

NUWE REEKS Nr 299  
ISBN 1-86854-012-X

**“DIT IS VOLBRING!”  
DIE JOHANNESE HANTERING  
EN INTERPRETASIE VAN DIE KRUISDOOD  
VAN JESUS IN TEOLOGIES-EKSEGETIESE  
PERSPEKTIEF**

**PROF J G VAN DER WATT**

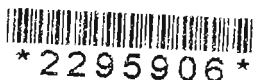


Universiteit van Pretoria

**"DIT IS VOLBRING!"  
DIE JOHANNESE HANTERING  
EN INTERPRETASIE VAN DIE KRUISDOOD  
VAN JESUS IN TEOLOGIES-EKSEGETIESE  
PERSPEKTIEF**

**PROF J G VAN DER WATT**

Intreerede gelewer op 8 September 1994 by die aanvaarding  
van die Hoofskap van die Departement Nuwe Testament  
Fakulteit Teologie (Afdeling B)  
Universiteit van Pretoria



## VOORSTELLING: PROF J G VAN DER WATT

Jan Gabriël van der Watt is op 5 November 1952 in Germiston gebore. Hy matrikuleer in 1970 aan die Hoërskool Andrew Rabie te Port Elizabeth.

Prof Van der Watt het op universitêre en provinsiale vlak atletiek beoefen en op universitêre en vlak rugby gespeel.

Hy is in 1977 met Shireen Crous, 'n onderwyseres, getroud. In 1979 is Nireen uit die huwelik gebore.

Gedurende die periode 1985-1986 was prof Van der Watt die eerste leraar van die NG Sendinggemeente, Middellande.

Nadat hy die BA-graad (cum laude) in 1973 aan die Universiteit van Port Elizabeth verwerf het, verwerf prof Van der Watt die volgende kwalifikasies, almal met lof, aan die Universiteit van Pretoria: In 1975 BA (Hons - Grieks); in 1979 MA(Grieks) en in 1983 lê hy die doktorale eksamen met lof af. In 1986 verwerf hy die DD-graad onder leiding van prof A B du Toit met 'n proefskrif oor die Ewige lewe in die Evangelie volgens Johannes.

Hy bring verskeie besoeke aan Europese en Amerikaanse Universiteite, onder andere vir 'n jaar in München en 'n jaar in Duisburg, Duitsland, en was gasheer vir kollegas uit verskillende dele van Europa. Hy werk ook saam met prof U Busse van die Universiteit Essen, aan die CABS-projek om bepaalde navorsingsdata met behulp van die rekenaar te ontsluit.

Prof Van der Watt se doseerervaring sluit die volgende in: Hy is vanaf 1980 tot 1986 senior lektor en hoof van die Departement Nuwe Testament en Praktiese Teologie aan die Universiteit van Fort Hare. In 1986 word hy aangestel as senior lektor in die Departement Nuwe Testament aan die Universiteit van Pretoria. In Oktober 1986 word hy bevorder tot medeprofessor en vanaf 1988 tot volle professor van hierdie Departement.

Gedurende die periode Oktober 1990 tot September 1991 wat prof Van der Watt 'n Alexander von Humboldt-navorsers aan die Universiteit Duisburg in Duitsland.

Prof Van der Watt het erkenning as akademikus ontvang deurdat die volgende toekennings aan hom gemaak is:

- 1971-72 : UPE se spesiale merietetoeëning.  
 1987 : Eerste ontvanger van die Dosent van die Jaar-toeëning van die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria.  
 1989 : Alexander von Humboldt Stiftung-navorsingstoeëning.

Ander fasette van sy akademiese betrokkenheid sluit in sy lidmaatskap van die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika, die Society for Biblical Literature, die Studiorum Novi Testamenti Societas, die Redaksie van die Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif en die Bybelkoradvisraad. Hy behartig ook die program **Die Oop Bybel** as aanbieder op Radio Kansel.

Prof Van der Watt het sowat 20 internasionale kongresse in Europa en Amerika bygewoon en verskeie referate aldaar gelewer. Hy is genooi om aan die einde van vanjaar vir twee maande lesings in Europa aan te bied.

Daar het reeds 'n veertigtal akademiese artikels in nasionale en internasionale tydskrifte, in veral Amerika en Europa, uit sy pen verskyn, hoofsaaklik oor onderwerpe uit die Johannese literatuur. 'n Aantal populêre artikels is ook in verskeie kerklike blaaië gepubliseer. Hy het 11 boeke as outeur of mede-outeur en redakteur laat verskyn. Van die publikasie **Wat maak 'n Christen anders?** het daar reeds verskeie herdrukke verskyn.

Prof Van der Watt se huidige navorsingsprogram sluit in 'n teologie van die Johannesevangelie, 'n kommentaar oor 1 Johannes asook 'n monografie oor die gebruik van metafore in die Johannesevangelie.

Prof P Smit  
**WISEKANSELIER EN REKTOR**

**"DIT IS VOLBRING!"  
DIE JOHANNESE HANTERING  
EN INTERPRETASIE VAN DIE KRUISDOOD  
VAN JESUS IN TEOLOGIES-EKSEGETIESE  
PERSPEKTIEF**

1. **INLEIDING**

Dit mag verrassend klink dat 'n ondersoekveld wat reeds twintig eeue lank bestaan en etlike eeue spesifiek binne die vakgebied Nuwe Testament intensief bestudeer word, in die afgelope twee of drie dekades fundamentele veranderings ondergaan het wat die vak self rigtinggewend beïnvloed het, veral op metodologiese gebied. Ook hier in Suid-Afrika het ons nie aan die dinamiek van die proses ontkom nie en het op ons eie manier daaraan meegedoen.

Die doel is nie hier om op die metodologiese ontwikkelinge met hul voor en nadele in te gaan nie. Vir die doel van posisionering is dit tog belangrik om daarop te let dat die hoofimpetus vir die metodologiese ontwikkeling van die kant van die literatuurwetenskap gekom het, wat tans sterk deur sosiaal-wetenskaplike analyses aangevul word. In die literatuurwetenskap is die teks esteties verobjektiveer as selfgenoegsaam. Dit het egter onafwendbaar as stimilus daarvoor gedien dat die lesersinsette by wyse van resepsie en dekonstruksieteorieë klem begin kry het. Terwyl die aanvanklike strukturalisme 'n optimisme laat ontstaan het oor moontlike 'objektiewe' elemente wat in die teks ingekodeer is, het hierdie seepbel van optimisme spoedig gebars vanweë die verskillende teorieë wat leserbetrokkenheid op verskillende vlakke en in verskillende grade beklemtoon het.

Vir die lees van 'n kanoniese teks wat as basis moet dien vir normatiewe uitsprake op godsdienstige gebied, is die gevolge van hierdie versubjektivering van die teks ingrypend. Veral vir studente bied dit besondere probleme. Die student word allereers gekonfronteer met 'n wye verskeidenheid teorieë oor die lees van die teks. Afgesien daarvan dat hy of sy nie al die teorieë naastenby kan bemeester nie, berus die lesergeïntereerde teorieë op die veronderstelling dat die leser 'n bepalende rol in die interpretasieproses speel, wat die opvatting versterk dat een lesing net so geldig is as 'n ander, wat natuurlik tot 'n valse

selfversekerdheid kan lei. Gesonde en harde eksegetiese arbeid word hierdeur benadeel.

Die probleem vloeï ook oor uit die koppie van die Nuwe-Testamentiese eksegeese in die piering van die ander teologiese dissiplines. Die teorieë is so veelvoudig en gekompliseerd dat die Nuwe-Testamentiese vakman kwalik kan byhou, wat nog te sê 'n teoloog uit 'n ander dissipline wat die argumente van die Nuwe-Testamentikus moet probeer volg. Die metodepluralisme met die gepaardgaande subjektiverende tendense lei verder daartoe dat die Nuwe Testament nie meer so geredelik daarin slaag om 'objektiewe waarhede' aan die susterdissiplines te bied nie. Hierdie kommunikasiesteurings kan ingrypend wees aangesien die ander dissiplines op die skouers van die Nuwe Testament moet staan.

Afgesien van ander uitdagings op die Nuwe-Testamentiese agenda moet daar ten minste in die toekoms vaste eksegetiese koers gehou word en wel op so 'n manier dat die Nuwe Testament die gespreksgenoot vir die susterdissiplines in die teologie kan bly.

Die eksegeet moet homself te midde en ten spyte van die huidige metodepluralisme ten minste ten doel stel om interpretatiewe toegang te verkry tot die kommunikatiewe proses wat tussen die oorspronklike skrywer en sy lesers sigself afgespeel het<sup>1</sup>. Daarmee word daaraan erkenning verleen dat kommunikasie histories en situasiegebonde is en dus byvoorbeeld deur taalkundige, literêre, sosiale, kultureel-religieuse aspekte beïnvloed word. Hoewel die teks van die Nuwe Testament met vrug vanuit verskillende literêre en verskeie ander hoeke ondersoek mag word, is en bly die spitspunt van die eksegeese steeds die strewe na die verstaan van

---

<sup>1</sup> Die argumente binne die literêre teorieë rakende die selfgenoegsaamheid van die teks wat dan verskillende interpretasies los van die oorspronklike situasie en lesers van die teks sou ondersteun, moet ten opsigte van die Nuwe Testament met versigtigheid hanteer word. Die oorspronklike ontwikkelaars van hierdie literêre teorieë het estetiese tekste in gedagte gehad en het nie dieselfde van byvoorbeeld wetenskapboeke gesê nie. Daar moet onthou word dat die Nuwe-Testamentiese tekste nie primêr op die estetika fokus nie, maar dat dit sterk pragmatiese en performatiewe doelstellings het.

die teks binne sy oorspronklike kommunikatiewe dinamiek. Vanuit daardie verstaansproses kan dan hermeneuties beweeg word na die kommunikatiewe aanspreke van die moderne mens deur die teks.

Met bogenoemde in gedagte wil ek graag aandag skenk aan die wyse waarop Johannes die sentrale vraagstuk van die kruisdood van Jesus teologies-interpretatief hanteer het, met enkele kort opmerkings oor die bruikbaarheid van die gegewens vir enkele van die susterdissiplines in die teologiese familie.

## 2. 'N KRUISTEOLOGIE OF NIE?

As invalshoek vir ons tema kan vanuit tradisie-historiese hoek gevra word of daar in die Evangelie 'n 'kruisteologie' aanwesig is in die Pauliniese sin<sup>2</sup> of soos dit in vorms van die tradisionele (Gereformeerde) dogmatiek<sup>3</sup> aangetref word.

Twee sake val dadelik op:

- (i) Lydensterminologie soos byvoorbeeld πάσχω word in die Evangelie vermy en die woordgroep σταυρόω tot die passiebeskrywing self beperk<sup>4</sup>. Ook ander versoeningsterme soos onder andere *ἰλασμός*, *λύτρον*, *καταλλαγή* met hul derivate, kom nie in die Evangelie voor nie. Daarbenewens ontbreek die sinoptiese lydensverwysings, byvoorbeeld die Getsemaneverhaal met die druppels soos bloed, die dissipels wat nie wakker kan bly nie, Judas wat Jesus soen of die dissipels wat wegvlug, in die

---

<sup>2</sup> Vergelyk Becker (1981:402); Schnackenburg (1980:398); Morris (1976:145). Dat die kruis wel een of ander rol, selfs 'n sentrale rol, in die Evangelie speel, word tog wyd erken (Panackel 1988:325-326).

<sup>3</sup> Byvoorbeeld Bavinck (1931:311vv), Honig (1938:470vv).

<sup>4</sup> Schnackenburg (1980:398), Bultmann (1984<sup>o</sup>:406). ἀποθνῆσκειν word wel telkens gebruik om na die dood van Jesus te verwys (12:24,33,50-52; 18:14,32; 19:7).

Johannesevangelie feitlik totaal.

Daarinteen vertoon Jesus 'n positiewe afwagende houding teenoor byvoorbeeld die naderende dood of die beker wat Hy moet drink (vgl 12:27-28 en 18:11 onderskeidelik).

- (ii) In die Johannese navorsingsgeskiedenis is daar 'n sterk stroom wat sodanige kruisteologie ontken<sup>5</sup> of feitlik ontken<sup>6</sup> en die Johannese kruis binne die kategorie van openbarende verheerliking plaas<sup>7</sup>.

Die vraag dus is: moet die Johannese kruisebeure<sup>8</sup> totaal en konsekwent uit 'n openbarings en verheerlikingsperspektief verstaan word, of speel die plaasvervangende offer ter wille van die sonde tog 'n rol<sup>9</sup>?

## 1. Jesus se sterwe as plaasvervangende offer vir sonde?!

Die vraag na die moontlike plaasvervangende versoenings of offerwerk aan

---

<sup>5</sup> Vergelyk byvoorbeeld Scott (1906:225): 'In the true Johannine doctrine there is no logical place for the view of the death of Christ as an atonement'.

<sup>6</sup> Käsemann (1968:7); Müller (1975:69); Schulz (1975:237-238).

<sup>7</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>:406vv); Forestell (1974:113) stel dit so: 'The theology of the cross is not a theology of sacrifice and expiation but a theology of revelation'.

<sup>8</sup> Die term 'kruisebeure' word gebruik om die totale siening van Johannes oor die dood, opstanding en 'hemelvaart' te omskryf. Indien daar van 'n spesifieke faset van die geheel sprake is, sal dit alleen genoem word. Ek is van oortuiging dat die kruis, opstanding, hemelvaart en waarskynlik die *parousia* teologies as eenheid hanteer moet word - vergelyk Bultmann (1984<sup>9</sup>:410v), Käsemann (1968:17); Dietzfelbinger (1992:5).

<sup>9</sup> Dit is iets wat Bultmann (1984<sup>9</sup>:406) kategories ontken.



Jesus in die Johannesevangelie fokus hoofsaaklik op twee aspekte naamlik die gebruikswyse van die woord ὑπέρ en die moontlike verwysings na die **Lam van God**, ook soos hulle in kombinasie tot mekaar staan.

(a) **Die gebruike van ὑπέρ: plaasvervangend of nie?**

Die woord ὑπέρ word in die Evangelie hoofsaaklik in kontekste gebruik waar 'n persoon sterf ὑπέρ (vir) ander<sup>10</sup>. Hierdie kontekstuele verband met die dood laat iemand soos Carson wat graag versoening in die teks wil terugvind, onmiddelik konkludeer dat dit om 'plaasvervangende offertaal' gaan<sup>11</sup>. Ander is meer versigtig. Barrett erken hierdie moontlikheid, maar dan in 'n algemene, onspesifieke sin<sup>12</sup>. Schnackenburg bring die konteks sterker in berekening in die verskillende gevalle van die benutting van die woord en ken soms aan die woord 'n uiters verkraalde byna niksseggende betekenis toe, byvoorbeeld in 10:11,15<sup>13</sup>. Vanweë hierdie onsekerheid in die literatuur oor die benutting van die woord, bestaan die gevaar van 'illegitimate totality transfer' (Barr)<sup>14</sup>. Daarom moet die gebruik van ὑπέρ nagegaan word.

---

<sup>10</sup> Of dit nou Jesus (6:51), Petrus (13:37-38), die goeie herder (10:11,15), 'n man (11:50-52; 18:14) of 'n vriend (15:13) is. Alleen in drie gevalle 1:30, 11:4 en 17:19 (?) verwys dit nie spesifiek na die dood van iemand nie.

<sup>11</sup> Carson (1991:386,422).

<sup>12</sup> Barrett (1978<sup>2</sup>:375).

<sup>13</sup> Schnackenburg (1980:*ad loc.*).

<sup>14</sup> ὑπέρ kom algemeen in offer en versoeningskontekste in die vroeë Christendom voor - Barrett (1978<sup>2</sup>:298); Carson (1991:295). Breytenbach (1993:67-68) waarsku ook op grond van Versnel se navorsing dat die 'dood ὑπέρ...' nie onkrities met plaasvervanging verbind mag word in die Grieks-Latynse wêreld nie. Hy toon aan dat dood ὑπέρ nie altyd by Paulus op plaasvervanging dui nie. Dieselfde is van Johannes waar.

