hele proces van zending, prediking en intrede in de kerk. Vanuit dit perspectief is de gave van de Geest niet iets bijzonders wat je krijgt bij de doop, maar is Hij werkzaam in christenen die blijven in de 'leer van de apostelen, de gemeenschap van de kerk, het breken van het brood en in de gebeden' (2:42).

In dit verband is ook verhelderend wat G.R. Beasley-Murray schrijft over de verhouding tussen geloof en doop, geloof en genade, en doop en genade. Hij zegt dan dat zoals de genade niet afhankelijk is van het geloof, gebaseerd is op het geloof, maar verkregen door het geloof; zo is ook de doop niet afhankelijk van of gebaseerd op het geloof, maar verkregen door het geloof. In het Nieuwe Testament is er zeker een sterke verbondenheid tussen geloof en doop. Ze zijn als het ware de binnenkant en de buitenkant van dezelfde zaak.<sup>86</sup>

#### 4.3.3 Verhouding waterdoop en Geestesdoop

Over de verhouding van waterdoop en de doop in/met de Geest wordt tegenwoordig veel gediscussieerd. Soms worden ze zelf tegenover elkaar gezet, waarbij de eerste de doop van Johannes is en de tweede de christelijke doop. Opvallend hierbij is echter dat in Handelingen de term 'doop in de Geest' (en *pneumati*) maar twee maal voorkomt (1:5; 11:16). En in deze gedeelten gaat het om woorden van Jezus zelf tegen Zijn discipelen. Hieruit volgt dat het verschil niet is tussen een christelijke waterdoop en een christelijke Geestesdoop, maar dat het Lukas erom gaat de gave van de Geest aan de kerk te contrasteren met de pure waterdoop van Johannes de Doper.

In dit verband is het belangrijk te zien, dat in het Nieuwe Testament het ondenkbaar is om Christus en Zijn genadegaven te scheiden van de Geest. En zoals de genade onlosmakelijk verbonden is met het geloof en de doop (vgl. § 4.3.2), zo is ook de Geest verbonden met de

---

<sup>86</sup> Beasley-Murray, G.R., *Baptism in the New Testament*, Exeter 1962, p. 268-274.

doop. De tegenstelling tussen Geest en doop is dus oneigenlijk. We zouden het zelfs zo kunnen stellen dat de doop, in de context van het NT altijd een doop van de Geest is.<sup>87</sup>

De vraag blijft dan wel staan waarom ook Lukas in zijn evangelie de woorden van Johannes de Doper heeft staan, dat degene die na hem komt ‘met Geest en vuur’ zal dopen (Lk. 3:16; vgl. Mt. 3:11; Mk. 1:8). Ook is niet duidelijk waarom de apostelen zelf dan alleen met de doop van Johannes gedoopt zijn - en dan ook nog eens niet allemaal - en niet met de christelijke doop. Mogelijk was hun optrekken met de aardse Jezus voldoende.

#### 4.3.4 Verbondenheid met missionaire prediking, bekering en geloof

Dat de doop voor Lukas verbonden is met missionaire prediking, bekering en geloof, blijkt uit verschillende gedeelten van zijn verhaal (o.a. 2:38; 3:19; 8:12; 14:23). De inhoud van de prediking van de apostelen is het getuigenis (vgl. marturej( 1:8) van de opgestane Christus. Bekering betekent voor de heidenen het zich afwenden van de heidense gebruiken; voor de Samaritanen het afwenden van hun vorm van Judaïsme; en voor de Joden het opgeven van hun vijandschap tegen Jezus als Messias.

#### 4.3.5 Intrede in de kerk/gemeenschap, verbonden met vergeving van zonden

Een zeer belangrijke betekenis van de doop voor Lukas is de intrede van de bekeerden in de kerk. Hierdoor behoorden ze tot de geredden (vgl. § 4.3.1), die nauwe onderlinge gemeenschap hadden (2:42). Wanneer iemand dus de doop onderging, had dit ook sociale gevolgen. De christelijke doop was een initiatierite<sup>88</sup>, die maar eenmaal gedaan kon worden; evenals de doop van Johannes. Met de doop werd de overgang van de dopeling in een nieuwe gemeenschap gemarkeerd. Deze gemeenschap kenmerkt zich door navolging van Jezus; het erkennen van zijn Messiasschap; en een onderwerping aan zijn Heer-zijn. Door de initiatierite van de doop in de Naam van Jezus, werd de gemeenschap en dus de dopeling herkenbaar te midden van andere religies in die dagen.<sup>89</sup>

Intrede in de kerk verbindt Lukas ook met de vergeving van zonden. Dit gebeurt wanneer iemand de prediking aanneemt (vgl. 3:19; 5:31), gaat geloven (vgl. 10:43; 26:18). De doop, die de verbondenheid met Christus aangeeft (vgl. ‘in de Naam van...’), betekent zo ook de gave van de vergeving.

---

<sup>87</sup> Zie voor deze gedachten: Id., p. 275-78

<sup>88</sup> Vgl. Friedman, D.N., *a.w.*, s.v. Baptism, p. 585.

<sup>89</sup> Vgl. Dunn, J.D.G., *Christianity in the making*, vol. 2 ‘Beginnings from Jerusalem’, Grand Rapids/Michigan/etc., 2009, p. 188-9.

#### 4.3.6 Verbondenheid met Christus

De verbondenheid met Christus is een wezenlijk element in Lukas' doopvisie. In 2:38 staat dat de mensen gedoopt moeten worden in de naam van Jezus Christus. Hiermee is Christus dus de eigenlijke grond van de hele doop. Redding of zaligheid is alleen in Zijn Naam gegeven (4:12, *σὺ θριά*). De prediking over Hem leidt tot geloof (o.a. 4:4; 8:12; 14:1); in Zijn Naam wordt bekering tot vergeving van zonden gepredikt (vgl. Lk. 24:47). Hieruit blijkt wel dat Christus een centrale rol heeft in Lukas' dooptheologie.

#### 4.4 De doop van de Ethiopiër

In deze paragraaf willen we ons verhaal uit Hnd. 8 in het kader plaatsen zoals we dat hierboven geschetst hebben. Overeenkomsten en verschillen met de door ons in § 4.2 bekeken dooppassages en de theologische elementen uit § 4.3 zullen hierbij oplichten, waardoor duidelijk wordt wat nu het bijzondere is van het doopverhaal van de Ethiopiër. Voor de overzichtelijkheid zullen we ons verhaal ook eerst met paragraaf twee vergelijken en daarna met paragraaf drie.

##### 4.4.1 Vergelijking met andere dooppassages

Hierboven hebben we gezien dat in de dooppassage uit het Pinksterhoofdstuk van Handelingen eigenlijk een soort normatieve doopinstructie wordt gegeven. Hierin noemt Lukas een aantal elementen die bij de doop horen. Dit zijn de 'prediking' die voorafgaat aan de doop; de bekering; het dopen in de Naam van Jezus; de vergeving van zonden; en de gave van de Heilige Geest. In de andere dooppassages die we in dit hoofdstuk hebben gezien, viel al op dat Lukas nogal vrij met deze elementen omgaat. Meestal komen niet alle elementen in de doopverhalen terug, en vaak zijn elementen impliciet aanwezig. Wanneer we nu ons verhaal naast Lukas' eigen 'norm' leggen, dan doen we de volgende waarnemingen.