Van al die gebruiksevalle van ὑπέρ kom die gedagte van **plaasvervanging** (in die plek van of tot voordeel van<sup>15</sup>) net in **11:50-52** (met die herhaling in **18:14**) bo alle twyfel voor<sup>16</sup>, terwyl Jesus se lewe wat Hy vir sy skape (**10:11,15**)<sup>17</sup> en vir sy vriende (**15:13**)<sup>18</sup> aflê as moontlik<sup>19</sup> plaasvervangend gesien kan word. Toe die Joodse leiers in 11:50-52 bevrees begin raak het dat die gewildheid van Jesus daartoe aanleiding mag gee dat die Romeine die Joodse volk gaan kom vernietig (**11:48**), is daar

---

<sup>15</sup> Breytenbach (1993:70-71) verbind die ontwikkeling van hierdie gedagte met die Griekssprekende Joden-Christendom wat van die tempel ontkoppel is.

<sup>16</sup> Brown (1971:440). Hier word ὑπέρ saam met ἀποθνῴσκειν gebruik - vgl. hieroor Hengel (1981:51).

<sup>17</sup> Becker (1979:332) ontken tog die aanwesigheid van enige offer of versoeningsgedagtes. Hier is dit meer die opstanding van Jesus wat die voordeel vir die skape inhou, soos uit 10:28-29 blyk. Immers, as die herder sterf sal die wolf sekerlik die skape ook bydam, soos Jesus sy dissipels in 16:32 waarsku. Met die sterk klem in 10:11vv op die verhouding tussen die herder en die skape, moet hier primêr aan 'vanweë' gedink word. Die herder sterf vanweë sy verhouding met die skape. In alle geval is hierdie 'n gekompliseerde en veelfasettige metaforiese teks wat sulke kontekstuele beslissings bemoeilik.

<sup>18</sup> Die gebruik is nie noodwendig plaasvervangend nie, maar kan dit ook wees, as die liefde dit eis. Dit sou ook met 'vanweë' vertaal kon word. Om dus vir jou vriend iets tot sy voordeel te doen, sonder dat jy grense stel aan dit wat jy bereid is om te bied, is liefde. Ook hier is die gedagte van 'n offer of versoening nie direk aanwesig nie (hoewel hierdie uitdrukking natuurlik algemeen is en dit kan impliseer). Schnackenburg (1982:109).

<sup>19</sup> Schnackenburg (1980:296) wat die ὑπέρ in 10:11,15 sien as bloot 'n beklemtoning van die alleenheid van die herder is te versigtig. Barrett (1978<sup>2</sup>:375) is ewe-eens versigtig, maar sê tog dat dit om 'n opoffering in 'n algemene sin gaan.

deur die Hoëpriester gemeen dat dit beter is dat een man sterf ten einde die vernietiging van die hele volk af te weer (11:50)<sup>20</sup>. In plaas van (ὑπέρ) die hele volk, sterf een man tot hul voordeel. Uit die herhaling van die 'onbewuste profesie' (11:51) in die kruisverhaal self (18:14) val die klem op die **plaasvervangende dood** van Jesus.

Die heiliging van Jesus ὑπέρ sy dissipels in 17:19 verwys na Jesus se hele lewe van afgesonderde gehoorsaamheid aan die Vader, wat natuurlik 'n hoogtepunt in die kruisgebeure bereik<sup>21</sup>. Barrett en Schnackenburg veronderstel wel dat hierdie uitdrukking onder andere ook na die dood van Jesus verwys<sup>22</sup>. Die gedagte van **voordeel** wat die gelowiges hieruit put is onmiskenbaar en word deur die daaropvolgende *hina*-frase verwoord. Die heiliging van Jesus bring in die gelowiges 'n eksistensiële verandering te weeg wat aanleiding gee tot soortgelyke toewyding. Beide Schnackenburg en Brown verbind hierdie verwysing met die offerdood, maar dan in die lig van die Ou Testamentiese gegewens van die diere en selfs priesters wat hulself geheilig het, asook van Heb 2:11; 9:13, 10:4-14, 29; 13:12<sup>23</sup>. Die dood van Jesus word dan hier as 'n 'priestly offering' gesien. Indien dit wat hulle hier impliseer waar is, is dit 'n indirekte toespeling op die offerdood van Jesus, aangesien die teks self nie direk of duidelik klem lê op hierdie interpretasie nie. Becker is waarskynlik korrek as hy sê dat dit hier om 'n breër tradisie as net die offertradisie gaan<sup>24</sup>. Ten minste dien dit tot voordeel van die gelowiges.

'n Bepalende gebruik van die partikel word in 6:51 aangetref, naamlik: 'ὁ ἄριστος δὲ ὄν ἐγὼ δώσω ἢ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς' en word opgevolg met die gesprek oor sy vlees en bloed wat geëet moet word (6:52-58). Carson konkludeer: '...since it is for the life of the world, his (Jesus) sacrifice is

---

<sup>20</sup> Barrett (1978<sup>2</sup>:407) en Becker (1981:369) dui tereg aan dat die Hoëpriester nie hier die tradisie van die **onskuldige** wat plaasvervangend en versoenend vir die volk moet sterf, in gedagte het nie.

<sup>21</sup> Becker (1981:525).

<sup>22</sup> Barrett (1978<sup>2</sup>:511) en Schnackenburg (1982:187).

<sup>23</sup> Schnackenburg (1982:187-188) en Brown (1972:766-767).

<sup>24</sup> Becker (1981:526).

vicarious'<sup>25</sup>. Die kombinasie van δώσω en ὑπέρ lei Carson tot sy konklusie van die dood van Jesus as plaasvervangende offer. Ter ondersteuning van sy saak verbind hy dan hierdie uitdrukking met die verwysings na die Lam van God in 1:29,36. As daar egter na die gebruik van ὑπέρ alhier gekyk word, blyk die teologiese interpretasiedwang waaronder Carson hierdie uitspraak plaas duidelik. Die ὑπέρ word sintakties nie aan persone nie, maar aan 'n saak, naamlik die lewe, verbind. Die uitdrukking sê nie dat Jesus sy lewe plaasvervangend ter wille van mense gee nie, maar die oogmerk<sup>26</sup> (ὑπέρ) vir sy lewensaflegging is soteriologies om die ewige lewe aan die wêreld beskikbaar te stel.

Hoewel dit nie van alle gebruike van ὑπέρ in die Evangelie waar is nie, word die gedagte van plaasvervangende voordeel wat die dood van Jesus vir sy mense inhou tog in die Evangelie aangetref<sup>27</sup>.

(b) **Die Lam van God as (moontlike) Paaslam.**

Die vraag na wat presies die funksie van die dood binne hierdie verwysings na die plaasvervangende dood van Jesus behels, word gewoonlik vanuit die 'Lam van God' (1:29,36) gedeeltes beantwoord.

Die presiese inhoud van die uitdrukking in 1:29, naamlik: 'Lam van God wat die sonde van die wêreld wegneem' (1:29,36), is nie in die navorsing 'n uitgemaakte saak nie, juis vanweë die verskillende interpretasiemoontlikhede vir die 'Lam'<sup>28</sup>. Die

---

<sup>25</sup> Carson (1991:295). Barrett (1978<sup>2</sup>:298) verwys na ander gebruike in die Nuwe Testament en stel dit versigtig: 'These passages... suggests a sacrificial meaning, but no precision about the mode or significance of the sacrifice can be obtained'.

<sup>26</sup> Arndt en Gingrich (1979:*ad loc.*); Becker (1979:221-223) bespreek die opneem en aanpassing van tradisies.

<sup>27</sup> Morris (1976:173-175).

<sup>28</sup> Barrett (1978<sup>2</sup>:176) noem die volgende moontlikhede: die Paaslam (Eks 12); die lam van Jes 53:7; die bok wat die sonde op die Dag van Versoening weggedra het (Lev 16:21v); die lam wat met die daaglikse brandoffer gebruik is. Verder oortuig Dodd se

vraag is egter of hierdie 'Lam' reddend as offer funksioneer?

Die uitdrukking 'Lam van God' is 'n gesuspendeerde metafoer met 'n funksionele uitbreiding van wat die 'Lam' doen. Tekstueel staan een saak dus vas, naamlik dat die Lam, in sy 'Lam wees', sonde wegneem. Dit gee 'n direkte aanduiding van die rigting waarin die metafoer by wyse van 'n 'system of associated commonplaces' (Black) ontsluit moet word: wat die Lam doen moet Jesus ook doen, hoewel op 'n ander, analoë manier as die Lam<sup>29</sup>. Binne die konteks van die Ou-Testamentiese offerkultus en die Christelike resepsie daarvan lyk dit moonlik dat hier na die offerdood van Jesus verwys word. Daarin lê daar 'n analoë verband, ten minste binne vroeg-Christelike raamwerk, tussen wat Jesus doen en wat 'n lam doen in die lig van sonde. Binne die karakteristieke meerduidige en simboliese kommunikasiepatroon van Johannes mag die afwesigheid van 'n eenduidige betekenisgewing van watter 'Lam' presies in die oog is, daarop dui dat die gemeenskaplike element tussen die onderskeie lammers wat met sonde verband hou, naamlik die offermotief<sup>30</sup>, in fokus gebring moet word.

Tog is daar interessante indirekte aanduidings van koppeling tussen die 'Lam van God' en die 'paaslam' spesifiek. Verskeie aanduidings word veral in die kruisvertelling aangetref wat in die rigting van die Paaslam dui. Jesus sterf byvoorbeeld (in teenstelling met die Sinoptiese Evangelies) aan die kruis terwyl die paaslammers in die tempel geslag word<sup>31</sup>. Die dag en tyd

---

voorstel dat die Lam na die apokaliptiese leier of messias wat sy volgelingen van hul oortredinge reinig (Op 7:17; 17:14) verwys, hom nie. Carson (1991:149) voeg die 'gentle lamb' van Jer 11:19 by en Morris (1976:174) die lam uit Gen 22:8.

<sup>29</sup> Vergelyk Van der Watt (1994:67-80) se bespreking oor die funksionering van metafore.

<sup>30</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>:406).

<sup>31</sup> Schnackenburg (1968:299); Hahn (1970:51).

word presies aangedui (19:14): dit was die sesde uur van die dag waarop daar voorbereidings getref is vir die Pasga. Dit was die tyd waarop die Pasga offisiël begin het en die suurdeeg uit die huise verwyder is<sup>32</sup>. Daarbenewens word Jesus se bene nie gebreek nie (19:33,36), wat ook 'n toespeling op die Paaslam mag wees<sup>33</sup>, terwyl hisop (19:29), waarmee die wyn aan Jesus gegee is, ook 'n belangrike rol in die paastradisie gespeel het (Eks 12:22). Hierdie motiewe in ag geneem, blyk dit dat daar 'n sinspeling op die 'Lam van God' as Paaslam mag wees, waarmee die dood van Jesus aan die offertradisie gedurende Paasfees gekoppel word<sup>34</sup>. Die moontlike meerduidige verwysing van die term na ander lammers moet daarmee nie uit die oog verloor word nie. Hier moet dus eerder aan 'n toespitsing en nie noodwendig die enigste moontlikheid gedink word nie.

Daarmee is nog nie duidelik gesê hoe Jesus die sonde wegneem nie, aangesien die Paaslam aanvanklik nie funksioneel in die wegneem van sonde was nie, maar eerder apotropaïes van aard was<sup>35</sup>. Tradisies rakende die bloed en die paaslam<sup>36</sup> is egter

---

<sup>32</sup> Hahn (1970:51).

<sup>33</sup> Barrett (1978<sup>2</sup>:558); Carson (1991:627). Vgl ook 1 Kor 5:7; 1 Pet 1:19. Die moontlikheid dat hier na 'n aanhaling uit Ps 34:20 verwys kan word, wat dan sou beteken dat die aanhaling na die beskerming van God vir sy lydende Kneg sou verwys, word deur verskeie kommentatore genoem. Schnackenburg (1982:292) meen dat daar nie gekies kan word tussen hierdie verklaring en die Paaslam-verklaring nie.

<sup>34</sup> Dodd (1960:424, 233-235) sien dit as moontlik, maar nie waarskynlik nie. Hy interpreteer 'Lam van God' as Messiaanse titel, aangesien die Joodse Messias ook 'n einde aan sonde moes maak (237).

<sup>35</sup> Grigsby (1982:66).

spoedig veral binne die vroeë Christendom vanuit heilsperspektief geïnterpreteer<sup>37</sup>. Dit is ook die geval in die Johannesevangelie<sup>38</sup>. Detail konsensus bestaan nie in die navorsing oor hoe Johannes die wegneem van die sonde presies visualiseer nie, maar die koppeling met die offertradisie dui in alle geval genoegsaam aan dat die effek van die sonde uitgeskakel word. Jesus, die Paaslam (as verteenwoordiger van die offerlammers), is deur sy offerdood vir die reddende

---

<sup>36</sup> Schnackenburg (1968:300) toon aan dat daar geen rede is om hier aan ander lamtradisies te dink nie: 'As soon as Jesus was regarded as the paschal lamb of the N.T., the thought of his expiatory death was necessarily involved'. Dit is nie so duidelik bewysbaar uit die Evangelie nie en daarom moet hier met versigtigheid te werk gegaan word. Grigsby (1982:66) wat ook na Schnackenburg verwys, argumenteer dat die Paaslam reeds in die Ou-Testamentiese tyd versoeningskwaliteite weerspieël het. Hy haal North en Pedersen aan wat sê dat alle offers ten minste in die afsluiting van die Ou Testament al versoenende waarde verkry het. 'Rabbinic thought fully endorsed this infusion of expiatory significance to all sacrifices. Cf. especially Ex. R. xv.12'. Hierdie bewerings is egter omstrede in die navorsing.

<sup>37</sup> Hiermee word nie gesê dat die invloede vir hierdie tradisiegroei alleen vanuit die Judaïsme gekom het nie. Die inner-Christelike dryfvere kan onder geen omstandighede buite rekening gelaat word nie. Carson (1991:150,152-153) lê klem op die versoenende, verlossende effekte van die lam.

<sup>38</sup> So Barrett (1978<sup>2</sup>:175-177) en Brown (1971:*ad loc*). Beide argumenteer in die rigting dat die koppeling van die Paaslamtradisie aan die wegneem van die sonde eintlik 'n natuurlike progressie binne vroeg-Christelike kringe veronderstel en dat ingewikkelde konstruksie oor hoe dit moontlik sou wees, nie nodig is nie. Vergelyk ook Schnackenburg (1968:298-299); Becker (1979:97) praat van 'n 'Doppeldeutigheid'.

wegneem (versoening)<sup>39</sup> van die sonde verantwoordelik<sup>40</sup>.

Binne die Johannese teologie vloei die Paaslamtradisie, (as verteenwoordigende 'lamtradisie') en die ὑπέρ-gebruike aanvullend inmekaar en moet in terme van mekaar verstaan word. Die Lam laat die fokus val op die dood van Jesus as reddende offer vir ons sonde, terwyl die ὑπέρ-gedeeltes die gedagte van plaasvervangende voordeel wat die gelowige daaruit put, versterk. Die verband wat daar in 6:51 tussen die dood van Jesus en die gevolglike voordeel gelê word, bevestig die tematies-assosiatiewe verweeftheid en dien as verdere motivering waarom die lamtradisie met die gedagte van voordeel verbind kan word.

---

<sup>39</sup> Die begrip versoening is terminologies swaar gelaai en dit maak die gebruik daarvan gevaarlik omdat dit maklik oorgeïnterpreteer kan word. Dieselfde mag waar wees van die wyse waarop die verskillende tradisies aan die 'Lam' verbind word. Barrett (1978<sup>2</sup>:176) konkludeer byvoorbeeld dat die 'Lam van God'-verwysing 'n vervlegting van die Paaslamtradisie met die motief van die plaasvervangende wegneem van sonde (moontlik uit Jes 52-53, maar veral 53:7,10) bevat. Dit is bloot spekulatief en waarskynlik te spesifiek. Hofius (1993:414vv) het die resepsies van Jesaja 52:13-53:12 in die Nuwe Testament ondersoek wat hier ook op gelet kan word. Hy toon aan dat die Jesajakneg nêrens in die Nuwe Testament in sy oorspronklike sin opgeneem word nie, maar steeds interpretatief dieper in die perspektief van die persoon en werk van Christus ingetrek word. So word die gedeelte steeds nuut geïnterpreteer. Die Jesusgebeure bepaal dus die interpretasie van Jes 53 en nie andersom nie. Daarom kan Jes 53 nie die hermeneutiese sleutel wees in die interpretatiewe betekenisgewing van die kruisdood van Jesus nie.

<sup>40</sup> Die motief van die kneg wat sonde dra uit Jes 53:12 mag volgens Barrett (1978<sup>2</sup>:176-177) 'n rol speel, maar daar moet in gedagte gehou word dat die idee van sonde wat weggeneem word (nasa' = ἄλρω), algemeen in die Ou Testament is (Eks 28:38; 34:7; Num 14:1; 1 Sam 15:25; Mig 7:18). Brown (1971:56) en Schnackenburg (1968:298) wys daarop dat 'sonde' in die enkelvoud na 'n sondige toestand in plaas van individuele sondige daade verwys.



'n Kort kantaantekening: Ander pogings om Ou-Testamentiese motiewe in die kruisverhaal na te spoor, soos die 'Akedah-motief' uit Gen. 22 waar die dra van sy eie hout deur Isak met die dra van sy eie kruis deur Jesus vergelyk word<sup>41</sup>, of die 'paradysmotief' wat die teenwoordigheid van die tuinier in die tuin met die Paradysituasie wil vergelyk<sup>42</sup>, moet as minder suksesvol beoordeel word.

Samevattend, die Johannesevangelie ken dus die tradisie van 'n plaasvervangende offer<sup>43</sup> vir sonde en verbind dit ook met die heilswerk van Jesus (6:51).

Daarmee is die vraag positief beantwoord of Johannes die vroeg-Christelike plaasvervangende offertradisie rondom die dood van Jesus ken. Tog laat dit die leser met 'n ander probleem. Hierdie tradisie se aanwending en voorkoms in die Evangelie is yl en indirek.

In geen van die gedeeltes (byvoorbeeld in 10:11,15 of 11:50-52) waar die moontlikhede daar is vir die uitbou van die tradisie word dit verder deur Johannes ontwikkel nie<sup>44</sup>. Vir die opmerksame leser word dit dus duidelik dat Johannes hierdie tradisie nie wil weglaat of ignoreer nie, maar ook nie prominent as beskrywing vir die heil dood van Jesus wil aanwend nie. Die vraag is: 'Waarom?' Hierdie vraag sal later beantwoord word.

Maar allereers moet gevra word of en hoe Johannes die dood van Jesus dan verder as heil interpreteer?

---

<sup>41</sup> Vergelyk Grigsby (1982:59-61). Hoewel die parallel tussen die Isakfiguur en Jesus nie oortuig nie vanweë 'n gebrek aan tekstuele aanduidings en rigtinggewers, bied hierdie 'Akedah-motief' tog 'n interessante parallel. Dit moet egter nie te ver gevoer word nie.

<sup>42</sup> Wyatt (1990:21-38).

<sup>43</sup> Morris (1976:175) stel dit dat dit vir hom moeilik is om 'offer' sonder 'plaasvervanging' voor te stel.

<sup>44</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>:407) sien dit daarom as 'Fremdkörper'.

### 3. TWEE VERHALE, TWEE VISIES

In die uiteensetting van die kenteoretiese voorwaardes vir die interpretasie van sy eie optrede stel Jesus dit aan Nikodemus so (3:6): 'Wat uit vlees gebore is, is vlees; wat uit die Gees gebore is, is gees' (vgl ook 3:31; 8:23; 17:14). Daarmee word die twee perspektiewe gegee van waaruit die optrede van Jesus beoordeel moet word, naamlik die menslike en die (G)geestelike<sup>45</sup>.

Dit lei daartoe dat daar 'twee verhale' in die Evangelie voorhande is omdat die optrede van Jesus deur twee perspektiewe beoordeel word. Die **een** verhaal vertel van Jesus van Nasaret deur menslike oë van ongeloof. Die **ander** verhaal kyk deur die oë van geloof en kan dus die geestelike dimensies van die Jesusgebeure na waarde skat. Laat ons nou nader kennis maak met hierdie twee perspektiewe of visies.

#### 1. Die verloop van die verhaal deur menslike (vleeslike) oë

Hier kan nie in detail ingegaan word op die narratologiese verloop van die openbare optrede van Jesus nie, maar enkele opmerkings is tog nodig. Die konflik wat tussen Jesus en die Jode ontstaan het rondom veral sy **houding teenoor hulle godsdienstige gebruike**, asook sy bewerings oor Homself wat **godslastering** in die ore van die Jode was (5:18), het direk aanleiding gegee tot die kruisiging. Veral toe Jesus na die opwekking van Lasarus publieke aansien begin kry het, het die Jode ook uit politieke oorwegings besluit om van Jesus ontslae te raak (11:47vv; vgl ook 8:37,40; 18:31). Dit doen hulle dan ook deur by Pilatus aan te dring dat Jesus gekruisig word (18:1vv). Vanuit menslike perspektief was Jesus vir hulle iemand wat godslasterlike bewerings maak (5:17-18; 19:7) deur Homself as die messiaanse Gesant van God, meer nog, sy eie Seun voor te doen. Dit klop hoegenaamd nie met wat hul Skrifte sê nie, want Hy kom nie soos voorspel uit Betlehem as afstammeling van Dawid nie (7:41-42)<sup>46</sup>, maar

---

<sup>45</sup> Dodd (1960:373) praat van 'the inner, theological, necessity for the death of Christ which are balanced by passages which indicate the movement of external, historical, forces which ultimately brought about His crucifixion'.

<sup>46</sup> Johannes gebruik dus nie die Betlehemtradisie nie.

is die seun van Josef en Maria uit Nasaret (1:46; 6:42; 7:52). In alle geval is sy eie broers uiters skepties oor hul ouer broer se optrede en sien dit as 'n poging om in die openbare oog te kom (7:4-5). Uit menslike perspektief lyk die geweldige bewerings wat Jesus maak uiters suspisieus, veral teen die agtergrond van sy ietwat opskure herkoms uit die minder gesiene Galilea. Vir hulle was Jesus se woorde maar net die leë woorde van 'n Samaritaan of iemand wat die duiwel in hom het (8:48). Hulle verleentheid met Jesus is egter volgens hulle aan die kruis kortgeknip, wat hulle tevrede gestel het dat hulle inderdaad aan God 'n diens bewys het deur hierdie lasteraar terreg te stel (16:2)<sup>47</sup>. As 'n mens dus aan die Jode sou vra waarom daar 'n kruis was, sou hulle geantwoord het dat enigiemand kan sien en hoor dat Jesus sleg was, soos hulle dit in 18:30 self stel.

Oor hierdie toedrag van sake lewer die outeur egter vanuit sy ideologiese perspektief, vanuit geloofshoek, kommentaar. Die Jode se voornemens ten opsigte van Jesus weerspieël juis hul eie wetteloosheid en bese identiteit as kinders van die vader van moord en leuens, die satan (8:37;44). Daarom haat hulle Jesus (15:18,20). Hy het die sonde van die Jode kom blootlê en daarvan hou hulle nie (7:7; 15:18,20; 17:14).

## 2. Die verhaal van Jesus wat deur die oë van geloof sigbaar word: 'n goddelike openbaringsverhaal

### 2.1 Die tweede verhaal; maar waarom dan die kruis?

Ineengevleg met die eerste verhaal vloei daar deur die Evangelie 'n **tweede verhaal** oor Jesus wat alleen deur geloof toeganklik is. Om hierdie verhaal te kan volg moet verby aardse en menslike beperkinge gekyk word na die geestelike realiteit wat deur Jesus in die wêreld aanwesig geraak het<sup>48</sup>.

Die verhaal kan so saamgevat word. Dit vertel van die pre-eksistente unieke Seun van God wat deur sy Vader toegerus is vir

---

<sup>47</sup> Hahn (1970:51) is reg dat hulle deur die kies van die keiser (19:17) as hul koning alle messiaanse hoop prysgee, ten minste wat met Jesus verband hou.

<sup>48</sup> Bultmann (1984:403) noem dit die 'Paradoxie des Offenbarungsgedankens'.

'n reddende sending na die wêreld<sup>49</sup>. Die veronderstelling is natuurlik dat die goddelike, hemelse realiteit kwalitatief afgeskeie en dualisties (kontrasterend) teenoor die aardse wêreld staan. Daarom is daar nie ware lewe, lig en waarheid in die wêreld nie. Die wêreld verkeer religieus-eksistensiële in 'n doodse duisternis met 'n owerste wat die vader van leuens en moord is. Die Vader het die wêreld egter so lief dat Hy sy Seun stuur om sy eiendom, sy kinders, uit hierdie duister wêreld te gaan versamel, aan hulle 'n nuwe bestaan te gee sodat hulle in die hemelse werklikheid saam met God vir ewig kan lewe. Die Seun is volkome gehoorsaam aan die Vader en daarom val hul optrede en wil in eenheid saam. Jesus kom openbaar die Vader waarlik en volkome. Met die uitnodiging van God aan mense om gelowig te kom aansluit by die eskatologiese godsvolk, kom beweeg Jesus in sy sending deur die wêreld. Diegene wat aan God behoort kom sluit hulle gelowig by hierdie eskatologiese beweging van Jesus deur die wêreld aan. Na sowat drie jaar is Jesus se goddelike sending voltooi en keer Hy, soos dit iemand wat gestuur is betaam, terug na sy Vader met die woorde op sy lippe: 'Τετέλεσται', wat beteken: 'Dit is volbring'. Die kerk, met die leiding van die Parakleet, sit dan hierdie sending van Jesus in die wêreld voort.

Binne hierdie verhaal van die sending is die kruis die manier waarop Jesus na die Vader terugkeer. Dit is sy **poort terug** na sy heerlikheid waarvandaan Hy gekom het<sup>50</sup>. So word die goddelike sending konkreet in die geskiedenis ingebed as eindpunt van die aardse verblyf van die gestuurde Seun. Aangesien hierdie terugkeer die gehoorsame voltooiing van Jesus se sending<sup>51</sup>, asook die vrystelling van sy opdrag (τετέλεσται)

---

<sup>49</sup> Nicholson (1983) bespreek die verhouding tussen die dood van Jesus en sy sending indringend.

<sup>50</sup> Bultmann (1984<sup>o</sup>:387); Käsemann 1968:10).

<sup>51</sup> Panackel (1988:239-240).

behels, lei dit tot sy heerlike terugontvangs by die Vader<sup>52</sup>. Vanweë hierdie inbedding in die geskiedenis word mitologiese interpretasies van die verheerlikende terugkeer van Jesus effektief uitgeskakel<sup>53</sup>.

Binne hierdie verhaal doen 'n belangrike vraag sigself voor: Is dit regtig nodig dat die magtige Seun van God deur die vernedering van 'n kruis moes gaan om bloot na sy Vader terug te keer?<sup>54</sup> Was daar nie 'n ander uitweg nie? Immers, binne die kontoere van die verhaal het Jesus ook nie nodig gehad om enigiets aan die kruis te verdien nie<sup>55</sup>. Die mag om die ewige lewe te gee het God pre-eksistent aan Hom gegee. Die kruis kon tog ook seker nie maar net dien as manier waarop Jesus openbarend wou aandag trek nie<sup>56</sup>. Midde in hierdie problematiek rondom die kruis het Käsemann byvoorbeeld gekonkludeer dat dit byna voorkom of die kruisverhaal bloot 'n naskrif tot die ware verhaal van Jesus is omdat die outeur dit nie kon ignoreer nie<sup>57</sup>. Jesus het tog gesterf.

Die vraag bly dus: In die lig van Johannes se verhaal van die magtige en openbarende koms van die Seun van God na die wêreld: **'Waarom moes Jesus 'n brutale dood aan die kruis sterf?'**

---

<sup>52</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>:164).

<sup>53</sup> Beutler (1982:188vv).

<sup>54</sup> Vergelyk Käsemann (1968) wat vanuit dosetistiese visie hierdie probleem in die diskussie sterk na vore gebring het.

<sup>55</sup> Vergelyk Käsemann (1968:10-11). Morris (1976:164) se opmerking 'our life is purchased at the cost of His death' is terminologies en teologies vreemd aan die Evangelie.

<sup>56</sup> Carson (1991:153).

<sup>57</sup> Käsemann (1968:7).

## 2.2 Die kruis as openbarende saamvloei van twee verhale

Die vraag na die belang van die kruisgebeure het inderdaad in die sentrum van die vroeg-Christelike denke gestaan. In die oë van die destydse samelewing was die verhaal en sy duiding ongeloofwaardig (1 Kor 1) en selfs 'n grap (Hand 17:32). Juis hierdie oënskynlike 'swakpunt' het egter begrondend in die sentrum van die vroeg-Christelike geloofsinterpretasie gestaan. Johannes erken self dat die kruis 'n σκάνδαλον vir sommige mag wees (6:61), maar vir die gelowige is dit 'n σημεῖον (teken - 2:18vv). Die kruis is dus nie net 'n gebeurtenis nie, maar is die teken, die heenwysing na iets baie groters.

Waar lê die hart van die kruis vir Johannes? Die geloofwaardigheid van en rede vir die kruis koppel hy aan een sentraal belangrike saak: **Die kruis dien as openbarende bewys dat God, die Vader, self by Jesus en in sy sendingoptrede teenwoordig is. Jesus is inderdaad die gestuurde Openbaarder (Woord) wat van God kom. God is by Jesus, Hy is in Jesus, Hy is een met Jesus - dit kan aan die kruis gesien word!**

In 'n betekenisvolle uitspraak sê Jesus aan sy dissipels dat al sal hulle met die kruisgebeure uitmekaar gejaag word, Hy **nie alleen** sal wees nie, want **die Vader sal met Hom wees** (κάμὲ μόνον ἀφῆτε καὶ οὐκ εἶμι μόνος, ὅτι ὁ πατήρ μετ' ἐμοῦ ἐστίν - 16:32). As Hy dus aan die kruis verhoog word, sal mense weet wie 'Hy is' (ἐγὼ εἶμι - 8:28): Hy en die Vader is een (10:30; 17:21-23) en dat die Vader waarlik in Hom is, word juis by die kruis duidelik geopenbaar (14:20).

**Maar waarom is die feit van die teenwoordigheid van die Vader by Jesus so belangrik dat dit selfs 'n kruis nodig maak?** Dit gaan oor die vraag na die **identiteit van Jesus** wat in die Evangelie 'n sentrale rol speel. Die antwoord op wie Jesus regtig is, is tegelyk die antwoord op die vraag of Jesus werklik die goddelike openbaring van redding kon bring. Aan die kruis word die **legitimiteitsvraag** rondom wie Jesus is, beantwoord.

Jesus het nie in die geheim gepraat nie, maar openlik in die sinagoges en Tempel gepreek (18:20-21). Sy revolusionêre

boodskap het opskudding veroorsaak en aandag getrek, vertel Johannes. Dit was die boodskap van die nuwe teenwoordigheid van die lewende God, die God van Abraham, Moses en Jesaja. Met sy koms het die tyd van die nuwe eskatologiese redding van God aangebreek waarvan die Skrifte getuig en profete verwag het. Deur Hom kom nooit God almal uit om te kom deelneem aan hierdie eskatologiese oorwinningstog in die wêreld. Die eskatologiese heil en ewige lewe is dus by Hom te vinde. Daarom sentreer sy boodskap rondom Homself, sy eie identiteit, omdat Hy as openbaarder van God die draer van die eskatologiese gawe is<sup>58</sup>. Die sentrum van Jesus se heilsbringende, openbarende werk is daarop gemik om mense tot erkenning te bring dat Hy van die Vader uitgegaan het en dat Hy namens die Vader optree (14:10-11; 16:30; 17:6-8). Hy wil die mense oortuig dat wie Hom ken, die Vader ken (14:7) en wie die Vader ken, het die ewige lewe, omdat die Vader die Lewende is.