Allereerst komt duidelijk naar voren dat in het verhaal van de doop van de Ethiopiër de verkondiging een prominente plaats inneemt. In hoofdstuk twee hebben we dit al opgemerkt, waar dit aan de chiastische structuur van het verhaal is af te lezen. Het woord *euaggel izomai* is bepalend voor het hele verhaal, het vormt een omkadering (v. 25,40) en het hart (v. 35) van het verhaal. Als we echter naar de andere elementen uit het 'dooponderricht' uit Hnd. 2 kijken, dan zien we geen van die expliciet in ons verhaal naar voren komen. De bekering en de vergeving van zonden kunnen we wel impliciet ontwaren. Eerste aanwijzing daarvoor is het feit dat de eunuch 'verheugd' (*caίρων*, v. 39) zijn weg ging. Deze vreugde is



voor Lukas altijd heilsvreugde, waarbij in het heil de vergeving van zonden een feit is. Zonder bekering is deze vergeving van zonden niet mogelijk. De elementen van een ‘Naam-formule’, en de gave van de Heilige Geest ontbreken ten enenmale. Dat het ontbreken van deze elementen al vroeg vragen heeft opgeroepen, zagen we al in hoofdstuk 1.5. De daar behandelde toevoegingen in vers 37 en 39 vullen precies de ontbrekende elementen aan. Er wordt in gesteld dat de eunuch moet geloven, dat hij in (Jezus) Christus gelooft, dat hij gered zal worden en dat hij de Heilige Geest ontvangt.<sup>90</sup> Avemarie waarschuwt er echter voor om aan het ontbreken van deze elementen zomaar een grote betekenis toe te kennen, laat staan deze aan/in te vullen.<sup>91</sup> Hij ziet de reden voor het ontbreken van deze zaken<sup>92</sup> in de specifieke ‘Erzählweise’ van Lukas liggen. In deze vertelwijze van Lukas is het voor de hand liggend, dat de Ethiopiër christelijk gedoopt werd (Avemarie ziet de Naamformule als onderscheidingsteken van de christelijke doop met de doop van Johannes), aangezien Filippus Jezus aan hem verkondigd had. Voor het ontbreken van de gave van de Geest ziet hij eenzelfde verklaring: Lukas noemt alleen expliciet de gave van de Geest bij de doop, wanneer hij daar een bijzondere reden voor heeft. Kortom: Avemarie ziet de ontbrekende elementen in het doopverhaal van de Ethiopiër als voorondersteld door Lukas. Persoonlijk vinden we deze uitleg wel aannemelijk, in het bijzonder omdat deze een grote waarde toekent aan de vertelkunst van Lukas. Dat Lukas dan in Hnd. 2 een doopinstructie weergeeft met een aantal elementen, wil inderdaad niet zeggen dat Lukas als verteller dan in al zijn doopnarratieven aan deze elementen gebonden is.

#### 4.4.2 Een theologische vergelijking

Lukas plaats de doop in een eschatologisch kader, zagen we hierboven. Hiermee wil gezegd zijn, dat de doop een soort intrede is in het eschatologische tijdperk, wat is aangebroken in Jezus’ dood en opstanding. God heeft Jezus tot een Heere (κυριος, 2:36) gemaakt. Heel de wereld valt onder Zijn heerschappij, dus ook de heidenvolkeren; dus ook Ethiopië. De doop van de Ethiopiër staat dus ook in het eschatologische perspectief van de uitbreiding van het Koninkrijk van God. Dat het ‘oordeel wordt weggenomen’ (8:33), speelt hierin ook een belangrijke rol. In ons laatste hoofdstuk over het citaat uit Jesaja komen we hier nog uitgebreider op terug.

---

<sup>90</sup> Zie voor de precieze bewoordingen § 1.5.

<sup>91</sup> Avemarie, *a.w.*, p. 270: “Ein unmittelbares *argumentum e silentio* (...) verbietet sich jedenfalls.”

<sup>92</sup> Avemarie ziet nog twee ontbrekende elementen, namelijk het mee gedoopt worden van ‘allen die bij hem behoren’ en het ontstaan van een nieuwe gemeenschap. Zie: *id.*, p. 269. Bij onze volgende subparagraaf komen we op deze punten nog terug.

De gave van de Geest mogen we verondersteld zien in het verhaal, zagen we zojuist al. Theologisch gezien kunnen we geen scheiding maken tussen de doop en de Geest. In het verhaal zelf, speelt de Geest een initiërende rol (v. 29,39). Hij is het dus zelf die wil dat de Ethiopiër tot bekering zal komen en gedoopt zal worden. Zou de eunuch Hem dan niet ontvangen?

Het missionaire kader van ons doopverhaal hebben we al aangegeven. Het is een centraal punt in het verhaal, en past daarmee dus precies in Lukas' theologie.

Lastiger is het punt van de intrede in de gemeenschap als kenmerkend voor de doop. In ons verhaal is daar geen sprake van. Wel is de doop de afsluiting van de bekering: na de prediking over Jezus wordt de eunuch gedoopt. Wellicht moeten we dit zo zien, dat deze man, aangezien hij de eerste heiden is die tot bekering komt, ook als eerste de gemeenschap van de christenen op een nieuwe plaats (i.c. zijn eigen land) voortzet. Vanuit de tekst kunnen we dit niet onderbouwen; echter vanuit het besef dat de kerkvaders Irenaeus en Eusebius hierover geschreven hebben<sup>93</sup>, en gezien de oudtestamentische profetieën over Ethiopië<sup>94</sup>, is dit wel een plausibele gedachte.

Dat de doop van de Ethiopiër verbonden is met Christus, is onmiskenbaar, hoewel dit niet letterlijk genoemd wordt. Het is immers opvallend dat Lukas over de verkondiging van Filippus alleen zegt dat hij hem Jezus verkondigde. Kennelijk is dat het belangrijkste element voor Lukas (vgl. 4:12).

---

<sup>93</sup> Irenaeus, *Adversus Haereses*, 3.12.8; Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, 2.1.13.

<sup>94</sup> O.a. in Ps. 68:32; 87:4; Zef. 3:10.

## 5. Schriftgebruik in de Schrift

### 5.1 Inleiding

In hoofdstuk twee is naar voren gekomen dat het citaat uit Jesaja 53 een prominente plaats inneemt in het verhaal van de doop van de Ethiopiër. Het is duidelijk dat voor Lukas de vervulling van de Schriften van het OT een belangrijk thema is. Steeds weer komt naar voren dat Jezus Christus, en Zijn lijden, sterven en opstanding, de vervulling zijn van de Schriften van Israël (tekenend zijn vooral Lk. 24:44-47; Petrus rede in Hnd. 2). Als een soort excurs willen we in dit hoofdstuk de specifieke betekenis van het gebruik van dit oudtestamentische Schriftwoord in dit verhaal bekijken. De vraag is uiteindelijk ook hierbij wat dit bijdraagt aan de visie op de doop die uit het verhaal spreekt.

De weg die we in dit hoofdstuk willen bewandelen, en waarmee we aan het eind de genoemde vraag kunnen beantwoorden, bestaat uit drie stappen. Als eerste zullen we bekijken wat er precies staat in het ‘perioch. thj graphj hj aneginwsken’. Hierbij zullen we de tekst die Lukas weergeeft, vanuit de LXX, en de Masoretische tekst naast elkaar leggen. De volgende stap die we gaan, is het zoeken van de betekenis van de woorden in hun oorspronkelijke context in Jesaja. Als derde stap zullen we de betekenis die Lukas aan de woorden geeft onderzoeken. Door de betekenis van het citaat in de oorspronkelijke en de nieuwe context te achterhalen, krijgen we duidelijk wat het eigene is van Lukas’ gebruik van deze woorden.<sup>95</sup> Vanuit de wetenschap die we dan hebben, kunnen we de betekenis van dit citaat in Lukas’ verhaal, en waarom hij nu juist dit citaat op deze manier gebruikt, verwoorden. Tegelijk kunnen we daarna ook zien wat voor invloed het gebruik van dit citaat heeft op de visie op de doop in ons verhaal.

### 5.2 Wat staat er eigenlijk?

Wanneer we de teksten uit het Nieuwe Testament lezen, en daarin een allusie op of een citaat van een oudtestamentische tekst tegenkomen, dan valt op dat deze verwijzingen vaak afwijken van wat er in het origineel staat. Deze afwijking is eenvoudig te verklaren uit het feit dat de nieuwtestamentische Bijbelschrijvers, en dus ook Lukas, meestal niet een Hebreeuwse tekst van de Schriften van Israël voor zich hadden, maar een Griekse vertaling ervan. Deze vertaling, de Septuagint (afgekort met LXX), heeft vaak tekst- en

---

<sup>95</sup> Voor de theoretische achtergrond van een intertextuele analyse, zie: Weren, *a.w.*, p. 149-154 (voor de door ons hier gehanteerde methode, bijzonder p. 154).

interpretatieverschillen met de Hebreeuwse tekst.<sup>96</sup> In deze paragraaf zetten we beide teksten naast elkaar, waarbij de verschillen naar voren komen.