Dit alles verkondig Jesus openlik in die Tempel tussen die Jode. Dit was eksistensiële ingrypende bewerings wat die toekoms van die volk van God, maar ook van die wêreld, bepalend geraak het. En daarom is die groot vraag: Is dit waar? En daar was baie op die spel. As Jesus se boodskap waar is en Hy is wie Hy sê Hy is, dan is dit die ontploffing van God se finale eskatologiese redding in die wêreld<sup>59</sup>. As dit vals is, is Jesus en sy verhaal iets

---

<sup>58</sup> As gestuurde Verteenwoordiger kom Hy van die Vader af en doen alles in gehoorsame ooreenstemming met die Vader (10:37-38; 12:49-50). Hierdie gedagte word elders uitgebou as Hy verduidelik dat Hy en die Vader een is (10:30; 17:21-23), dat wie Hom eer die Vader eer (5:23), wie Hom gesien het, die Vader gesien het (14:9), wie Jesus ken, die Vader ken (14:7) en dat die Vader in Jesus is en Jesus in die Vader (10:38).

<sup>59</sup> Klaiber (1990:228) stel dit anders om, maar onderstreep tog die verband tussen die boodskap van Jesus en die werklikheid van God: '...die Botschaft des Offenbarers anzunehmen bedeutet, die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes anzuerkennen, genau dies aber Gottes Wahrheit zur für den Menschen erfahrbaren Wirklichkeit macht'.

wat so gou as moontlik vergeet moet word. Die geloofwaardigheid van wat Jesus kom doen het, sentreer dus geheel en al rondom hierdie **waarheidsvraag**<sup>60</sup>. As die Jode na Jesus kyk, sien hulle 'n leuenagtige godslasteraar. Maar daar is ook 'n ander beeld, naamlik van die Seun van God wat die ewige lewe kan gee. Watter verhaal, watter beeld van Jesus is waar? Al Een wat die waarheidsvraag oor die redding regtig kan beantwoord, is **God self**, want al die bewerings gaan oor Hom en sy heil.

En dit is hier waar die twee verhale, die vleeslike en die geestelike momenteel aan die kruis inmekaar loop. Daar word die waarheidsvraag deur God self beantwoord, oor wie Jesus is. Die **kruis** word die plek waar die **teenwoordigheid van God die Vader self in die optrede van Jesus** bo alle twyfel openbaar, vasgestel en bewys word (14:20-21). **As dit die geval is, is die openbarende getuienis van Jesus met al sy eskatologiese heilsgawes die waarheid.** Voor die kruis en net daar sal God Homself onomwonde aan die kant van Jesus moet bewys, of... teen Hom.

Tussen hakies, die vraag kan gevra word waarom Jesus **nie sommer gestenig** is nie? Waarom moes dit spesifiek 'n kruis wees? Steniging sou immers ook die openbare geleentheid vir die openbaring geskep het. Dat dit 'n vraag was wat Johannes ook gestel het, blyk daaruit dat hy seker maak dat die implisiete leser verstaan waarom die dood van Jesus juis aan 'n kruis moes wees. Die wyse van sy dood, waardeur Hy aan die kruis opgelig of verhoog word (ὑψώω), is simbolies van sy verhogende terugkeer na die Vader, maar ook van die redding van die gelowiges wat Hy na Hom trek (12:32-33)<sup>61</sup>. Jesus weet dit dus vooraf, juis omdat Hy ook weet dat die kruis die plek van openbaring is. Dit is 'n *σημείον* en daarom moet die aard van die dood ook met die boodskap van verhoging wat dit dra, ooreenstem. Verder word die aard van sy dood in die passieverhaal weer pertinent onder die loep geneem en daar aangedui waarom Jesus nie anders as gekruisig kon word nie. Die Jode het nie die reg gehad om dit te doen nie (18:31-32). Ander moontlikhede vir die sterwe van Jesus was dus uitgesluit.

---

<sup>60</sup> Dit blyk uit die siening van die Jode dat wat teen God is, sonde is (9:16,24,31). As God dus aan die kant van Jesus is, is dit wat die Jode doen, sonde.

<sup>61</sup> Dodd (1960:379).



(i) **Argumente as bewys vir die teenwoordigheid van God in Jesus, die gekruisigde.**

Maar waarom is die kruisgebeure nou juis die geskikste wyse waarop God Homself aan die kant van Jesus kan bewys? Vir Johannes is die rede omdat die kruisgebeure die geleentheid bied om die teenwoordigheid van God onbetwisbaar te bewys, selfs vir die vleeslike oog.

**Eerstens**, in die Evangelie word God as die lewende (ὁ ζῶν πατήρ), die oorsprong van die ware, ewige lewe beskryf (6:57). Heil, of lewe in Johannese terme, het sy oorsprong by God en by Hom alleen<sup>62</sup>. Wie dus hierdie **gawe van die eskatologiese lewe** het en kan meedeel, kon dit dus alleen van God ontvang het (6:51-58). As Jesus Lasarus opwek, dien dit as bewys dat Jesus wel die mag het om iemand uit die dood op te wek en dat Hy derhalwe deur die Vader gestuur is (11:42)<sup>63</sup>. Dit lok gemengde reaksie by die omstanders uit (11:45). Jesus se interpretatiewe kommentaar in 11:25-26 is egter betekenisvol. Daar word die lewe geproklameer ten spyte daarvan dat die persoon gesterf het<sup>64</sup>. Wie dus met die lewe van Jesus leef sal nooit sterf nie. Die aard van die goddelike eskatologiese lewe is dus dat die persoon lewend bly ten spyte van sy fisiese dood. Wie dus so leef sal uit die aardse dood kan opstaan, juis omdat hy of sy ewig leef. Volgens 6:57 hang dit direk met die bestaan van God saam. Sulke 'ewige lewe' is God se lewe. Indien hierdie opmerking saam met 10:17-18 gelees word waar daar na die goddelik

---

<sup>62</sup> Gnilka (1989:130).

<sup>63</sup> Dodd (1960:379) sê tereg dat hierdie gebeure 'provisional reality' het.

<sup>64</sup> Dodd (1960:371) beklemtoon dat Jesus so as 'Conqueror of death and Lord of life' gesien word en dat die lewe in die huidige bestaan nooit weer dieselfde kan wees nie (439).

gesanksioneerde mag van Jesus verwys word om sy eie lewe af te lê en weer op te neem (terwyl Hy fisies dood is!), raak die unieke bewys van God se teenwoordigheid by Jesus aan die kruis meer as duidelik. Lasarus word bemiddelend opgewek. Jesus gaan egter self die dood binne. Hy doen dit as magsvolle (10:17-18). Terwyl Hy in die 'dood' verkeer, 'lewe' Hy nog, want Hy neem sy eie lewe weer op deurdat Hy opstaan. Hy is immers die opstanding en die lewe (12:24). Juis omdat Hy nog in die dood self beheer oor sy eie lewe het, kan die goddelike teenwoordigheid en sanksie nie ontken word nie.

Hier word dus 'n belangrike teologiese visie op die opstanding van Jesus gevind, naamlik dat die Vader nie 'n 'pasiewe' Jesus opwek nie (soos wat Paulus dit graag stel - vgl Rom 4:24-25; 6:4 ens) maar dat Jesus self die mag het om op te staan. In 2:22 word die passief wel gebruik om na die opstanding van Jesus te verwys. In 5:21 word daar ewe-eens gesê dat God dooies opwek, maar hierdie vermoë het Hy aan Jesus oorgedra (5:21; 6:57). Vanweë die funksionele eenheid tussen Vader en Seun doen die Vader wat die Seun doen en omgekeerd. Die passiewe gebruik in 2:22 dui in die Johannese konteks wel daarop dat die lewe en opstanding in die eerste plek sy oorsprong in God het, maar die sterk beklemtoning van die mag wat aan Jesus oorgedra word en waaroor Hy beskik, ook ten opsigte van sy beheer oor lewe en dood (10:17-18), vul juis hierdie segging met inhoud. As Johannes dan sê dat Jesus sy lewe self aflê en opneem is dit nie op eie stoom nie, maar juis vanweë sy intieme betrokkenheid by die saak van die Vader en die Vader se intieme betrokkenheid by Hom<sup>65</sup>. Dit is dan juis die punt wat met die kruis

---

<sup>65</sup> Morris (1976:154) se argument dat die liefde asook die geregtigheid van God beide die rede vir die kruis is, oortuig nie. Hy redeneer dat as God net liefgehad het, sou daar geen rede vir die kruis gewees het nie! 'The cross is as eloquent of God's concern for

geïllustreer word. Dus: Jesus se opstanding uit die dood kan niks anders as die teenwoordigheid en betrokkenheid van die lewende God by Jesus bo alle twyfel bewys nie (5:21; 10:17-18)<sup>66</sup>. As Tomas sy hand in die sy van die opgestane Here steek<sup>67</sup>, beteken dit dus dat God se teenwoordigheid op daardie oomblik ook vir die vleeslike mens in die geskiedenis toeganklik is<sup>68</sup>. Daarom roep die ongelowige Tomas uit: 'My Here en my God!' (20:28)<sup>69</sup>.

---

moral law as it is of His love'. Die rede waarom daar dus 'n kruis moet wees, is omdat God regverdig is en dus moet straf. Hy beroep hom self op Forsyth maar lewer nie oortuigende argumente uit die teks self nie.

<sup>66</sup> God se reddende teenwoordigheid onder sy volk word treffend deur die tradisie van die verhoogde slang geïllustreer (Num 21:9). Net so is dit 'n goddelike imperatief (δεῖ) dat Jesus aan die kruis verhoog moet word ten einde die liefdevolle en reddende teenwoordigheid van God onder sy volk duidelik te maak (3:14-15. Vgl. Hanson 1991:42vv). Daar, verhoog aan die kruis, sal die identiteit van Jesus as die gehoorsame gestuurde van die Vader, duidelik word (8:28) en sal Hy almal na Hom kan trek (12:32). Uit hierdie ὑψῶ gedeeltes blyk dit duidelik dat God se liefdevolle teenwoordigheid aan die kruis in Jesus die heil moontlik maak.

<sup>67</sup> Dodd (1960:443) noem tereg dat die teks nie sê dat Tomas sy hand in die sy van Jesus gesteek het nie, maar dit tog impliseer.

<sup>68</sup> Dietzfelbinger (1992:17-18) se poging om die totale klem van die gebeure (onder andere die leë graf) weg te skuif na die geloof alleen is nie oortuigend nie. Dit neem nie die vele uitsprake dat die dissipels met die kruisgebeure eers werklik tot insig sal kom, ernstig genoeg nie. Ook die historiese nuanse in die Tomasverhaal word misgelees.

<sup>69</sup> Die *titulus* waar die naam 'Jesus van Nasaret' saam met die verwysing na Hom as 'koning' aan die kruis verskyn, dui op die mens in wie die koning werklik daar is. Hierdie *titulus* sê dus in die

**Tweedens** breek daar met die kruisgebeure die **eskatologiese era van die Gees** aan wat onmiskenbaar met die teenwoordigheid van God saamhang<sup>70</sup>. Die ervaring van die affektiewe pneumatologiese teenwoordigheid in die gemeente (14:26; 16:8-11) dien dus as konkrete bewys van die teenwoordigheid van God in dit wat Jesus gedoen het. Dit dui daarop dat God Hom alles in sy hand gegee het (3:34-35). Hierdie gawe van die Gees moet natuurlik in die lig van die Ou Testamentiese verwagting van die lewebrengende teenwoordigheid van die Gees in die eskatologiese eindtyd gesien word, veral teen die agtergrond van die Esegïel-uitsprake<sup>71</sup>. In die gawe van die Gees deur Jesus is dit God self wat sy profetiese beloftes waar maak.

So word die kruis dus primêr die **openbaringsterrein** vir die verhouding tussen Vader en Seun en gevolglik vir die waarheid van die totale openbaringsoptrede van

---

verband meer as bloot dat Hy 'Koning' is. Dit sê ook dat Hy juis in sy mensheid sy koningskap openbaar.

<sup>70</sup> So word die teenwoordigheid van God onder sy volk met die opstanding van Jesus ingrypend verander. Nie meer by die Tempel in Jerusalem of selfs op Gerasim sal daar in aanbidding voor God neergebuig word nie (4:21-24), maar in die pneumatologiese teenwoordigheid van die opgestane Here sal toegang tot God verkry word (2:18-22; 14:18-20). Daarom vorm die gawe van die Gees ook 'n hoogtepunt in die **passieverhaal** self. Met die aankondiging van die eskatologiese vrede blaas Jesus oor die dissipels en gee aan (doop met) hulle die Heilige Gees (20:22). Daarmee is God se teenwoordigheid in die Jesusgebeure onmiskenbaar bevestig. Dit spreek ook uit die gesagsoordrag van Jesus as Hy sy dissipels stuur en aan hulle die mag gee binne die heilsplan van God (20:21-23).

<sup>71</sup> Hier kan byvoorbeeld aan Es 11:19; 18:31-32; 36:26-27; 37:1vv gedink word.

Jesus<sup>72</sup>. Daar word Jesus op sigbare wyse gelegitimeer as Seun van God, juis omdat Hy Homself daar onmiskenbaar aan die kant van God self bewys en die belydenis: 'Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου' waar maak.

Dit is dus eers deur die perspektief van die kruis dat die aardse optrede van Jesus in sy geheel, sowel as die betekenis daarvan, werklik duidelik na vore tree. Dit word daardeur bevestig dat die dissipels self nie alles tydens die lewe en werk van Jesus verstaan nie (2:22; 12:16; 13:7; 20:9). Eers retrospektief, in die lig van die oortuiging van God se teenwoordigheid en werk aan die kruis, kon die dissipels deur pneumatiese verligting die vervlegting van die profetiese tradisies en die Jesusgebeure na waarde skat. Hierdie openbaringsgebeure aan die kruis het sekere soteriologiese konsekwensies, wat nie hier verder bespreek kan word nie<sup>73</sup>. Die essensiële vereiste vir die mens wat in die duisternis is, is om verlig te word deur die ware Lig en om die waarheid in Jesus te leer ken. Deur dus in geloof na die verhoogte Jesus te kom, beteken om uit die wêreld van die duisternis en dood na die Lig en die Lewe getrek te word (12:31). Wie die openbaring in Jesus aanneem, word gered en daarom kan die kruis as toppunt van die openbaring juis reddend funksioneer<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>) en Forestell (1974) trek die sentrale betekenis van die dood van Jesus in die openbaringsgebeure saam.

<sup>73</sup> Daar moet gedink word sake soos aan die bevryding van die mag van die bese en die reiniging van die dissipels (Morris 1976:146vv). Vreugde en vrede funksioneer ook hier prominent (Conzelmann 1976:328).

<sup>74</sup> Soos die koperslang van Moses verhoog is (3:14) en reddend gefunksioneer het vir elkeen om te sien, so is die Seun verhoog om openbarend redding te skenk aan elkeen wat glo.

### 3. Die diepere teologiese refleksie oor die konsekwensies van die teenwoordigheid van God by Jesus aan die kruis

Die implikasies van die pateriologiese duiding van die kruisgebeure is teologies verrykend en beïnvloed die gestalte van die Johannese teologie in sy geheel. Die Johannese interpretatiewe verwerking van die kruis lê 'n fyn netwerk van teologies verwante motiewe bloot waarvan alleen drie hier nader bespreek gaan word.

#### (i) **Verheerliking as kategorie vir die beskrywing van die kruisgebeure:**

Die beeld van 'n lydende Jesus ontbreek feitlik geheel en al in die Evangelie<sup>75</sup>. Sweet soos bloeddruppels en 'n worstelgebied in Getsemane is afwesig<sup>76</sup>. Judas verraai Jesus nie met 'n soen nie, maar Jesus gee Homself oor in afwagting om die beker van sy Vader te drink (18:1-11). Hy dra sy kruis alleen en niemand spot Hom aan die kruis nie.

Daarteenoor praat Jesus graag van sy **verheerliking** as Hy na sy sterwe verwys<sup>77</sup>. Die term wat benut word, is δόξα met sy

---

<sup>75</sup> Dit is nie korrek om te beweer dat alle blyke van vernedering ontbreek nie. In die verhaal van die voetwassing (13:1vv) vergelyk Jesus sy kruis met die vernedering van 'n heer wat sy slawe se voete was. Tog herinterpreteer Hy die aksie van vernedering as mag wat in nederigheid na vore tree. 'n Soortgelyke gedagte word in die koringkorrelmetafoor aangetref (12:24-25).

<sup>76</sup> In die Johannese gedeeltes wat aan die Sinoptiese Getsemane-tradisie herinner, word 'n positiewe houding teenoor die verwagte gebeure gereflekteer (12:27-28; 18:11). Juis daarvoor het Jesus gekom. Vergelyk Panackel (1988:231-236) se vergelyking.

<sup>77</sup> Käsemann (1968:7) beweer dat die heerlikheid van Jesus in die Evangelie so sterk op die voorgrond staan dat dit die posisie van die kruis problematies maak. Sy bewering is egter nie korrek dat daar net enkele verwysings na die passie in die Evangelie is en dat dit eers heel aan die einde (as soort naskrif) ter sprake kom nie. Uit wat reeds gesê is, is dit meer as duidelik dat die kruis sentraal in die

variasies. Hoewel die term op verskeie en uiteenlopende wyses in byvoorbeeld die klassieke Griekse en Joodse literatuur<sup>78</sup> gebruik word, vertoon die gebruik van die term vir die kruisgebeure in die Johannesevangelie tog verwantskap met 'n Hebreeuse gebruikswyse van כבוד. Von Rad het aangetoon dat כבוד die aktiewe erkenning van die eervolle posisie van iemand op grond van sy gewigtigheid of belangrikheid wat uit sy persoon of optrede blyk, kan beteken<sup>79</sup>.

In die Evangelie word δόξα/δοξάζω basies in dieselfde betekenis gebruik, met soms die klem wat meer op die 'eer' val en soms meer op die 'gewigtigheid' of 'belangrikheid' van die persoon. Daar moet egter by δόξα nie aan iets soos glans of helderheid wat iemand het wat dan aan hom 'eer' sou gee, gedink word nie, maar eerder aan 'n ereposisie op grond van wie hy is of wat hy kan doen, in verhouding tot die mense wat aan hom by wyse van aktiewe erkenning eer wil gee. Jesus hoef nie die rede vir sy δόξα hier op aarde te kom verwerf nie, aangesien Hy dit reeds pre-eksistent by die Vader het (παρὰ σοῦ)(17:5). As Jesus dan vir die Vader vra om Hom aan die kruis te verheerlik, vra Hy eintlik dat die Vader sy werklike identiteit, sy 'gewigtigheid' as die eniggebore van die Vader, sy belangrikheid as die Gesant van God, openlik sal laat blyk. Sy eer is immers direk aan die eer van God gekoppel. As Jesus dan aan die kruis verhef word, kan daar werklik gesien word dat Jesus die unieke Seun van God is. Daarom is 'n hoogtepunt van die verheerliking die belydenis van Tomas: 'My Here en my God!' as hy met sy vingers in die merke in Jesus se hande besef wat die kruisgebeure oor Jesus sê.

---

Evangelie en die aanbidding van die teologie van die Evangelie staan.

<sup>78</sup> Kittel en Von Rad (1974<sup>6</sup>) bespreek ook die onderskeid in gebruik in die klassieke Griekse literatuur en die Nuwe Testament. Die woord kan vir 'n wye verskeidenheid betekenis byvoorbeeld verwagting, reputasie, mag, glans en so meer gebruik word.

<sup>79</sup> Von Rad (1974<sup>6</sup>:238); Vergelyk ook Kittel (1974<sup>6</sup>:248).

Hieruit is dit dus duidelik dat Jesus die kruis verheerliking kan noem juis omdat God primêr betrokke is. Dit word bevestig deur die verskeie verwysings na die Vader wat die Seun (aan die kruis) moet verheerlik<sup>80</sup>. Dit bevestig dat die passiegebeure **God se wyse** is om die belang en eer van Jesus en sy optrede te te onderstreep.

Die kruisgebeure word dus in die geskiedenis die punt waar die heerlikheid van nie alleen die Seun nie, maar van **die Vader self**, openbarend en sigbaar na vore tree. Deurdat Jesus verheerlik word, word die Vader verheerlik en in die eer van die Vader lê die eer van Jesus ook (5:23). Op die wyse smelt die verheerliking wat Jesus reeds aan die Vader deur sy 'werke' gegee het, met die verheerliking aan die kruis ineen<sup>81</sup>. Die heerlikheid wat die Vader deur die kruisgebeure verwerf word nie hier verder behandel nie.

## (ii) **Die kruisgebeure as koninklike magsvertoon**

Die **koningskap van Jesus** kan waarskynlik as 'n (indien nie die) hoofmotief in die kruisverhaal (hff 18-20) gesien word<sup>82</sup>.

Dit is opvallend dat hierdie motief nie sterk klem in die res van die Evangelie ontvang nie. Nataniël se belydenis in 1:49 wat tegelyk die titels 'Seun van God' met 'Koning van Israel' aan Jesus verbind, vorm 'n hoogtepunt in die reeks

---

<sup>80</sup> As die uur kom, vra Jesus aan die Vader om Hom te verheerlik (17:1,5; 12:28). Die aoristus imperatiewe vorm van die werkwoord dui spesifiek op die tydstip van die kruisgebeure (vergelyk 12:28; 17:1,5). Beide by wyse van passiewe (vergelyk 7:39, 11:4, 12:16, 12:23, 13:31) en aktiewe gebruike (vergelyk 8:54, 12:28, 13:32) van die werkwoord  $\delta\omicron\chi\acute{\alpha}\zeta\omega$  word aangedui dat die Seun deur die aktiewe betrokkenheid van die Vader verheerlik moet word. Die rede vir Jesus se verheerliking lê in God en nie in Homself nie.

<sup>81</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>:401).

<sup>82</sup> Barrett (1978<sup>2</sup>:549); Morris (1976:179); Panackel (1988:239).



belydenisse wat in hoofstuk 1 aangetref word. Dit skep dus vir die implisiete leser 'n bepaalde verwagting rondom die koningskap van Jesus wat eintlik eers byna aan die einde van die Evangelie rondom die kruisgebeure werklik onwikkel word. In die Nikodemusgesprek vervang Jesus die uitdrukking 'koninkryk van God' (in 3:3, 5) teologies-funksioneel met 'ewige lewe', wat op 'n terughoudendheid rakende die gebruik van die koningskapmotief dui<sup>83</sup>. Behalwe vir 'n 'misverstand' van die volk in 6:15 is dit eers weer in 12:13,15 met die intogverhaal waar die verwysing na Jesus as die βασιλεὺς (του Ἰσραηλ) voorkom. Sy koningskap word met behulp van aanhalings uit Ps 118:25-26 en Sag 9:9 feestelik in Jerusalem aangekondig. Die rede waarom Jesus egter hier as 'koning' beskryf word, is teologies van belang: Jesus kon Lasarus uit die graf uitroep en uit die dood opwek (12:17). So word die mag van Jesus wat Hy oor **lewe en dood** het (11:25-26) aan sy posisie as **koning** verbind. Juis aan die kruis waar die kragte van lewe en dood in intense konflik saamvloei, blyk die koninklike oorwinning van Jesus die duidelikste deur sy opstanding. Hierdie verbinding maak Johannes direk in 12:16 waar hy sê dat die dissipels aanvanklik nie begryp het wat met die intog gebeur het nie, maar na Jesus se **verheerliking** beide die profetiese woorde en die koninklike palmontvangs van die feesgangers in die regte perspektief gesien het. Die kruisgebeure bied die paradoksale sleutel tot die koningskap van Jesus. Eers as die dissipels begryp dat Jesus se koningskap deur sy dood en opstanding heen gemanifesteer word, dat sy kruis sy troon is, kan hulle feestelik meedoen, omdat hulle toe eers die magspel van die koninkryk reg verstaan het. Hierdie verbinding tussen **koningskap** en die **beheer of mag oor lewe en dood**, wat reeds in 12:12-19 teologies gevestig is, maak inderdaad die teologiese rumateriaal vir die ontvouing van die kruisverhaal uit (18-20).

Pilatus, die verteenwoordiger van die aardse *potestas*, se **regsopinie oor Jesus** fokus op twee sake: Jesus is **onskuldig!** (18:38-39; 19:4,6) en Jesus is **koning** (18:33,37; 19:14,15,19, 21-22). Hierdie getuienis bevestig hy deur die ironiese *titulus* aan die kruis: 'Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων' (19:19). As Jesus dus aan die kruis verhogend hang, kan dit simbolies as sy troonbestyging gesien word, aangesien Hy daar hang onder die titel: 'Koning'. Aan die kruis word sy koningskap met sy mag oor lewe en dood ineengevleg<sup>84</sup>.

Die wyse waarop die implisiete outeur die belydenis van Jesus as koning uit die mond van Pilatus laat kom, is merkwaardig. In 18:33 begin hy met 'n vraag aan Jesus of Hy koning van die Jode is. Die emfatiese Σὺ εἶ. dui op 'n ironiese spanning aangesien Jesus 'n gevangene is; natuurlik 'n ongewone posisie vir 'n

---

<sup>83</sup> Van der Watt (1986:115vv).

<sup>84</sup> Barrett (1978<sup>2</sup>:549).

koning. Op Jesus se antwoord dat sy koninkryk nie van die κόσμος is nie, vra Pilatus aan Jesus of Hy inderdaad 'n koning is - met οὐκοῦν wat 'n bevestigende antwoord verwag. Of Pilatus Jesus hier in 'n val wou lok en of hy inderdaad hier van Jesus se koningskap oortuig begin raak is nie seker nie. Pilatus se reaksie is egter dat Hy nie skuld in Jesus vind nie en Hy noem Jesus dan ook direk 'koning van die Jode' (18:39). Hierdie oortuiging handhaaf Pilatus tot aan die einde (19:14,15,19,22). Sy positiewe getuienis oor Jesus in 18:39 en 19:14,15,22 waarteen die Jode hewig ontkenning reageer, word dan ironies genoeg die toppunt van die veroordeling van die Jode oor hulself. Hulle kla Jesus van laster aan (19:7) maar word in die proses die groot lasteraars deur die keiser in die plek van God as koning van die Jode te erken (19:15).

Jesus self getuig ook oor sy koningskap (18:36) en bied 'n religieuse perspektief op sy kruis wat 'n geestelike kenteorie<sup>85</sup> vir toegang tot die geheim vereis. Sy koningskap moet nie in terme van aardse koningskap verstaan word nie<sup>86</sup>. Hy is egter messias van die koninkryk van God (3:3,5). In forensiese terme<sup>87</sup> kom getuig Jesus in die wêreld oor die waarheid van sy koningskap (18:37). Dit dui op die hoogste integriteit en gesag van hierdie getuienis, aangesien die koning in die antieke die hoogste gesagsposisie en derhalwe getuienisreg, ook in regspraak, besit het. Die paradoks van die gevangene wat koning is, word alleen deur geloof deurgrond (3:14-15).

Direk verwant aan die tema van koningskap word die **magstema** ontwikkel. Die Vader het alle mag aan die Seun gegee<sup>88</sup>. Dit is egter in 10:17-18 waar die implikasie daarvan vir die dood van Jesus duidelik uitgespel word as Jesus sê dat Hy mag het om sy lewe af te lê en dit weer op te neem (ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι

---

<sup>85</sup> Vergelyk 'luister na sy stem' (18:38; 3:1-8; 20:29).

<sup>86</sup> As bewys daarvoor dien die manier waarop Hy gevange geneem is sonder dat sy onderdane probeer veg het, ten spyte van Petrus se onkundige poging (18:10).

<sup>87</sup> Vergelyk die gebruik van μαρτυρέω en ἀλήθεια in 18:37.

<sup>88</sup> Vgl. 3:35: πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, 13:3: εἰδὼς ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, 17:2: ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός.

αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν). Die Herder kan tegelyk in die skape se plek sterf (ὑπέρ - 10:11,15), en ook vir hulle 'n lewende Herder bly uit wie se hand nie een skaap geruk sal word nie (10:28). Hy kan dit doen omdat Hy alle mag het, ook oor lewe en dood (vgl ook 5:21). Jesus het werklike mag omdat Hy dit aan die kruis bewys het. En dit is mag wat Hy van God af ontvang het.

Dat Jesus vrywillig self sy lewe aflê is 'n magsaksie (outoriteitsaksie) wat sy beheer oor sy eie lotgevalle illustreer (10:18)<sup>89</sup>. Pilatus en die Jode is maar bloot instrumente in Jesus se uitvoering van die goddelike plan. Jesus tree uit 'n groter mag op naamlik die goddelike mag (vgl die goddelike δεῖ in 3:14; 12:34). By die kruis en opstanding is die Vader direk teenwoordig (8:28-29; 16:32) en daarom word Jesus juis daar as die draer van die goddelike mag bewys<sup>90</sup>.

Twee aspekte moet hier nog kortliks aandag geniet.

- (a) Koningskap en mag impliseer **oorwinning en oordeel** in die Evangelie. Die verwysings na 'νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω' (12:31) wat geen beheer oor Jesus het nie (14:30), Jesus wat die kosmos oorwin het (16:33) en die heerser van die kosmos wat geoordeel is (16:11), hou verband met beide die konings- en die magsmotief.

As Jesus die passie tegemoed stap, sê Hy: 'ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων', ('die owerste van die wêreld kom!'). Dit dui op konfronterende taal. Hoewel hierdie uitdrukking miskien nog die oorblyfsels van 'n

---

<sup>89</sup> Dodd (1960:429); Panackel (1988:240-241).

<sup>90</sup> Vergelyk byvoorbeeld hoe die erkenning dat Jesus van die Vader is in 16:30; 17:7 byna die kern vorm van wat Jesus wil openbaar. Wie Jesus raaksien as die goddelike gesant, sien die Vader raak en kom so in die lig - Barrett (1978<sup>2</sup>:377).

strydverhaal of -mite weerspieël<sup>91</sup> word die oorwinnende realiteit van die heil en die konsekwensie vir die owerste van die wêreld bloot as feit gestel<sup>92</sup>. Die uitwerping van die owerste na buite korrespondeer nie met die destydse wêreldbeeld soos in Lukas 10:18 of Openbaring 12:7-9 gevind word waarvolgens satan uit die hemel gegooi is nie. Binne die Johannese dualisme is satan klaar owerste van die wêreld en nie deel van die bo of hemelse realiteit nie. Hy is vader van die leuen en dood waarvoor daar geen plek in die ruimte van die lewe en waarheid is nie. Dit was egter Jesus wat na die wêreld gekom het waar satan owerste is en binne hierdie 'vyandige ruimte' mense na Hom toe kom trek het. Binne die destydse wêreldopvatting rakende heesers sou so 'n magstoertjie nie toegelaat word nie, maar stryd ontketen (vgl. Jesus se sinspeling daarop in 18:36). Dit is juis die implikasie van die uitwerping van die owerste na buitentoe. Sy seggenskap en invloed is deur die verheerlikende verhoging van Jesus afgesny<sup>93</sup>, wat op die **oorwinnende mag van Jesus** dui, of soos Carson dit stel: 'When Jesus was.. enthroned, then too was Satan dethroned'<sup>94</sup>. Jesus se oorwinning aan die kruis manifesteer dus die dualistiese skeiding binne hierdie kosmos van diegene 'by Hom' (πρὸς ἑμαυτόν) wat reeds die eskatologiese vrede ervaar en diegene wat reeds onder die oordeel (ἔξιω) is. Op die wyse word die aanvaarding of verwerping van die kruisgebeure as hoogtepunt van die openbarende optrede van Jesus die

---

<sup>91</sup> Barrett (1978<sup>2</sup>:427).