De Hebreeuwse Masoretische tekst van het citaat uit Jesaja 53 is als volgt<sup>97</sup>:

כַּשֶׁבַח לְטֹבַח יוֹבֵל וְכָרַח לְפָנָי גְּזִיָּה נֶאֱלָמָה וְלֹא יִפְתָּח פִּי:  
מִטְּ-טָרְסָם וּמִמֶּשֶׁשׁ פֶּטְלָה נֶאֱתַדְדֹּרוּ מִי יִשְׁוֹתָהּ כִּי נִגְזַר מֵאֶרֶץ תַּיִם

In vertaling luidt dit:

7b,c: Als een schaap dat naar de slacht wordt geleid, en als een ooi die stom blijft voor haar scheerders, deed hij zijn mond niet open.

8a-c: Door een verdrukkend proces werd hij weggenomen; van zijn generatie – wie schonk hem aandacht? Want hij werd van het land van de levenden afgesneden,

De Griekse tekst van de Septuagint van deze verzen is als volgt:

7b,c: wj probaton epi. sfaghn hcqh kai. wj amnoj enantion tou/keirontoj auton afwnoj  
outwj ouk anoigei to. stoma autou

8a-c: VEn th/ tapeinwsei h' krisij autou/hrqh\ thn genean autou/ tij dihgshetaiē oti airetai  
apo. thj ghj h' zwh. autou

In vertaling luidt dit:

7b,c: Als een schaap werd hij naar de slacht geleid, en zoals een lam stom is voor zijn scheerder, zo doet hij zijn mond niet open.

8a-c: In de vernedering werd zijn gericht weggenomen. Wie zal zijn generatie<sup>98</sup> beschrijven? Want zijn leven wordt van de aarde weggenomen.

Wanneer we beide varianten vergelijken, dan zijn er een aantal verschillen te zien. In vers 7b,c is er de wisseling van schaap-ooi naar schaap-lam. Ook heeft de MT ‘scheerders’ (pl) en de LXX ‘scheerder’ (sg). Deze verschillen zijn echter van geringe betekenis. Belangrijkere verschillen zijn te zien in vers 8a,c. Het ‘verdrukkend proces’ van de MT is gewijzigd in ‘de vernedering’ in de LXX. Verder is de status constructus verbinding ‘land van de levenden’ veranderd in de twee substantieven ‘zijn leven’ en ‘de aarde’.

Nu is natuurlijk de vraag interessant waarom de vertaler van de LXX voor deze veranderingen gekozen heeft. Deze vraag zullen we hier echter niet beantwoorden, aangezien we een intertextueel onderzoek willen doen naar de verhouding tussen de betekenis van Jes.

<sup>96</sup> Vgl. id., p. 152.

<sup>97</sup> Wegens problemen met het Hebreeuwse font, staat het vocaalteken *cholem* niet op de juiste plaats boven de consonant waar hij bij hoort, maar er net voor, waardoor er een spatie in het woord staat (3x).

<sup>98</sup> Voor deze vertaling, zie de noot bij vers 33 in hoofdstuk 1.

53:7b-8c in LXX Jesaja en in Handelingen 8, en niet tussen Jesaja 53 in de MT en de LXX.<sup>99</sup> In ons onderzoek zal echter de betekenis van de waargenomen veranderingen tussen Jes. 53 MT en LXX wel naar voren komen.

### 5.3 Het citaat in zijn oorspronkelijke context

Wanneer we nu het citaat uit Jesaja 53:7b-8c in zijn oorspronkelijke context willen bezien, begeven we ons op moeilijk begaanbaar terrein. We willen de betekenis van de verzen uit ons citaat in hun oorspronkelijke context achterhalen, wat erop neerkomt dat we de betekenis in de Septuaginta willen onderzoeken. Moeilijkheid hierbij is, dat hierover nog maar zeer weinig onderzoek gedaan is.<sup>100</sup> We zijn in deze paragraaf dan ook grotendeels aangewezen op het (pioniers)werk wat Bastiaens in zijn genoemde werk heeft verricht. In aansluiting op wat hij heeft geschreven, willen we een contextuele uitleg geven van het vierde Knechtslied uit LXX Jesaja. Dit houdt in dat we Jesaja 52:13-53:12<sup>101</sup> zullen uitleggen, in relatie tot het hele boek Jesaja, met name de hoofdstukken 40-66.<sup>102</sup> Vanzelfsprekend gaat onze aandacht hierbij in het bijzonder uit naar de verzen 7b-8c van hoofdstuk 53.

Voor een goed begrip van de uitleg van dit Knechtslied, is het nodig te wijzen op de structuur die deze perikoop heeft in de LXX. Er zijn vier sequenties<sup>103</sup> te onderscheiden, waarbij de tweede nog weer onder te verdelen is in vier delen. Deze verdeling ziet er als volgt uit, met een omschrijving van de inhoud.

I	vers 13-15	De Heere aan het woord
II	vers 1-7	Een ‘wij-figuur’ aan het woord
	<i>Ila</i>	<i>vers 1</i> <i>Gebed als schuldbelijdenis</i>
	<i>Ilb</i>	<i>vers 2-3</i> <i>Indruk die de Knecht heeft achtergelaten</i>
	<i>Ilc</i>	<i>vers 4-5</i> <i>Dialectische relatie tussen Knecht en wij-figuur</i>
	<i>Ild</i>	<i>vers 6-7</i> <i>Hoogtepunt schuldbelijdenis, contrast Knecht en wij-figuur</i>
III	vers 8-9	De Heere aan het woord
IV	vers 10-12	De profeet aan het woord

<sup>99</sup> Wie hierin geïnteresseerd is, verwijzen we naar de studie van Bastiaens, *a.w.*, vooral p. 148-181; 189-194.

<sup>100</sup> Vgl. *id.*, p. 95, 122.

<sup>101</sup> Voor de tekst en vertaling van deze verzen uit de LXX, zoals wij die gebruiken, zie: *Id.*, p. 115-117.

<sup>102</sup> Voor deze afbakening zie: *Id.*, p. 122-123.

<sup>103</sup> Een sequentie is een kleine leeseenheid. Deze tekstinterne eenheden zijn herkenbaar aan wisselingen van personage, verandering van tijd en plaats, en dergelijke. Zie hiervoor Weren *a.w.*, p. 28.

### 5.3.1 Uitleg

#### *Sequentie I*

Vers 13: De Heere zegt over Zijn Knecht (pajj), dat hij tot inzicht zal komen, en verhoogd en verheerlijkt zal worden. Wie is deze Knecht eigenlijk? Over deze vraag zijn boeken vol geschreven. We zullen er hier kort op ingaan. Het woord pajj komt 19 maal in Jesaja voor, waarbij het meestal slaat op Jakob/Israël (o.a. 41:8,9; 42:1,19; 43:10). Duidelijk is dat in de eerste twee Knechtperikopen in Jesaja (42:1-7; 49:1-9) dit steeds het geval is. In 52:13 kan het echter ook op de profeet duiden. Geheel duidelijk wordt de identiteit van de Knecht hier dus nog niet. In de eerste twee Knechtsperikopen wordt de Knecht beladen met een bijzondere taak, zowel ten aanzien van het eigen in ballingschap levende volk, als ten aanzien van de volkeren in het algemeen. Deze Knecht is echter onmogelijk altijd het gehele volk Israël, en ook niet een enkele persoon. Met de Knecht worden diegenen bedoeld “die zich tot het uiterste toe inzetten om heel Israël te verzamelen, en zij dienen zich in het bijzonder toe te wijden aan degenen die veracht worden onder/door de volken.”<sup>104</sup> In de derde Knechtsperikopen (50:4-9) is de Knecht iemand (wellicht Jesaja zelf) die het woord van de Heere spreekt, ongeacht wat de gevolgen daarvan zijn. De overeenkomst tussen de verschillende Knechtsfiguren, is dat ze te maken krijgen met een onontkoombare weerstand in hun trouwe dienst aan de Heere. De identiteit van de pajj in 52:13 is nog niet helemaal helder, maar enkele kenmerken zijn in vergelijking met de andere Knechtperikopen wel naar voren gekomen. Bij verdere lezing van de vierde Knechtsperikopen zal de identiteit steeds duidelijker worden.

Dat de Knecht ‘tot inzicht’ zal komen is een belangrijk gegeven, omdat dit inzicht (van sunihmi) vaak ontbreekt in LXX Jesaja. Verderop in 52:15 en 53:1,11 zal dit thema terugkomen. De verhoging en verheerlijking die de Knecht van Godswege ten deel zal vallen, is een afschaduwing van wat heel Israël te wachten staat.

Vers 14: De Heere spreekt zijn Knecht aan. Zijn verheerlijking (v.13) zal ‘velen ontsteld doen staan’. Deze ontsteltenis zal groot zijn, omdat de verschijning (to eidoj) van hem bij de mensen juist geen verheerlijking zal oproepen, maar het tegenovergestelde (αδοxῆσει, hapax legomenon in de LXX<sup>105</sup>). De Knecht zal dus geen aanzien of eer ten deel vallen onder de mensen.

Vers 15: Vele volkeren (eqnh pol la) zullen zich verwonderen over de Knecht. In dit vers wordt duidelijk dat de ‘velen’ uit vers 14 uit twee groepen bestaan. Vele volkeren en

---

<sup>104</sup> Bastiaens, *a.w.*, p. 124.

<sup>105</sup> Id., p. 126.

koningen worden genoemd, en daartegenover mensen die gaan ‘zien’ (oyontai) en ‘begrijpen’ (sunhsousi). De ‘volken’ spelen een belangrijke rol in Jesaja (eqnh komt 65 maal voor in LXX Jesaja 40-66). Ze zijn van groot belang in de verwezenlijking van een nieuw, “wereldwijd heilsbestel”<sup>106</sup> dat de Heere wil oprichten. Zowel Israël als de Heere heeft de taak om de volken hierin te betrekken (vgl. o.a. 42:1,6; 49:8; 51:4; 56:7). Nu is het nog niet zo dat complete heidenvolken zich bij het geloof in de God van Israël aansluiten, maar wel zijn er enkelingen uit die volken die al in het ‘nieuwe Israël’ worden opgenomen. We zien dit plan zich op meerdere plaatsen in Jesaja ontvouwen.

Het woord anagge|lw (15c) is een belangrijk begrip in Jes. 40-48. Het duidt steeds de verkondiging van iets nieuws, iets onverwachts aan. Alleen de Heere is tot zoiets in staat, of iemand die daartoe een oproep ontvangt (48:20; 58:1). V. 15c,d geeft aan dat de verkondiging van de verhoging van de Knecht tot inzicht (sunihmi) leidt. Deze verkondiging is gericht tot het ‘nieuwe volk’ dat de Heere formeert. Zij zijn ook degenen die in 53:1-7 aan het woord zijn.

### *Sequentie IIa*

Vers 1: In dit vers doet de wij-figuur een belijdenis van ongelof, in de vorm van twee vragen. Er was ongelof aangaande het ‘bericht’ (akoh) over de verhoging van de Knecht (v. 13). Nu echter het inzicht doorbreekt, volgt een schuldbelijdenis over het ongelof.

### *Sequentie IIb*

Vers 2: In deze sequentie gaat het over de relatie tussen de Knecht en de mensen. Eerst wordt in beeldspraak verteld hoe de mensen tegen hem aankeken. Hij is als een eenzaam, jong kind, dat een moeizaam leven heeft (v. 2b: een jonge loot in dorre aarde). De woorden ‘kind’ (paidon) en ‘loot’ (riza) spelen een belangrijke rol in LXX Jesaja. Ze zijn verbonden met het geslacht van David (9:6,7; 11:1,10). In deze hoofdstukken is het beeld wat wordt opgeroepen het tegenovergestelde van het beeld dat de wij-figuur zich had gevormd van de Knecht. De Knecht had geen verschijning of aanzien, dezelfde woorden als in v. 14, ook niet voor de wij-figuur. Verderop in dit vierde Knechtslied wordt de veranderde visie op de Knecht geschetst.

Vers 3: Opnieuw wordt gezegd dat de verschijning (eitoj) van de Knecht geen eer had. Deze ‘eerloosheid’ heeft de sociale consequentie van eenzaamheid (3b). Samen met de termen

---

<sup>106</sup> Id., p. 127.

‘plaag’ (pl hgh) en ‘ziekte’ (mal akia) wordt het beeld opgeroepen van het sociale isolement van een ernstig zieke. De Knecht is als het ware van de gemeenschap afgesneden.

### *Sequentie IIc*

Vers 4: Een grote omslag vindt plaats: de eerloze, geminachte Knecht blijkt degene te zijn die ‘onze zonden’ draagt. De wij-figuur komt tot deze ontdekking, die hijzelf nog eens verwoordt in 4c. De gedachte van de Knecht die de gevolgen van de zonden van anderen draagt, roept opnieuw de vraag op naar de identiteit van de Knecht en van de wij-figuur. Het beeld van de Knecht dat we kregen uit de verzen 1-4, heeft meer verwantschap met de knecht Israël uit 49:1-9 dan met de wij-figuur. Hieruit volgt dat de wij-figuur die we hier horen spreken niet samenvalt met Israël. Het is veeleer het ongehoorzame Israël, dat zich door het werk van de verachte Knecht bekeert tot het gehoorzame Israël. De Knecht blijkt “geen randfiguur, maar eerder een brandpunt...”.<sup>107</sup>

Vers 5: De Knecht is door anderen geweld aangedaan, niet alleen vanwege de zonden van de wij-figuur, maar ook omwille van zijn ‘wetteloosheden’ (anomiāj). Nu is er nooit wetteloosheid zonder slachtoffers. Hier is de Knecht het slachtoffer van de wetteloosheden van de wij-figuur. Het bijzondere is dat hierdoor de wij-figuur juist ‘vrede’ en ‘genezing’ ontvangt. Door dit alles heen leert de wij-figuur dat het leven van de Knecht in relatie staat met zijn eigen relatie met de Heere. Langzaam wordt duidelijk dat de wij-figuur bij het gehoorzame Israël gaat horen. Hierdoor komt naar voren dat er hoop is “dat zich meer mensen gaan aansluiten bij degenen die de Heer zoeken en gerechtigheid beoefenen (51:1-8), om zo de koninklijke heerschappij van God in Sion (52:7) tot een werkelijkheid te maken.”<sup>108</sup>

### *Sequentie IIId*

Vers 6: De schuldbelijdenis die in v.1 was ingezet, komt hier tot zijn hoogtepunt. De wij-figuur belijdt dat ze allen dwaalden (epi anhqhmen), een woord dat met de afgodendienst en het egoïsme van de mens verbonden is. Tegelijk wordt het hoogtepunt van het inzicht bereikt, dat het de Heere zelf was die de Knecht aan hun zonden had overgeleverd (paredwken). De weg die de Knecht ging, was gehoorzaamheid aan God, daarmee heeft hij Gods heilsplan gerealiseerd.

Vers 7: Zonder verweer laat de Knecht de gevolgen van de zonden en wetteloosheden van de wij-figuur over zich heen komen. Zelfs zijn mond opent hij niet. Het beeld van een

---

<sup>107</sup> Id., p. 133.

<sup>108</sup> Id., p. 134.



schaap dat naar de slacht wordt geleid, contrasteert met het dolen als schapen van de wij-figuur. De ongehoorzaamheid van de wij-figuur tegenover de gehoorzaamheid van de Knecht. Het handelen van de Knecht is gebaseerd op het ultieme vertrouwen op de Heere.

### *Sequentie III*

Vers 8: In dit vers komt naar voren dat de gehoorzaamheid van de Knecht daadwerkelijk op de dood, waarop vers 7 al zinspeelde, is uitgelopen (8c). Het is de Heere zelf die hiervan getuigt. Hij bevestigt wat de wij-figuur ook al had gezegd: vanwege de wetteloosheden van de wij-figuur is de Knecht ter dood geleid. Een rechtszaak werd hem ontnomen, zo diep moest hij vernederd (tapeinwsij) worden. Opmerkelijk is de vraag naar de generatie van de Knecht. Met deze generatie worden vooral mensen bedoeld, “die zich door de Knecht laten genezen en de weg van de gerechtigheid opgaan.”<sup>109</sup> De schuldbelijdenis van de wij-figuur uit sequentie II is dus nog maar het begin; een nieuwe levenswandel moet volgen.