<sup>92</sup> Morris (1976:170) oorinterpreteer die gegewens as hy sê: 'At Calvary the very powers of hell were arrayed against Him.'

<sup>93</sup> Soos iemand wat buite 'n stad uitgegooi word, wat natuurlik 'n bekende straf van mense destyds was. Satan is dus uit sy eie magsgebied verjaag.

<sup>94</sup> Carson (1991:443).

**regbank vir die wêreld:** Wie die σκάνδαλον (6:61) van die kruis nie gelowig aanvaar en verstaan nie, is veroordeel<sup>95</sup>, soos die owerste van hierdie wêreld klaar veroordeel en na buite gegooi is (16:11,31)!

Hier kom die Johannese Seun van die mens-tradisie ook genoem word waar juis sy sterwe - moontlik die vroeg-Christelike Godskneg tradisie uit Jes 52:13 - die oordeel en redding bewerk<sup>96</sup>. Die Seun van die mens tradisie word in die Evangelie in die breë teologiese raamwerk interpreterend opgeneem. Die drie ὑψῶν-gedeeltes verwys al drie na die Seun van die mens. Die heilbringende funksie van Jesus tree daar na vore, beide in die positiewe en negatiewe sin. In 5:27 word die oordeelstaak van die Seun direk genoem. Tog is die Seun van die mens die openbaarder van die Vader (1:51) wat met sy koms na die aarde heil bring (3:13,14; 6:27,53,62) en verheerlikend sal terugkeer na die Vader (12:23; 13:31). Die Seun van die mens-tradisie word dus op uitgebreide wyse in die Evangelie aangetref wat met die teologiese struktuur van die Evangelie as geheel korrespondeer. Hy is 'n hemelse figuur, wat openbarend en verhogend heil bring, maar daarmee saam ewe-eens sy rol as die regter wat oordeel bring, vertolk.

Teenoor die oordeel oor die wêreld, dien die kruisgebeure juis as bewys van Jesus se **geregtigheid** (16:10)<sup>97</sup>, wat as 'n religieus-forensiese houding van die Vader teenoor Jesus verstaan moet word<sup>98</sup>. God self is die een wat Jesus regverdig verklaar<sup>99</sup> en daardeur

---

<sup>95</sup> Bultmann (1984<sup>o</sup>:402vv) beklemtoon dit.

<sup>96</sup> Bultmann (1984<sup>o</sup>:389).

<sup>97</sup> Vergelyk Rom 3:21-31. Die woord word net hier in die Evangelie gebruik.

<sup>98</sup> Schnackenburg (1982:131); Barrett (1978<sup>2</sup>:488).

<sup>99</sup> Schnackenburg (1982:131) gaan verder deur die verwysings na die Vader wat by Jesus is met sy kruisiging, God wat Jesus verheerlik en eer en so meer met hierdie regverdigheid te verbind. Hierdie is dus volgens hom 'n uitdrukking van die totale nabyheid van die Vader aan die Seun.

die valsheid van die teenstanders blootlê<sup>100</sup>. Ironies genoeg het Satan self ook nie enige klag wat hy in die regspraak teen Jesus kan inbring nie.

Hierdie motief van die ironiese regspraak in die kruisgebeure word ewe treffend geskets as Jesus in 14:30 na die naderende passie verwys met die woorde dat die owerste van die wêreld kom! Wat hierop volg gee egter die uitslag van die stryd in 'n Griekse uitdrukking wat aan Hebreeuse regspleging herinner: 'καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν' (hy het geen houvas of klag teen my nie). Die implikasie is duidelik. Die owerste van die wêreld betree 'n regstryd waarin hy geen kans het nie, omdat hy geen klag teen Jesus het nie. (Kyk maar hoe Pilatus Jesus se onskuld telkens beklemtoon). Die klag wat tog gebring word, is egter dié van laster (19:7) en dit is uiters riskant. As die klag verkeerd is, beteken dit dat die klaers laster, want dan matig hulle hulself aan om oor God self regter te speel. Die beslissing van die owerste van hierdie wêreld om in regspraak met Jesus te gaan het dus sy eie veroordeling verseël en hom as die vader van die leuen blootgelê. Dit is die **regsuitspraak** wat in die passiegebeure oor die klaers en Aangeklaagde gekom het.

- (b) 'n Verdere vraag waarmee Johannes erns maak is: **Wat se soort mag het iemand wat magteloos aan 'n kruis hang?**

Op 'n illustratiewe wyse onderrig Jesus sy dissipels via Petrus hieroor met die voetwassing in hf. 13. Verskeie sentrale motiewe vloei in hierdie verhaal inmekaar. In die magsbewustheid daarvan dat die Vader alles in sy hand gegee het (13:3), maar ook diep bewus van sy liefde vir hulle tot die einde toe (13:1), was Jesus die voete van sy dissipels. Dit doen Hy dan ook terwyl die skadu van die verraad van Judas oor Hom hang (13:2) en sy uur daar is om na sy Vader terug te keer (13:1,3).

Jesus, die leermeester (διδάσκαλος) en Heer (κύριος), buk aan die voete van sy dissipels wat Hy in die konteks sy 'slawe' (δοῦλος) noem (13:16). Deur dit te doen keer Hy die bestaande waardes om: die magvolle persoon dien en daarin lê juis sy mag. **As mag in liefde**

---

<sup>100</sup> Brown (1972:712).

**gekleë word, word dit diens!** In die lig moet die skynbare vernedering aan die kruis ook gesien word. As Jesus aan die kruis hang, sal die dissipels weet: Daar hang magvolle liefde en liefdevolle mag en daarom sy hulle weet en beseft wie Jesus is (13:19). In die Johannese Seun van die mens gebruikte vloei die tradisie van die hemelse regter (Dan 7) met die vroeg-Christelike Godsknegopvatting uit Jes 52 saam. Die hemelse regter word juis aan 'n kruis verhoog. Hierin word die koppeling van die goddelike oordeelskrag met die kruis ook duidelik geïllustreer. Met sy vertrek in 20:23 dra Jesus dan ook die mag aan die dissipels oor, maar binne die gebod om mekaar lief te hê (13:34; 15:17). So word ook hierdie nuwe waardesisteem van Jesus veretiseer.

Hierdie waardesisteem word aan die wil en magsopvatting van God self gekoppel (13:3). In liefde is Hy die eerste Een wat sy Seun gee (3:16). Om mag so in diens te sien, is God se manier om mag sien. Wie dus deur geloof na die kruis kyk sal mag juis daar sien, omdat God juis daar betrokke is.

(iii) **Die goddelike, eskatologiese planmatigheid as onderbou vir die kruisgebeure**

Johannes bed die kruisgebeure solied binne die beplanning van God self in. Daarvoor gebruik hy verskillende tegnieke wat streek van die gebruik van enkelmotiewe tot by die benutting van verhale.

Johannes beskryf die eskatologiese planmatigheid onder andere by wyse van **tydsaanduidings**. Veral die gebruikmaking van die term ὥρα val in die verband op<sup>101</sup>. In 13:1-2, by geleentheid

---

<sup>101</sup> Vergelyk byvoorbeeld 2:4, 8:20, 12:23, 13:1-2, 16:4,32, 17:1. 'n Ekwivalente begrip καιρός word in 7:6,8 gebruik (hierdie woord blyk 'n blote variant vir ὥρα te wees). Dat die woord saam met πληρόω gebruik word, is ewe-eens interessant omdat dit juis die gedagte van rypwording van die tyd aandui met basies dieselfde funksie. Morris (1976:158).

van die laaste gesprek van Jesus met sy dissipels, maak die *narrator* die opmerking dat Jesus geweet het dat sy uur gekom het, verwysende na sy dood as die punt waar Jesus se sending voltooi is en Hy na die Vader moet terugkeer<sup>102</sup>. Hierdie verwysing en ander verwysings plaas beide die koms asook die verheerlikende sterwe van Jesus binne die programmatiese aktiwiteit van die Vader (12:27-28).

Dat die Vader se beplanning rondom die dood van Jesus 'n prominente rol speel, word ook op ander maniere beskryf. In 18:11 gaan Jesus Petrus teë as hy Jesus wil verdedig by sy gevangeming met die woorde: 'τὸ ποτήριον ὃ δέδωκέν (perfektum) μοι ὁ πατήρ οὐ μὴ πίω αὐτό; Met hierdie 'drinkbeeld' beklemtoon Jesus dat God self by sy dood betrokke is en dit eintlik vir Hom soos 'n beker voorberei<sup>103</sup>. Dit is dan veral Jesus se woorde aan die kruis: 'Τετέλεσται', wat dui op 'n taak wat planmatig afgehandel is (vgl 5:36). Sy dood (verheerliking) vorm die afronding van die program van die Vader wat aan Jesus opgedra is (17:4-5).

Ook die optrede van die verskillende karakters word aan die planmatige ontvouing van die lewe van Jesus in die hand van God ondergeskik gemaak. Dit is te sien uit gevalle waar die Jode Jesus gevange wou neem, maar dit nie kon doen nie, Pilatus Jesus wou loslaat maar nie instaat was nie. God en nie mense nie, beheer die verloop van die heilsgebeure in Jesus.

'n Belangrike aspek in die verband is die vervulling van profetiese beloftes wat in die kruisverhaal prominent funksioneer.

---

<sup>102</sup> 'n Direkte koppeling word hier tussen ὥρα en die sending gemaak. Die sending vind plaas volgens die tydskaal van God.

<sup>103</sup> Hierdie woorde herinner natuurlik aan die Sinoptiese Getsemane-gebeure. Tog lê die klem hier meer op die gehoorsame aanvaarding van sy taak as op die lyding wat verduur moet word (Carson 1991:579). Dit illustreer iets van die teologiese herinterpretasie van die kruis deur Johannes. Vergelyk ook Hanson (1991:203).



Dit is nie alleen die vervulling van die Skrif<sup>104</sup> self wat 'n rol speel nie, maar ook die vervulling van Jesus se woorde en dan natuurlik die woorde van die Hoëpriester<sup>105</sup>. Dat hierdie woorde profeties vervul word, onderstreep die verloop van die gebeure volgens die grondplan van God<sup>106</sup>. Hierdie dinge kan gebeur vanweë die eskatologiese heilsbetrokkenheid van God<sup>107</sup>. Daarvan getuig die vervulling van die Skrifte en profesieë.

Die 'woorde' in 18:9 dat niemand wat die Vader vir Jesus gegee het, verlore gegaan het nie, gryp terug na wat Jesus in 6:39 en 17:12 gesê het. In 18:32 word daar pertinent na die vervulling van die woorde van Jesus oor hoe Hy sou sterf, verwys. Dit sinspeel op verwysings soos 3:14; 8:28; 12:33. Op 'n ander vlak berei Jesus sy dissipels profeties deeglik voor op sy kruis deur vooraf aan hulle te verduidelik wat die kruis presies behels. So vergelyk Hy sy liggaam met die tempel (2:21), vertel Hy aan sy dissipels wat om te verwag (14:29; 15:11-17; 16:20-24, 30-33) en dat die kruis eintlik sy terugkeer na die Vader is (17:13). Op die wyse sal die kruisgebeure vir hulle tot vreugde en oorwinning lei (14:28; 16:33; 17:13). Dit is dan juis wanneer hierdie woorde profeties in vervulling gaan met die dood en opstanding van Jesus dat die belydenis: 'Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου' (20:28) moontlik raak en op die wyse die volheid van die eskatologiese era gevestig word. Jesus, as die Λόγος, oftewel die Openbaarder van

---

<sup>104</sup> Vergelyk Hanson (1991:201vv). In die passieverhaal word Ps 22:18 in 19:24, Sag 12:10 in 19:37 en Eks 12:46, Num 9:12, Ps 34:20 in 19:36 letterlik aangehaal as die vervulling van die Ou-Testamentiese elemente in die passie van Jesus. Daar is ook ander Ou Testamentiese verwysings onderskeidelik na Ps 22:15 in 18:28; Ps 69:21 in 18:29; Job 19:26-27 in 18:30. Dit is 'n bevestiging van Jesus se eie woorde dat die Skrif van Hom getuig (5:39).

<sup>105</sup> Morris (1976:154). Kajafas se woorde dat dit voordelig is vir een om te sterf in plaas van die hele volk en wat in die Evangelie profesie genoem word (11:49-51), word beklemtonend in die kruisweergawe opgeneem (18:14).

<sup>106</sup> Dodd (1979:31) noem dit 'the firm scaffolding supporting the structure'. Verder sê hy: 'The "testimonies" from the Old Testament supply the key to this "settled plan and purpose of God". They thus give to the narrative its specific religious and theological character...'

<sup>107</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>:389).

die Vader, se woorde dra dus profetiese gesag en dien as profetiese interpretasiebasis vir sy passie. In die sin funksioneer dit eintlik op dieselfde basis as die Ou-Testamentiese woorde.

Uit hierdie behandeling van enkele van die vernaamste motiewe uit die teologiese besinning van Johannes oor die kruisgebeure, het een saak nogeens helder uitgekristaliseer: Jesus kan aan die kruis verheerlik word omdat God Hom verheerlik, Hy het mag aan die kruis omdat, God aan Hom die mag gee, sy kruis vorm die hoogtepunt van n planmatige verloop omdat dit God se plan is.

(iv) **Liefde as die diepste motivering vir die kruis**

Ten diepste bly die vraag: 'Waarom het God dit alles gedoen?' Die antwoord daarop is: 'Die rede is God se liefde wat van genade vertel' (3:16; 1:14-17)<sup>108</sup>. En dit is nie God se liefde alleen nie, maar ook die liefde van Jesus waarmee Hy sy mense tot die einde toe liefgehad het (13:2)<sup>109</sup>.

**Samevattend kan dus oor die tweede verhaal gesê word: God kom in liefde deur die Messiaanse Koning sy volk, wat aan Hom behoort, versamel as sy pneumaties-eskatologiese gesin. Daarom het Hy sy Seun, goed toegerus, vol genade en waarheid op 'n openbaringstog na die kosmos gestuur sodat almal wat aan Hom behoort<sup>110</sup> gelowig gehoor kan gee aan**

---

<sup>108</sup> Bultmann (1984<sup>o</sup>:387-388); Morris (1978:27vv).

<sup>109</sup> Beutler (1982:188vv) het treffend aangetoon hoe die dood in hierdie konteks as die uitdrukking van Jesus se liefde tot die einde vir sy mense beskryf word (vergelyk ook 15:13).

<sup>110</sup> Binne die raamwerk van hierdie oorwinningstog van die Messias word die soms problematiese predestiniewe trekke binne die Johannese teologie ook meer verstaanbaar. God stuur sy Seun om sy mense te kom versamel. Dit is mense wat aan God se volk behoort en wat Jesus deur sy verhoging aan die kruis na Hom toe sal kan trek. God beweeg dus deur die kosmos en versamel almal wat aan Hom behoort deur die uitnodiging van die messiaanse Koning.

die openbarende optrede van sy gestuurde Seun. Hulle moet hulself by die eskatologiese tog van God deur hierdie wêreld aansluit. Dan sal hulle 'n nuwe eksistensie ontvang deur tot die ewige lewe in die gesin van God (19:26-27) gebore te word (6:38-39). By die kruisgebeure word die mens dus gekonfronteer met die werklike teenwoordigheid van God in sy gestuurde Seun. Die kruis is in die verlossingstog van die Messias deur die kosmos die 'ontploffing' van die goddelike teenwoordigheid, die sigbare, toegespitste inbraak van God se krag in die wêreld. Hier gaan die heilsingrype van God van openbaringswoord na openbaringsdaad oor.