Vers 9: Hier betuigt de Heere dat het met de dood van de Knecht niet afgelopen is. Niet voor de wij-figuur, en niet voor anderen. Echter, voor bozen (ponhrouj) en rijkaards (plousioj) zal de dood en het graf wel het einde betekenen. Wie worden hiermee bedoeld? Vanuit sequentie I en II kunnen we zeggen dat het niet de ‘koningen en volken’ of de ‘wij-figuur’ zijn. Daaruit volgend moeten het wel het ongehoorzame deel van Israël zijn, dat zich verzet tegen de Knecht en zich niet wil bekeren tot de Heere. Het knechtschap wat Israël zelf moest vervullen (vgl. de eerste twee Knechtsperikopen; 42:1-7; 49:1-9) brengt een scheiding in het volk aan. In dit vierde Knechtslied wordt het gevolg hiervan duidelijk: “degenen die zich blijven verzetten, zullen tenslotte vinden wat men de Knecht had toegedacht, een graf en de dood.”<sup>110</sup> De Knecht bedreef geen wetteloosheid of bedrog. Hierdoor is hem het leven bereid in plaats van de dood.

### *Sequentie IV*

Vers 10: In deze laatste sequentie is de profeet aan het woord. Dit vers gaat verder in het spoor van vers 9: voor de Knecht is dood en graf niet het einde. Het is zelfs zo dat de Heere hem wil reinigen van de plaag (pl hgh, vgl. v. 3c, 4c), en wil bevrijden van de last (ponoj, vgl. v. 4c). Dan volgt een belangwekkende onderbreking van het betoog van de profeet. Hij spoort de wij-figuur (en anderen, polloi, v. 12a,e; vgl. 52:14a,15a) aan om zijn

---

<sup>109</sup> Id., p. 137.

<sup>110</sup> Id., p. 139.

bekering concreet te maken door te offeren voor de zonde. Dan krijgen ze de belofte van een lang levend nageslacht (σπέρμα μακρόβιον). Dit is een belangrijk element in LXX Jesaja 40-66, vgl. ook vers 8b van deze perikoop. Zoals de Heere dus zijn Knecht wil reinigen, zo moet ook de wij-figuur en andere hoorders van de profeet zichzelf reinigen door te offeren.

Vers 11: De profeet omschrijft hier hoe de Heere zijn Knecht wil reinigen en bevrijden. Hij wil hem ‘verlichten’, ‘inzicht geven’ en ‘rechtvaardigen’. De Heere wil hem het licht van de gerechtigheid (62:1) laten zien, dat Hij zelf is (60:19). De duisternis is voor de Knecht voorbij, en zo kan hij een lichtpunt zijn voor de volken. In 52:13a zei de Heere zelf al dat zijn Knecht tot inzicht (van σὺνῆμι) zal komen. Hier herhaalt de profeet dit. Dat de Knecht door de Heere een rechtvaardige (δικαίον) wordt genoemd is een opvallende zaak: het is voor het eerst in LXX Jesaja 40-66 dat iemand ‘rechtvaardig’ wordt genoemd. In navolging van de oproep van de profeet, en in het voetspoor van de Knecht zijn er velen die rechtvaardigheid zijn gaan najagen (51:1). Uiteindelijk is de Knecht dus “een eerste in een reeks van rechtvaardigen, die ondanks tegenstand en verzet Gods gerechtigheid najagen en verwerkelijken.”<sup>111</sup> De rechtvaardiging van de Knecht stelt hem ook tot een voorbeeld voor de velen. Hij wordt uiteindelijk in zijn recht gesteld, en zo zal dit ook gebeuren met allen die hun eigengereide wegen verlaten en zich bekeren tot de Heere. Immers, zo benadrukt de profeet nog eens, de Knecht ‘dient velen ten goede’ en ‘zal de straf van hen dragen.’ De Knecht is zo voor allen een teken van hoop, dat wanneer zij zich bekeren tot de Heere en hem dienen, zij gerechtvaardigd zullen worden, en de dood voor hen geen eindpunt zal zijn.

Vers 12: Omdat de Knecht tot in de dood vertrouwd heeft op de Heere, zal hij na zijn dood ‘velen erven’. Dit omvat in de eerste plaats de wij-figuur uit vv. 1-7, maar daarnaast ook allen die ‘tot inzicht komen’ (52:15d) over de weg van de Heere met zijn Knecht. Zo krijgt de Knecht toch een nageslacht (vgl. v. 8b), namelijk degenen die in zijn voetspoor gaan. Het tweede deel van dit vers is een motivering voor de gaven die de Knecht zal krijgen, en bevat feitelijk een herhaling van “de belangrijkste elementen uit de belijdenis (1-7) en uit de tweede godsspraak (8-9), en functioneert zo tevens als een bevestiging (...).”<sup>112</sup> Het leven van de Knecht is dus van grote betekenis voor de wij-figuur en vele anderen. Door hem kunnen zij zich bekeren tot de Heere, en hun leven in zijn dienst besteden.

---

<sup>111</sup> Id., p. 142.

<sup>112</sup> Id., p. 145.

### 5.3.2 De verzen 7b-8c

Wanneer we ons nu richten op de specifieke plaats en betekenis van de verzen die Lukas als citaat in het verhaal van de doop van de Ethiopiër in Handelingen 8 heeft opgenomen, dan vallen de volgende zaken op. Allereerst is gebleken dat vers 7 behoort tot de zogenaamde schuldbelijdenis van de wij-figuur, en vers 8 tot de tweede Godsspraak. In vers 7 komt het contrast naar voren tussen de Knecht en de wij-figuur. De Knecht als iemand die gehoorzaam is aan de Heere, en in vertrouwen op Hem zijn weg gaat. De wij-figuur als ongehoorzaam aan de Heere, en vertrouwend op eigen gekozen wegen. Gebleken is ook dat de wij-figuur die mensen vertegenwoordigt, die tot het inzicht komen wat de Heere met zijn Knecht voor ogen had. Het zijn de mensen die in vertrouwen op de Heere leven, in gehoorzaamheid aan Hem. Enerzijds is dit het ‘gehoorzame deel van Israël’; anderzijds zijn dit ‘velen’ die het leven van de Knecht navolgen, en hun zonden op hem gelegd weten.

In vers 8 bevestigt de Heere dat zijn Knecht daadwerkelijk gedood is, zonder rechtszaak.<sup>113</sup> Opvallend is dat hij echter toch een ‘generatie’, een nageslacht heeft: mensen die de Knecht navolgen in zijn levensweg van gehoorzaamheid en vertrouwen op de Heere, en die zo rechtvaardigheid verkrijgen.

### 5.4 Lukas’ gebruik van Jesaja 53:7b-8c

In deze paragraaf zullen we bezien hoe Lukas de woorden uit Jesaja 53 gebruikt, hoe hij ze een plaats geeft in het verhaal en in het kader van het geheel van zijn werk Lukas-Handelingen. In hoofdstuk 2 hebben we gezien dat het citaat uit Jesaja 53 en de ‘discussie’ erover (Hnd. 8:32-35), het hart vormen van de chiasmische structuur van het verhaal van de doop van de Ethiopiër. Het is daarom duidelijk dat deze “structural pivot”<sup>114</sup> een cruciale rol speelt in de betekenis van dit verhaal. Het punt waar Lukas zich op wil richten met dit citaat, geeft hij weer door de vraag van de eunuch: Over wie zegt de profeet dit? Over zichzelf of over iemand anders? (v. 34). Over het precieze antwoord op deze vraag laat Lukas ons een beetje in het ongewisse. Natuurlijk, Lukas zegt duidelijk dat Filippus aan de eunuch Jezus verkondigt; zelfs ‘beginnend bij deze Schriftplaats’ (v. 35). Maar over de precieze inhoud van de prediking van Filippus horen we niets. Wil Lukas ook zeggen dat Jezus precies hetzelfde

---

<sup>113</sup> De betekenis van deze ‘rechtszaak’ is in het kader van Jesaja 53 niet duidelijk. De Hebreeuwse tekst kan wijzen op een “separative (local), causal, and privative” betekenis. Dus ofwel dat de Knecht van de rechtszaak is weggenomen, ofwel dat door de vernedering zijn rechtszaak is weggenomen, ofwel dat hij voor de rechtszaak beschermd is. (Oswalt, J.N., *The book of Isaiah*, deel II (NICOT), Grand Rapids/Michigan 1998, p. 392) In het kader van Lukas’ werk komen de eerste twee betekenissen naar voren m.b.t. Jezus: Pilatus kan geen oordeel over Jezus vellen vanwege zijn onschuld; en op het sterven van Jezus volgt de verhoging van de Hemelvaart.

<sup>114</sup> Spencer, *a.w.*, p. 174. Een ‘pivot’ is ook een zgn. ‘narrative pattern’; vgl. noot 10 in hoofdstuk 3.

lot heeft ondergaan als de Knecht in Jesaja 53? In het hiernavolgende zullen we ons concentreren op de woorden zoals Lukas die geciteerd heeft, en minder op het totale plaatje van het vierde Knechtslied.<sup>115</sup> Eerst zullen we ons kort richten op de afbakening van het citaat. Vervolgens zullen we bezien wat deze afbakening betekent in het perspectief van Lukas' werk: op welke elementen uit Jesaja 53 wil Lukas blijkbaar de aandacht richten? Tot slot zullen we onderzoeken wat Lukas nu met dit citaat wil in het verhaal van de Ethiopiër.

#### 5.4.1 Het citaat

Lukas citeert LXX Jesaja 53:7b-8c welhaast letterlijk.<sup>116</sup> Opvallend is evenwel de afbakening van het citaat. Lukas begint met vers 7b, net na vers 6 waar gesproken wordt over het dragen van de zonden door de Knecht,<sup>117</sup> en hij stopt het citaat na vers 8c, net voor een soortgelijke verwijzing naar het plaatsvervangend lijden van de Knecht.<sup>118</sup> Hieruit kunnen we op negatieve wijze concluderen dat Lukas op secure wijze probeert elke mogelijke verwijzing naar een plaatsvervangend lijden van de Knecht te vermijden. Dit heeft zeker zijn gronden, aangezien in het evangelie van Lukas het lijden en sterven van Jezus ook niet als betaling van schuld of verzoening van zonden wordt voorgesteld. Jezus sterft daar de dood van een onschuldige martelaar.<sup>119</sup> Op positieve wijze kunnen we echter uit de zorgvuldige afbakening van het citaat opmaken, dat Lukas de aandacht wil richten op een tweetal elementen in het citaat: de vernedering (tapeinwsij, v. 8a) van de Knecht, met impliciet ook diens verhoging (vgl. v. 8a,c)<sup>120</sup>; en daarnaast de wonderbaarlijke 'generatie' (genean, v. 8b) van de Knecht.

#### 5.4.2 Het perspectief van Lukas-Handelingen

Wanneer we nu de twee gesignaleerde elementen uit het citaat in het kader van het gehele werk van Lukas plaatsen, dan blijkt dat ze in dit werk een belangrijke rol spelen.

Het element van vernedering en verhoging komen we regelmatig tegen in het werk van Lukas. Al direct aan het begin van zijn evangelie, in de lofzang van Maria komen we het tegen. Maria zingt daar dat de Heere de nederigheid (tapeinwsin, Lk. 1:48) van haar heeft aangezien. Het is echter niet alleen haar nederigheid die de Heere aanziet, maar het is "typical

---

<sup>115</sup> Vgl. de aantekening bij vers 32 in hoofdstuk 1.

<sup>116</sup> De enige twee kleine verschillen die er zijn (Lukas verandert keirontoj (ptc. pr.) in keirantoj (ptc. aor.) v. 32; en hij voegt autou/ toe, v. 33) veranderen niets belangrijks aan de betekenis van de tekst.

<sup>117</sup> Kai. kurioj paredwken auton taij amartiaij hmwh, 'en de Heere leverde hem over aan onze zonden.'

<sup>118</sup> Vers 8d luidt: apo. twh anomiw h tou/ laou/ mou hcqh eij qanaton, 'vanwege de wetteloosheid van mijn volk werd hij ter dood geleid.'

<sup>119</sup> Zie hiervoor (bijv.): Ehrman, *a.w.*, p. 112-118, speciaal 117.

<sup>120</sup> Het contra-element van de verhoging van de Knecht zagen we in § 5.3.1 ook expliciet naar voren komen in het geheel van de vierde Knechtsperikoop. Zie LXX Jesaja 52:13.

of the Lord's dealing with humankind...".<sup>121</sup> 'Hij heeft machtigen (dunaštaj) van de tronen afgetrokken, en nederigen verhoogd (uŷwsen tapeinouj)', Lk. 1:52. Zoals blijkt uit Lukas' evangelie is deze omkering van de sociale orde een centraal element van Jezus werk op aarde. Steeds komt het naar voren. Hij geneest zieken (bijv. Lk. 5:12-26; 13:10-13); brengt mensen die aan de rand van de samenleving staan weer terug (Lk. 8:26-39). In zijn reden tegen de Farizeeën noemt hij het letterlijk: 'Wie zichzelf zal verhogen (uŷwh), zal vernederd worden (tapeinwqhsetai), en wie zichzelf zal vernederen, zal verhoogd worden.' (Lk. 14:11; 18:14). Ook het leven van Jezus zelf, zoals Lukas dat schetst in zijn evangelie, is een voorbeeld van vernedering en verhoging. Hij is vernederd, toen Hij onder de wettelozen geteld is (Lk. 22:37; citaat van Jes. 53:12!); en is verhoogd toen Hij weer opstond uit de dood en werd opgenomen in de hemel (Lk. 24:1-53). Ook in Hnd. 3:13 plaatst Lukas Jezus in het kader van vernedering en verhoging, met een impliciete verwijzing naar het vierde Knechtslied uit Jesaja! Hij noemt Jezus hier de *paij*, het kind van God, hetzelfde woord als in LXX Jes. 52:13. Ook de overlevering (*paredwkate*) en de verhoging (*edoxasen*) zijn parallellen met Jesaja 52-53.

Het andere element waar Lukas de aandacht op vestigt met het citaat uit Jesaja, betreft de 'generatie' van de Knecht. Bij de aantekening bij vers 33 in hoofdstuk 1 hebben we al aangegeven dat de betekenis van de term *genean* niet eenduidig is. We richten ons hier vooral op het aspect van het 'nageslacht' van de Knecht. Dit ook omdat dit een element is waar Lukas veel aandacht voor heeft in zijn werk. Ook hierbij kunnen we kijken naar het begin van Lukas' evangelie. In het eerste hoofdstuk van Lukas komen we een tweetal bijzondere geboorteaankondigingen tegen (van Johannes de Doper en van Jezus), gericht aan mensen die niet in staat waren om nageslacht te krijgen. Kernpunt hierin is, dat 'niets onmogelijk is bij God' (1:37). Wanneer we verder kijken in Lukas' evangelie, dan zien we dat het thema van 'wonderlijk nageslacht' zich verplaatst van het fysieke naar het geestelijke. Lukas laat zien dat Jezus grootste verbondenheid niet uitgaat naar zijn aardse familie, maar naar 'hen die het woord van God horen en doen' (8:21). Aan deze geestelijke familie voegt Jezus steeds mensen toe; vooral sociale buitenstaanders (zie vorige element in deze paragraaf). Zelfs tot aan zijn dood toe (23:43,47). Wanneer we echter nog verder kijken, dan schetst Lukas ons in Handelingen een nog grootser beeld. Daar worden de volgelingen van Jezus, of zijn "spiritual descendants"<sup>122</sup> nog veel talrijker (vgl. Hnd. 2:41; 4:4).

Als we nog wat breder kijken naar het gebruik van dit citaat uit Jesaja, en algemener naar Lukas' gebruik van Jesaja in zijn werk Lukas-Handelingen, dan valt op dat Lukas

<sup>121</sup> Spencer, *a.w.*, p. 177.