'n Motief wat implisiet aanwesig is en wat met die sending van Jesus wat die godsvolk kom haal saamhang, is die **huweliksmotief**, wat ook deur die Openbaringskrywer benut word om die eskatologiese versameling van die volk van God simbolies mee te beskryf. In 2:1-11 word Jesus as die eskatologiese Bruidegom geskets wat die wyn vir die bruilof verskaf. Johannes die Doper beskryf homself as die vriend van die Bruidegom wat luister as die Bruidegom uitroep (3:29). Die implikasie is dat die bruilof aan die gang is met die optrede van Johannes die Doper. Die bruilofsvreugde is daar!<sup>111</sup> Dieselfde motief is waarskynlik aanwesig by die put te Sagar (4:1vv). Jesus as die Bruidegom kom haal sy bruid. As die Samaritane Hom as Redder van die wêreld beskryf (4:42), word sy huweliksaksie met sy reddingswerk gekoppel. Die motief wat so sterk in die eerste hoofstukke van Johannes na vore tree word oënskynlik nie so sterk in die latere hoofstukke ontwikkel nie. Tog moet gevra word of gedagtes soos Jesus wat die gelowiges (per implikasie sy bruid vir die implisiete leser) na Hom toe gaan neem en aan hulle sy heerlikheid gaan wys (17:24) of na die huis van sy Vader gaan neem (14:1vv) of dat Jesus en die Vader by die gelowiges woning gaan maak (14:23) of die feit dat die Vader die gelowiges gaan bewaar soos wat die nuwe *paterfamilias* behoort te doen (17:11) of dat die gelowiges kan vra en kry (16:23-24) nie met die huweliksmotief saamhang van die bruidegom wat sy bruid kom haal nie.

Dit bied 'n gepasde alternatiewe beeld waarbinne die heilstog van die Messias deur die wêreld mee beskryf word. Uit die ou familie van die satan word die bruid

---

Op die wyse vestig Hy die nuwe uitverkore eskatologiese Israel. In die denke van Johannes funksioneer die predestinasie egter nie inhiberend op die uitnodiging deur Jesus aan mense om te glo nie. Diegene wat in geloof om Jesus versamel, is diegene wat aan God behoort.

<sup>111</sup> Klaiber (1990:225).

van Jesus deur die Gees eksistensieel herskep tot die ewige lewe. Die beeld word meer funksioneel aangewend vir die Christologiese beskrywingspotensiaal daarvan. Daarom is die aanwending daarvan beperk en word ander heilsfasette deur ander beelde aanvullend beskryf.

#### 4. DIE SAAMVLOEI VAN DIE VERHEERLIKINGS- EN OFFERTRADISIES BINNE DIE KRUISTELOGIE VAN JOHANNES

Die Johannese hantering van die passie van Jesus staan nie esoteries los van die res van die vroeë Christendom met 'n totaal eie benadering nie, maar neem tog 'n unieke posisie in. Dit is toe te skryf aan die verbeeldingryke manier waarop Johannes die beskikbare tradisies verwerk het tot 'n betekenisvolle teologiese beskrywing van die kruisgebeure.

Die eerste vraag in die verband is waarom Johannes wat die kruisgebeure in essensie binne verheerlikings en openbaringskategorieë interpreteer, tog nog daarnaas elemente van die plaasvervangende offertradisie bly behou? Tereg is dit in die navorsingsgeskiedenis as 'n probleem ervaar. Bultmann was een van vele wat 'n redaksiekritiese oplossing gesoek het asof laasgenoemde 'n botsende tradisie is wat in die Evangelie ingevoeg is<sup>112</sup>. Daarom is daar nie na die integrering van die verheerlikings- en die offertradisie gevra nie. Onder andere daarom kon Forstell, soos Bultmann, die kruis se totale betekenis in openbaringsterme verstaan<sup>113</sup>.

'n Belangrike punt word egter misgekyk. In die verheerlikingsbenadering val die fokus op die redding uit hierdie sondige situasie deur die magsillustrasie van Jesus. Wie nie Jesus aanvaar nie, bly bloot in die sonde en skuld. Die vraag na wat uiteindelik met die saak van die sonde self gebeur en hoe dit gebeur wanneer die mens gered word, word nie pertinent in die benaderingswyse beantwoord nie.

Dit is juis op hierdie punt waar die primêre funksionele bydrae van die Paaslam tradisies te vinde is. In die opofferende aflegging van sy lewe neem Jesus die sonde weg tot voordeel van die gelowiges. As daar dus

---

<sup>112</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>:*ad loc.*).

<sup>113</sup> Forstell (1974).

gevra word na wat met die verskynsel van SONDE AS SODANIG in die gelowige se lewe gebeur, antwoord Johannes met die offertradisie. Die Lam van God sorg daarvoor. Daarop gaan hy nie verder in nie, want sy klem lê elders, maar indien die gelowige wonder wat met die sonde gebeur, kan hy of sy die antwoord by die offerlam gaan soek. Dit strook met die positiwiteit waarmee die Johannesevangelie deurtrek is. Jesus het nie gekom om te oordeel nie, maar om te red, hoewel die oordeel die negatiewe sy van die munt van die redding is (3:16-18)<sup>114</sup>. Hy wil vertel van die positiewe boodskap van Jesus wat kom om te red, nie van Hom wat wil oordeel nie. Dit dien as rede waarom Johannes nie op die hantering van die sonde as sodanig fokus nie, maar op die vreugdevolle redding. Tog laat hy die sonde nie buite rekening nie, soos die offerlamtradisie duidelik uitwys. Dit is en bly 'n realiteit waarmee Jesus rekening hou en wat Hy ook op sy manier hanteer. Jesus neem die sonde, asook die gevolge van die sonde weg. Dit is in ooreenstemming met die kultiese konsentrasie op Jesus. Hy word nou byvoorbeeld die tempel, die een wat die kultiese kanne met wyn vul en die water uit die Sionrots laat vloeï. Breytenbach toon hierdie metaforiese duiding van Jesus as die tempel reeds in Rom 3:25 aan<sup>115</sup>.

Op die wyse ko-eksisteer die offertradisie en die verheerlikingstradisie rakende die kruis van Jesus in die Evangelie<sup>116</sup>. Dit beantwoord die heilsvrae in verskillende aanvullende rigtings. Die twee tradisies moet dus nie as botsend gesien word nie, maar as aanvullend. In die sin bevat die Johannesevangelie 'n verdieping van die kruisteologie in die lig van die ander vroeg-Christelike tradisies.

'n Intertekstuele argument<sup>117</sup> mag hierdie bevinding verder versterk.

---

<sup>114</sup> Bultmann (1984<sup>9</sup>:391).

<sup>115</sup> Breytenbach (1993:78-79).

<sup>116</sup> Teenoor Bultmann (1984<sup>9</sup>:407) wat die offertradisie as 'Fremdkörper' sien.

<sup>117</sup> Hierdie is anders as Boismard (vergelyk Schanckenburg 1968:298 se bespreking van Boismard) wat die Evangelie vanuit die Brief lees.

Indien aanvaar word dat 1 Johannes ná die Evangelie geskryf is as teologies rigtinggewend vir die Johannese gemeente in hul onderlinge konflik, is die gebruik van heilsterme in die brief van belang. Die gebruik van vroeg-Christelike heilsterme wat op versoening dui, byvoorbeeld 'reiniging deur die (αἷμα) bloed', καθαρίζω en ἰλασμός<sup>118</sup>, dui daarop dat hierdie tempelkultiese versoeningsgedagtes<sup>119</sup> nie as botsend met die soteriologie van die Evangelie ervaar word nie en natuurlikerwys daarby hoort<sup>120</sup>. Dit kan duidelik in 1 Joh 4:9-10 gesien word waar die gee van ewige lewe en die verwysing na die versoening naas mekaar gebruik word. As die vraag van die hantering van sonde opduik, word die antwoord vanuit die versoenings- en offertradisies van die vroeë-Christendom gegee (vgl Rom 8:3). So ko-eksisteer die offer- en verheerlikingstradisies. Om dus 'n totale verheerlikingsteologie aan Johannes toe te skryf sou beteken om hom mis te verstaan.

## 5. ENKELE KORT OPMERKINGS OOR DIE IMPLIKASIES VAN DIE JOHANNESE KRUISTEOLOGIE VIR SUSTERDISCIPLINES

5.1 Vir sistematiese en dogmatiese studie is dit van belang dat die verheerlikingstradisie uitbreidend en aanvullend - en nie botsend nie - tot die sogenaamde tradisionele versoeningsinterpretasie van die heil is. Ook die kruis en nie net vanaf die opstanding nie, kan vanuit die verheerliking van Jesus beoordeel word. 'n Handige invalshoek bied Johannes self met sy herdefiniëring van mag in terme van diens. Daarom kan die kruis ook verheerlikende magsillustrasie behels. Hierdie is 'n vroeg-Christelike motief (vgl

---

<sup>118</sup> Vergelyk Breytenbach (1993:61) oor die semantiese verband tussen hierdie woorde.

<sup>119</sup> Breytenbach (1993:92).

<sup>120</sup> Of dit hier gaan om uitbreiding of verdieping van die soteriologiese denke van die Evangelie, of bloot artikulering van wat in die Evangelie reeds staan is nie maklik te beantwoord nie, maar vir die punt wat hier gemaak word ook nie van soveel belang nie. Vergelyk ook Howard (1965:98vv). Daar bestaan geen rede om hierdie uitsprake as glosse te sien soos wat Bultmann (1984<sup>o</sup>:406-407) wil nie.

bv. die leeu van Juda as lam in Op 5) wat in Johannes net wyer ontwikkel is. Die Johannese benadering bied ewe-eens 'n handige oorgang vanaf soteriologie na etiek.

- 5.2 Die sentraliteit wat deur Johannes aan die kruisgebeure as openbarings en verlossingsgebeure gegee word en die kulties-godsdienstige herinterpretasie waartoe dit aanleiding gee, kan nie geïgnoreer word sonder om die Johannesevangelie uit die Skrif uit te ignoreer nie. Daarom moet daar erns gemaak word met die implikasies van die kruisgebeurtenis in die oorweging van die verhouding tussen die twee Testamente. Sonder die 'Skrif en profete' kan die Evangelie nie, juis omdat die skrif en profete daarvoor praat.
- 5.3 Aangesien Johannes die kruisgebeure inbed binne 'n sendingteologie en die kruisgebeure sien as die punt van waaruit die kerklike sendingaksie geïnisieer is en sy stukrag kry, is en bly Johannes een van die heel belangrikste boeke van die Nuwe Testament vir die sendingwetenskaplike om te bestudeer. Die universele reikwyde, die prominensie van die geestelike hersosialiseringsproses wat bo die fisiese uitbeweeg, is alles sake wat in die sendingteologie van wesentlike belang is.
- 5.4 Die Johannesevangelie bied 'n besondere perspektief op die aanvangsjare van die kerk. Die seteling van die aanvang van die kerk in die kruisgebeure is belangrik. Hierdie oriënteringspunt moet behou word en kan ook vir die kerkgeskiedkundige as rigtinggewende maatstaf in die beoordeling van ekklesiologiese nadenke binne die kerkgeskiedenis dien. Die kerk is kerk vanweë die openbarende koms van Jesus.
- 5.5 Volgens Johannes gee Jesus die eskatologiese lewe en vreugde, maar alleen as die teenwoordigheid van God in Jesus ontdek word. In die pastoraat moet dit in gedagte gehou word. Wie by wyse van spreke sy hand in die sy van Jesus steek en in Hom die goddelike teenwoordigheid ontdek, kan genesing ontvang. Pastoraat gaan dus ook om die gelowige oordrag van kennis met 'n Persoon as objek. Dit is ook die sentrale basis van gemeentebou, omdat 'n gemeente alleen op daardie basis gemeente kan wees.

## BIBLIOGRAFIE

- Arndt W.F. en F.W. Gingrich 1979<sup>2</sup> A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature. University of Chicago Press:Chicago.
- Barrett, C.K. 1978<sup>2</sup> The Gospel according to St. John. SPCK:London.
- Bavinck, H. 1931 Magnalia Dei. Kok:Kampen.
- Becker, J. 1979 Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1-10. Echter:Würzburg.
- Becker, J. 1981 Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21. Echter:Würzburg.
- Beutler, J. 1982 'Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Joh 13,1-20' in Kertelge, K (ed) Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament. Freiburg i.Brsg.:Basel, 188-204.
- Breytenbach, J.C. 1993 'Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und Traditionsgechichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe'. NTS (39), 59-79.
- Brown, R.E. 1971 The Gospel according to John. I-XII. Chapman:London.
- Brown, R.E. 1972 The Gospel according to John. XIII-XXI. Chapman:London.
- Bultmann, R. 1984<sup>9</sup> Theologie des Neuen Testaments. Mohr:Tübingen.
- Carson, D.A. 1991 The Gospel according to John. Eerdmans:Michigan.
- Conzelmann, H. 1976 An Outline of the Theology of the New Testament. SCM:London.
- Dietzfelbinger, C. 1992 Johanneischer Osterglaube. TVZ:Zürich.
- Dodd, C.H. 1960 The interpretation of the Fourth Gospel. CUP:Cambridge.
- Dodd, C.H. 1979 Historical tradition in the Fourth Gospel. Cambridge University Press:Cambridge.



- Forestell, T. 1974 The Word of the Cross. Rome: Biblical Institute Press.
- Gnilka, J. 1989 Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick. Echter: Würzburg.
- Grigsby B.H. 1982 'The cross as an expiatory sacrifice in the Fourth Gospel.' JSNT 15, 51-80.
- Hahn, F. 1970 Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (EKK Vorarbeiten Heft 2) Neukirchener Verlag: Neukirchen, 23-96.
- Hanson, A.T. 1991 The Prophetic Gospel. T&T Clark: Edinburgh.
- Hengel, M. 1981 The Atonement. A Study of origins of the doctrine in the New Testament. SCM: London.
- Hofius, O. 1993 'Das Vierte Gottesknechtlied in den Briefen des Neuen Testaments.' NTS (39) 414-437.
- Honig, A.G. 1938 Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek. Kok: Kampen.
- Howard, W.F. 1965 Christianity according to St. John. Duckworth: London.
- Käsemann, E. 1968 The Testament of Jesus. London: SCM.
- Kittel, G. 1974<sup>6</sup> 'δοκέω, δόξα' in Theological Dictionary of the New Testament. Kittel (ed), Eerdmans: Michigan, 232-237; 242-255.
- Klaiber, W. 1990 'Der Irdische und der Himmlische Zeuge'. NTS (36), 205-233.
- Kuss, O. 1971 Paulus. Die rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche. Pustet: Regensburg.
- Morris, L. 1976 The cross in the New Testament. Paternoster: Exeter.
- Morris, L. 1978 'Love in the Fourth Gospel.' Saved by hope. Eerdmans: Michigan.
- Müller, U. 1975 'Die Bedeutung des Kreuztodes Jesu im Johannesevangelium'. KD (21), 49-71.

Nicholson, G.C. 1983 Death as departure. The Johannine descent-ascent schema. Scholars:Chico.

Painter, J. 1993 The Quest for the Messiah. T&T Clark:Edinburgh.

Panackel, C. 1988 Ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος. (Jn 19,5b). Editrice Pontificia Universita Gregoriana:Rome.

Schnackenburg, R. 1968 The Gospel according to St John. Vol I, Burns and Oats.

Schnackenburg, R. 1980 The Gospel according to St John. Vol II, Burns and Oats.

Schnackenburg, R. 1982 The Gospel according to St John. Vol III, Burns and Oats.

Schulz, S. 1975 Das Evangelium nach Johannes. Göttingen:Vandenhoeck & Ruprecht.

Scott E.F. 1906 The Fourth Gospel, its purpose and theology. Edinburgh:T.&T. Clark.

Segal, A.F. 1981 'Ruler of this world. Attitudes about mediator figures and the importance of sociology for self-definition' in Jewish and Christian self-definition. Sanders E.P. *et al* (eds), SCM:London, 245-268, 403-413.

Thüsing, W. 1960 Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium. NTA XXI, 1-2.