<sup>122</sup> Id., p. 180.

specifiek Jesajaanse elementen gebruikt om zijn werk te ondersteunen en op te bouwen. Hoewel Lukas in zijn evangelie niet zoveel citaten uit Jesaja heeft als bijvoorbeeld Mattheüs, is Jesaja voor Lukas toch belangrijker. “Luke weaves Isaiah tightly into the structure of his double work, quoting at *crucial* places within the narrative.”<sup>123</sup> Gesteld kan zelfs worden dat Lukas de profetieën van Jesaja gebruikt als een ‘hermeneutisch frame’ om zijn dubbelwerk op te bouwen.<sup>124</sup> Wanneer we vanuit dit kader Lukas’ werk lezen, dan worden veel verhalen duidelijker. Het is dus ook niet zomaar dat Lukas in het verhaal van de doop van de Ethiopiër nu net dit citaat van Jesaja plaatst, zoals we hierboven gezien hebben. Uit het geheel van Lukas’ Jesaja-gebruik komt naar voren dat Lukas de Knecht-figuur uit Jesaja gebruikt om Jezus en zijn missie te tekenen. Zelfs de dood en opstanding van Jezus zijn in lijn met de Knecht-figuur uit Jesaja.<sup>125</sup>

#### 5.4.3 Betekenis van het citaat in het verhaal van de Ethiopiër

Nu we gezien hebben waar Lukas de aandacht op wil vestigen met het citaat uit Jesaja, rest ons nog de vraag waarom nu de Ethiopiër nu juist dit stukje uit Jesaja 53 moest lezen toen Filippus bij hem was. Zoals gezegd schept Lukas niet precies duidelijkheid over wat Filippus nu tegen de eunuch gezegd heeft. Aangezien het citaat en de uitleg ervan het hart van het verhaal vormen, ligt het voor de hand dat het citaat speciaal voor de eunuch van belang is. Wanneer we overzien wat we in de vorige subparagraaf naar voren hebben gebracht, dan is duidelijk te zien waarom de eunuch nu net in deze woorden geïnteresseerd is.

Doordat de Ethiopiër een eunuch is, in de letterlijke zin van het woord, is hij bij zijn pelgrimstocht naar Jeruzalem geconfronteerd met vernedering. Als eunuch mocht hij immers de tempel niet betreden, en was hem überhaupt de mogelijkheid om toe te treden tot het volk van het verbond van God ‘afgesneden’. Gezien zijn interesse voor de God van Israël – hij was helemaal naar Jeruzalem gekomen om te aanbidden – moet dit voor hem naast een teleurstelling ook een vernedering geweest zijn. Wanneer hij dan leest over iemand die vernederd (tapeinōsij, v. 33) is, en van wie het oordeel is weggenomen, dan blijft hij daarbij haken. Hij herkent zichzelf in deze mysterieuze figuur. Wanneer Filippus dan vertelt dat deze figuur pas is geopenbaard in Jezus, en verkondigt dat Jezus na zijn vernedering een ongehoorde verhoging (zijn hemelvaart, Lk. 24:51; Hnd. 1:9) heeft gekregen, dan krijgt de eunuch hoop. Zoals de Knecht in Jesaja een missie heeft voor Israël én voor buitenstaanders,

---

<sup>123</sup> Koet, B.J., ‘Isaiah in Luke-Acts’, in: S. Moyise and M.J.J. Menken (eds.), *Isaiah in the New Testament* (The New Testament and the Scriptures of Israel), Londen/New York 2005, p. 79-100; citaat: p. 80.

<sup>124</sup> Vgl. Pao, D.W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, WUNT: 2. Reihe, 130, Tübingen 2000; speciaal H. 3.

<sup>125</sup> Vgl. Koet, a.w., p. 97-100.

zo is Jezus in Handelingen de knecht-figuur die een missie heeft voor één van de buitenstaanders die in Jesaja genoemd wordt, de eunuch (Jes. 56:3-5).

Wanneer de eunuch leest over de generatie, het nageslacht (*genea*, v. 33) van de mysterieuze figuur, dan spitst hij zogezegd ook zijn oren. Hij kan immers geen nageslacht krijgen. Zoals de Knecht echter zijn mond gesloten hield (*οὐκ ανοιγει το στομα*, v. 32) in zijn vernedering, en er niemand is die van zijn nageslacht kan verhalen, zo opent Filippus juist wel zijn mond (*ανοιχαι*, v. 35), en verkondigt over het geestelijke nageslacht<sup>126</sup> van Jezus. Het evangelie is voor de Ethiopische eunuch dat hij ook tot dit nageslacht kan behoren, en dus deel mag uitmaken van het volk van God, dankzij de vernedering en verhoging die Jezus heeft ondergaan.

---

<sup>126</sup> Vgl. Jervell, *a.w.*, p. 273: “*genea*, [meint] offenbar seine [van Jezus, NdL] Nachkommen”.

## 6. Conclusies

### 6.1 Inleiding

Nu we aan het einde van deze scriptie over het verhaal van de doop van de Ethiopiër in Hand. 8:25-40 gekomen zijn, is het tijd om de balans op te maken. We zijn ons onderzoek begonnen met de vraag:

*“Wat draagt het verhaal van de doop van de Ethiopiër in Handelingen 8 bij aan de dooptheologie van het boek Handelingen?”*

In ons onderzoek hebben we via verschillende wegen gezocht naar een zo bevredigend mogelijk antwoord op deze vraag. Onze insteek daarbij was tweeledig: enerzijds hebben we door middel van een narratieve analyse het verhaal zoveel mogelijk als verhaal willen onderzoeken; vanuit de overtuiging dat op die wijze het eigenlijke van Lukas' theologie naar voren komt. Anderzijds hebben we een intertextuele analyse gemaakt van het citaat uit Jesaja 53, aangezien bleek dat dit citaat en de uitleg daarvan het hart vormt van het hele verhaal zoals Lukas dat ons schetst.

In dit laatste hoofdstuk zullen we een uiteindelijk antwoord op onze centrale onderzoeksvraag formuleren. Hierbij zullen we de informatie die we in de verschillende hoofdstukken hebben gevonden samennemen tot een coherent antwoord op onze vraagstelling. We willen dit antwoord vanuit drie verschillende invalshoeken formuleren. Als eerst vanuit de missionaire context van het verhaal; daarna vanuit de verhaalintentie van Lukas; en tot slot vanuit het intertextuele perspectief van het citaat uit Jesaja.

### 6.2 De missionaire context van het verhaal

Al bij de behandeling van de inleidingsvragen van het boek Handelingen, zagen we dat Lukas in dit boek Gods handelen in de geschiedenis wil vertellen. Na de dood en opstanding van Jezus, kregen de discipelen de opdracht getuigen te zijn van het heil in Christus (Lk. 24:47-49; Hnd. 1:2,8), dat nu ook naar de heidenen kan gaan. De weg die het evangelie daarbij aflegt is door Lukas nauwkeurig uitgezet in de zogenaamde programtekst 1:8, namelijk van Jeruzalem naar Judea en Samaria tot aan het einde van de aarde. Het verhaal van de doop van de Ethiopiër staat op een overgangsmoment in deze weg: het evangelie is juist de grens naar Judea en Samaria over gegaan (8:4,5). Opvallend is daarbij dat deze stap



gedwongen gezet wordt door de vervolging die uitbreekt in Jeruzalem. Hieraan zien we dat het God zelf is die de voortgang van het evangelie van zijn Zoon leidt. Ook het doopverhaal van de Ethiopische eunuch staat onder deze Goddelijke leiding en initiatie (vgl. 8:26,29,39).

Duidelijk wordt uit deze blik op de missionaire context van het verhaal, dat de doop van de Ethiopiër, en de doop in het algemeen, door God gewild is. Lukas geeft dus duidelijk aan dat het geen ondoordachte actie van Filippus is, of een spontane te snelle wens van de Ethiopiër.

### 6.3 De verhaalintentie van Lukas

Bij de narratieve analyse van het verhaal zijn met name drie zaken opgevallen. Allereerst de aandacht die Lukas besteed aan de personages en hun interactie; vervolgens de centraliteit van de verkondiging; en als derde de spanningsboog met als climax de doop van de eunuch.

Lukas schetst de personages in zijn verhaal erg duidelijk. De hoofdpersoon is de bijzondere man uit Ethiopië. Filippus en de Geest/engel spelen een kleinere rol. Met alledrie de personages wil Lukas echter veel zeggen. De Geest/engel geeft de Goddelijke leiding en initiatie van het verhaal aan, zoals we al zagen. Filippus wordt geschetst als een profeet, wiens optreden en spreken in één lijn is met de oudtestamentische profeten. De eunuch is een bijzonder personage, waar Lukas veel mee wil zeggen. Hij is een symbolische bekeerde, aangezien hij de eerste heiden is die tot geloof komt, en hij ook nog eens een eunuch is. Door deze personage zo te schetsen, laat Lukas in dit verhaal in een notendop allerlei lijnen uit zijn werk samenkomen: het evangelie gaat naar de heidenen en oudtestamentische beloften gaan in vervulling.

In de centraliteit van de verkondiging (v. 25,35,40) blijkt duidelijk dat de doop altijd verbonden is met de verkondiging over Jezus. Belangrijk element in dit verhaal is hierbij dat de verkondiging persoonlijk gebeurt; Filippus en de eunuch zitten ongestoord met zijn tweeën op de wagen. De verkondiging die uitloopt op de doop moet zagezegd persoonlijk geadresseerd zijn, en in lijn daarmee kunnen we zeggen dat deze ook persoonlijk beaamd moet worden.

Lukas heeft een mooie spanningsboog in het verhaal verwerkt, met de doop van de eunuch als climax. Het gehele verhaal werkt naar deze climax toe, en daarmee wordt aangegeven dat de doop niet zomaar even iets is. Het is een wonder dat deze man gedoopt kan

en mag worden. Hiermee is hij toegetreden tot het volk van God. Tegelijk zien we hierin dat de doop dus de afsluiting is van de bekering van deze Ethiopische man.

#### 6.4 Het citaat uit Jesaja 53

Op verschillende manieren heeft Lukas laten zien dat het citaat en de uitleg daarvan een centrale plaats innemen in het verhaal van de doop van de Ethiopiër. In de structuur kwam dit naar voren, in het belang van de verkondiging ervan (v. 35). Bij de intertextuele analyse zagen we echter dat het citaat inhoudelijk van bijzondere betekenis is voor de eunuch en voor hem de weg vrijmaakte om gedoopt te worden.

De vernedering en verhoging waarover de eunuch las, en die Filippus hem uitlegde met betrekking op Jezus, laten de eunuch zich identificeren met Jezus. Tegelijk geeft dit hem hoop. Ook blijkt uit het citaat dat de Knecht nageslacht zal hebben; in het bijzonder ook (etnische en sociale) buitenstaanders van het volk Israël. Nadat hij dit alles gehoord heeft, is de weg voor hem vrij om gedoopt te worden, en zo tot het geestelijke nageslacht van Jezus te behoren.

#### 6.5 Besluit

Het verhaal van de doop van de Ethiopische eunuch is een bijzonder bekeringsverhaal in het boek Handelingen. Deze man is de eerste heiden die tot het volk van God wordt toegelaten, hoewel de officiële doorbraak van het evangelie naar de heidenen nog wacht tot Handelingen 10. Het is een verhaal wat zich afspeelt in de vrije ruimte tussen twee personen, onder leiding van God.

De doop van deze man is de afsluiting van zijn bekering. Ook is het een toelatingsritueel voor de heidenen tot het volk van God. Een persoonlijke verkondiging en beaming daarvan is noodzakelijk voor de doop. God zelf heeft deze doop gewild.

## Bibliografie

Hieronder vindt u een lijst van alle geraadpleegde en geciteerde literatuur.

### *Commentaren/Naslagwerken*

- Barrett, C.K., *A critical and exegetical commentary on the acts of the Apostles*, (The International Critical Commentary), Edinburgh 1998-2002
- Bauer, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristliche Literatur*, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hg. v. K. Aland und B. Aland, Berlin/New York 1988
- Blass, F., A. Debrunner, F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 15. durchgesehene Auflage, Göttingen 1979
- Bruce, F.F., *The book of the Acts* (New International Commentary on the New Testament, rev. ed.), Grand Rapids/Michigan 1988
- Dunn, J.D.G., *The Acts of the Apostles*, (Epworth Commentaries), Peterborough 1996
- Eck, J. van, *Handelingen: de wereld in het geding* (Commentaar op het Nieuwe Testament<sup>3</sup>), Kampen 2003
- Ehrman, B.D., *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York 2004
- Friedman, D.N. (ed.-in-chief), *Anchor Bible Dictionary*, New York/etc. 1992
- Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte*, 16. Auflage, 7., durchges. und. verb. Aufl. der Neuauslegung, (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen 1977
- Jervell, J., *Die Apostelgeschichte*, 17. Auflage, 1. Aufl. dieser Neuauslegung, (Kritische-exegetischer Kommentar über das Neu Testament), Göttingen 1998
- Metzger, B.M., *A textual commentary on the Greek New Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., Stuttgart 1998
- Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27. revidierte Auflage, Stuttgart 2001
- Oswalt, J.N., *The book of Isaiah*, deel II (The new international commentary on the Old Testament, vol. 23), Grand Rapids/Michigan 1998

### *Boeken/Monografieën*

- Avemarie, F., *Die Tauf Erzählungen der Apostelgeschichte: Theologie und Geschichte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 139), Tübingen 2002
- Bastiaens, J.C., *Interpretaties van Jesaja 53: een intertextueel onderzoek naar de lijdende knecht in Jes 53 (MT/LXX) en in Luk 22:14-38, Hand 3:12-26, Hand 4:23-31 en Hand 8:26-40*, Tilburg 1993
- Beasley-Murray, G.R., *Baptism in the New Testament*, Exeter 1962
- Dunn, J.D.G., *Christianity in the making*, vol. 2 'Beginning from Jerusalem', Grand Rapids, Michigan, etc., 2009
- Hartman, L., *'Into the Name of the Lord Jesus' Baptism in the Early Church*, Edinburgh 1997
- Matthews, C.R., *Philip, apostle and evangelist: configurations of a tradition* (Supplements to Novum Testamentum), Leiden 2002
- Pao, D.W., *Acts and the Isaianic New Exodus*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: 2. Reihe, 130), Tübingen 2000
- Powell, M.A., *What is Narrative Criticism?*, Minneapolis 1990
- Spencer, F.S., *The portrait of Philip in Acts: study of roles and relations* (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 67), Sheffield 1992
- Weren, W., *Vensters op Jezus. Methoden in de uitleg van de evangeliën*, Zoetermeer 1999

### *Artikelen*

- Brodie, T.L., 'Towards Unraveling the Rhetorical Imitation of Sources in Acts: 2 Kgs 5 as One Component of Acts 8,9-40', in: *Biblica* 67 (1986), p. 41-67
- Dijkstra, M., 'Een voorloper van Jezus', in: B. Becking en A. Merz (red.), *Verhaal als Identiteits-Code. Opstellen aangeboden aan Geert van Oyen bij zijn afscheid van de Universiteit Utrecht* (Utrechtse Theologische Reeks 60), Utrecht 2008, p. 87-105
- Evans, C.A., 'Luke's Use of the Elijah/Elisha Narratives and the Ethic of Election', in: *Journal of Biblical Literature* 106 (1987), p. 75-83
- Grassi, J.A., 'Emmaus Revisited (Luke 24,13-35 and Acts 8,26-40)', in: *The Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964), p. 463-467

- Koet, B.J., 'Isaiah in Luke-Acts', in: S. Moyise and M.J.J. Menken (eds.), *Isaiah in the New Testament* (The New Testament and the Scriptures of Israel), Londen/New York 2005, p. 79-100
- O'Toole, R.F., 'Philip and the Ethiopian eunuch (Acts VIII 25-40)', in: *Journal for the Study of the New Testament* 17 (1983), p. 25-34
- Strelan, R., 'The running Prophet (Acts 8:30)', in: *Novum Testamentum* 43 (2001), p. 31-38
- Unnik, W.C. van, 'Der Befehl an Philippus', in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 47 (1956), p. 181-191

#### Website

- <http://www.biblija.net/biblija.cgi?m=Hand+8&id18=1&id35=1&mv2=1&id12=1&id8=1&pos=0&l=nl&set=10&idp0=19&idp1=36&idp2=13&idp3=9&idp4=39>.

Geraadpleegd op 07-08-'09