Van der Watt, J.G. 1986 Ewige lewe in die Johannesevangelie. DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria:Pretoria.

Van der Watt, J.G. 1991 'Die Woord het mens geword. 'n Strukturele uiteensetting van die Johannesevangelie'. in Teologie en Konteks. J.H. Roberts *et al* (reds.), Orion: Midrand, 93-130.

Van der Watt, J.G. 1992 'Interpreting imagery in John's Gospel. John 10 and 15 as case studies' in Hupomnema J.H. Barkhuizen *et al.* (reds), Universiteit van Pretoria:Pretoria, 272-282.

Van der Watt, J.G. 1994 '"Metaphorik" in Joh 15,1-8' BZ , 67-80.

Von Rad, G. 1974<sup>6</sup> 'גִּבּוֹרִים in the Old Testament,' in Theological Dictionary of the New Testament. Kittel (ed), Eerdmans:Michigan, 238-242.

Wyatt, N. 1990 "Supposing Him to be the Gardener" (John 20:15). A study of the Paradise Motif in John' ZNW 21-38.

## PUBLIKASIES VAN DIE UNIVERSITEIT VAN PRETORIA (NUWE REEKS)

1. "Gids by die voorbereiding van wetenskaplike geskrifte" — Dr P C Coetzee (1956)
2. "Die Aard en Wese van Sielkundige Pedagogiek" — Prof B F Nel (1956)
3. "Die Toenemende belangrikheid van Afrika" — Adv E H Louw (1957)
4. "Op die Drumpel van die Atoomeeu" — Prof J H v d Merwe (1975)
5. "Livestock Philosophy" — Prof J C Bonsma (1958)
6. "The Interaction Between Environment and Heredity" — Prof J C Bonsma (1958)
7. "Verrigtinge van die eerste kongres van die Suid-Afrikaanse Genetiese Vereniging" — Julie 1958 (1958)
8. "Aspekte van die Prysbeheersingspolitiek in Suid-Afrika na 1948" — Prof H J J Reynders (1959)
9. "Suiwelbereiding as Studieveld" — Prof S H Lombard (1960)
10. "Die toepassing van fisiologie by die bestryding van Insekte" — Prof J J Mathee (1960)
11. "The Problem of Methaemoglobinaemia in man with special reference to poisoning with nitrates and nitrites in infants and children" — Prof D G Steyn (1960)
12. "The Trace Elements of the Rocks of the Bushveld Igneous Complex", Part 1 — Dr C J Liebenberg (1960)
13. "The Trace Elements of the Rocks of the Bushveld Igneous Complex, Part II. The Different Rock Types" — Dr C J Liebenberg (1960)
14. "Protective action of Fluorine on Teeth" — Prof D G Steyn (1961)
15. "A Comparison between the Petrography of South African and some other Palaeozoic Coals" — Dr C P Snyman (1961)
16. "Kleinveekunde as vakrigting aan die Universiteit van Pretoria" — Prof D M Joubert (1962)
17. "Die Bestryding van Plantsiektes" — Prof P M le Roux (1962)
18. "Kernenergie in Suid-Afrika" — Prof A J A Roux (1962)
19. "Die soek na Kriteria" — Prof A P Grové (1962)
20. "Die Bantoetaalkunde as beskrywende Taalwetenskap" — Prof E B van Wyk (1962)
21. "Die Statistiese prosedure: teorie en praktyk" — Prof D J Stoker (1963)
22. "Die ontstaan, ontwikkeling en wese van Kaak-, Gesigs- en Mondchirurgie" — Prof P C Snijman (1963)
23. "Freedom - What for?" — Prof D G Steyn (1964)
24. "Once more - Fluoridation" — Prof D G Steyn (1964)
25. "Die ken- en Werkwêreld van die Biblioteekkunde" — Prof P C Coetzee (1964)
26. "Instrumente en Kriteria van die Ekonomiese Politiek n.a.v. Enkele Ondervindings van die Europese Ekonomiese Gemeenskap" — Prof J A Lombard (1964)
27. "The Trace Elements of the Rocks of the Alkali Complex at Spitskop, Sekukuniland, Eastern Transvaal" — Dr C J Liebenberg (1964)

28. "Die Inligtingsprobleem" — Prof C M Kruger (1964)
29. "Second Memorandum on the Artificial Fluoridation of Drinking Water Supplies" — Prof D G Steyn (1964)
30. "Konstituering in Teoreties-Didaktiese Perspektief" — Prof F van der Stoep (1966)
31. "Die Akteur en sy Rol in sy Gemeenskap" — Prof Anna S Pohl (1966)
32. "The Urbanization of the Bantu Homelands of the Transvaal" — Dr D Page (1966)
33. "Die Ontwikkeling van Publieke Administrasie as Studievak en as Professie" — Prof J J N Cloete (1967)
34. "Duitse Letterkunde as Studievak aan die Universiteit" — Prof J A E Leue (1967)
35. "Analitiese Chemie" — Prof C J Liebenberg (1967)
36. "Die Aktualiteitsbeginsel in die Geologiese navorsing" — Prof D J L Visser (1967)
37. "Moses by die Brandende Braambos" — Prof A H van Zyl (1967)
38. "A Qualitative Study of the Nodulation Ability of Legume Species: List I" — Prof N Grobbelaar, M C van Beyma en C M Todd (1967)
39. "Die Messias in die saligsprekinge" — Prof S P J J van Rensburg (1967)
40. Samevattings van Proefskrifte en Verhandelinge 1963/1964 (1967)
41. "Universiteit en Musiek" — Prof J P Malan (1967)
42. "Die studie van die Letterkunde in die Bantoetale" — Prof P S Groenewald (1968)
43. Samevattings van Proefskrifte en Verhandelinge 1964/1965 (1968)
44. "Die Drama as Siening en Weergawe van die Lewe" — Prof G Cronjé (1968)
45. "Die Verbooue Grond in Suid-Afrika" — Prof D G Haylett (1969)
46. "'n Suid-Afrikaanse Verplegingscredo" — Prof Charlotte Searle (1969)
47. Samevattings van Proefskrifte en Verhandelinge 1965/1966 (1968)
48. "Op soek na Pedagogiese Kriteria" — Prof W A Landman (1969)
49. "Die Romeins-Hollandse Reg in Oënskou" — Prof D F Mostert (1969)
50. Samevattings van Proefskrifte en Verhandelinge 1966/1967 (1969)
51. "Inorganic Fluoride as the cause, and in the prevention and treatment of disease" — Prof Douw G Steyn (1969)
52. "Honey as a food and in the prevention and treatment of disease" — Prof D G Steyn (1970)
53. "A check list of the vascular plants of the Kruger National Park" — Prof H P van der Schijff (1969)
54. "Aspects of Personnel Management" — Prof F W Marx (1969)
55. Samevatting van Proefskrifte en Verhandelinge 1967/1968 (1970)
56. "Sport in Perspektief" — Prof J J Botha (1971)
57. "Die Huidige Stand van die Gereformeerde Teologie in Nederland en ons Verantwoordelikheid" — Prof J A Heyns (1971)
58. "Onkruid en hul beheer met klem op chemiese beheer in Suid-Afrika" — Prof P C Nel (1971)

59. "Die Verhoudingstrukture van die Pedagogiese Situasië in Psigopedagogiese Perspektief" — Prof M C H Sonnekus (1971)
60. "Kristalhelder Water" — Prof F A van Duuren (1971)
61. "Arnold Theiler (1867-1936) - His life and Times" — Dr Gertrud Theiler (1971)
62. "Dr Hans Merensky - Mens en Voorbeeld" — Prof P R Skawran (1971)
63. "Geskiedenis as Universiteitsvak in Verhouding tot ander Vakgebiede" — Prof F J du Toit Spies (1971)
64. "Die Magistergraadstudie in Geneeskundige Praktyk (M Prax Med) van die Universiteit van Pretoria" — Prof H P Botha (1971)
65. Samevatting van Proefskrifte/Verhandelinge 1968/1969 (1971)
66. "Kunskritiek" — Prof F G E Nilant (1971)
67. "Anatomie - 'n Onleding" — Prof D P Knobel (1971)
68. "Die Probleem van Vergelyking en Evaluering in die Pedagogiek" — Prof F J Potgieter (1972)
69. "Die Eenheid van die Wetenskappe" — Prof P S Dreyer (1972)
70. "Aspekte van die Sportfisiologie en die Sportwetenskap" — Dr G W vd Merwe (1972)
71. "Die rol van die Fisiologiese Wetenskappe as deel van die Veterinêre Leerplan" — Prof W L Jenkins (1972)
72. "Die rol en toekoms van die Weidingkunde in Suid-Afrikaanse Ekosisteme" — Prof J O Grunow (1972)
73. "Some Problems of Space and Time" — Mnr K A Schrecker (1972)
74. "Die Boek Prediker — 'n Smartkreet om die Gevalle Mens" — Prof J P Oberholzer (1972)
75. Titels van Proefskrifte en Verhandelinge ingedien gedurende 1969/1970; 1970/1971 en 1971/1972 (1973)
76. "Die Akademiese Jeug is vir die Sielkunde meer as net 'n Akademiese Onderwerp" — Prof D J Swiegers (1973)
77. "'n Homiletiese Herwaardering van die Prediking vanuit die Gesigshoek van die Koninkryk" — Prof J J de Klerk (1973)
78. "Analise en Klassifikasie in die Vakdidaktiek" — Prof C J van Dyk (1973)
79. "Bantoereg: 'n Vakwetenskaplike Terreinverkenning" — Prof J M T Labuschagne (1973)
80. Dosentekursus 1973 — Referate gelewer tydens die Dosentekursus 30 Jan - 9 Feb 1973 (1973)
81. "Volkekunde en Ontwikkeling" — Prof R D Coertze (1974)
82. "Opleiding in Personeelbestuur in Suid-Afrika" — Prof F W Marx (1974)
83. "Bakensyfers vir Dierreproduksies" — Prof D R Osterhoff (1974)
84. "Die Ontwikkeling van die Geregtelike Geneeskunde" — Prof J Studer (1974)
85. "Die Liggaamlike Opvoedkunde: Geesteswetenskap?" — Prof J L Botha (1974)
86. Dosentekursus: 1974 — Referate gelewer tydens die Dosentekursus 4-7 Feb 1974 (1974)
87. "Die opleiding van die mediese student in Huisartskunde aan die Universiteit van Pretoria" — Prof H P Botha (1974)
88. "Opleiding in bedryfsekonomie in die huidige tydvak" — Prof F W Marx (1974)

141. "Behoeftebepaling en doelformulering in die Opvoeding, Onderwys en Opleiding" — Prof E J Potgieter (1979)
142. "Klein sake is 'Grootsake'" — Dr Anton Rupert (1979)
143. "Die Pad Vorentoe" — Prof W E G Louw (1979)
144. Referate gelewer tydens die jubileumjaarfviering — Prof P S Dreyer (1980)
145. "Die gebruikmaking van Kies-en -keur in invulvraestelle" — lesing gelewer tydens 'n kursus vir dosente op 19 April 1979 en 22 en 23 Oktober 1979 (1980)
146. "Survey of Disease Patterns in Transkei and the Ciskei" — E Rose, W G Daynes en P J Kloppers (1980)
147. Die Ortopedagogiek as Praktykgerigte Pedagogieperspektief" — Prof P A van Niekerk (1980)
148. "Die rol van kernkrag gesien teen die agtergrond van die energietekort in die wêreld" — Dr A J A Roux (1980)
149. "Exchange lists for elected Protein Diets" — Mev J M Crous (1980)
150. "Die Universiteit van Pretoria se bydrae tot die Dierefisiologiese Vakliteratuur (1930-1980)" — J F W Grosskopf, J D Skinner en S Christa Daffüe (1980)
151. "Professors' Dilemma. Problems, Polemics and Politics in University Departments of English" — Prof P J H Titlestad (1980)
152. "Ortopedie, Die Ortopeed en die mens" — Prof R P Gräbe (1980)
153. "Die rol van Fisika in die moderne gemeenskap" — Prof E K H Friedland (1980)
154. "Interne Geneeskunde: Wetenskap en kuns" — Prof G P Human (1980)
155. "Die opleiding van Chemiese Ingenieurs in Suid-Afrika" — Prof U Grimsehl (1980)
156. "Doelwitte vir Musiekopleiding" — Prof S Paxinos (1980)
157. "Die stand van die Beeldende Kuns in Suid-Afrika" — Prof N O Roos (1980)
158. "Op die spoor van die Onsigbare Lig" — Prof S F Prinsloo (1980)
159. "Beroepsoriënteringspedagogiek gereël deur die Fakulteit Opvoedkunde van die Universiteit van Pretoria as deel van die Halfeeuvesviering 12 tot 14 Augustus 1980 — Onder redaksie van Prof C J Joubert (1980)
160. "Die selfbeeld van die Sosiologie en Sosioloë" — Prof J S Oosthuizen (1980)
161. "Onderwysopleiding - 'n Didakties-Pedagogiese en Vakdidaktiese beskouing" — Prof W J Louw (1981)
162. "Die teenwoordigheid van Christus in die Erediens" — Prof A C Barnard (1980)
163. "Die Stand en taak van Geesteswetenskaplike Navorsing in die RSA" — Prof J G Garbers (1981)
164. "Die betekenis van die Regsfilosofie vir Regsnavorsing en Regspleging" — Prof J V van der Westhuizen (1981)
165. Titels van proefskrifte en verhandelings ingedien gedurende 1978-1979 en wetenskaplike publikasies van personeellede vir die 12 maand eindigende op 15 November 1979 (1981)
166. "Die verskynsel van Spesialisering by insekte en entomoloë" — Prof F Holm (1981)
167. "Fiftieth Anniversary Lectures": University of Pretoria - August - September 1980 — George D Yonge (1981)

89. "Swart arbeidsregtelike verhoudings, quo vadis?" — Prof S R van Jaarsveld (1974)
90. "The Clinical Psychologist: Training in South Africa". A report on a three-day invitation conference: 11-13 April 1973 (1974)
91. "Studie van die Letterkunde in die Taalonderrig" — Prof L Peeters (1975)
92. "Gedagtes rondom 'n Kontemporêre Kerkgeskiedenis — met besondere verwysing na die Nederduits Gereformeerde Kerk" — Prof P B van der Watt (1975)
93. "Die funksionele anatomie van die herkouermaag-vorm is gekristalliseerde funksie" — Prof J M W le Roux (1975)
94. Dosentekursus 1975 — Referate gelewer tydens die Dosentekursus 27 Januarie - 6 Februarie 1975 (1975)
95. "'n Nuwe benadering tot die bepaling van die koopsom in die geval van 'n oorname" — Prof G van N Viljoen (1975)
96. "Enkele aspekte in verband met die opleiding van veekundiges" — Prof G N Louw (1975)
97. "Die Soogdiernavorsingsinstituut 1966-1975" (1975)
98. "Prostetika: 'n doelgerigte benadering" — Prof P J Pietgieter (1975)
99. "Inligtingsbestuur" — Prof C W I Pistorius (1975)
100. "Is die bewaring van ons erfenis ekonomies te regverdig?" — Dr Anton Rupert (1975)
101. "Kaak-, Gesigs- en Mondchirurgie - Verlede, Hede en Toekoms" — Prof J D Duvenhage (1976)
102. "Keel-, Neus- en Oorheelkunde - Hede en Toekoms" — Prof H Hammersma (1976)
103. Dosentesimposia 1975 (1976)
104. "Die Taak van die Verpleegonderwys" — Prof W H Kotzé (1976)
105. "Quo Vadis, Waterboukunde?" — Prof J P Kriel (1976)
106. "Geregtelike Geneeskunde: Die Multidissiplinêre Benadering" — Prof J D Loubser (1976)
107. "Huishoudkunde - Waarheen?" — Prof E Boshoff (1976)
108. Dosentekursus 1976 - Referate gelewer tydens die Dosentekursus 29 Januarie - 4 Februarie 1976 (1976)
109. Tweede H F Verwoerd-gedenklesing gehou deur die Eerste Minister Sy Edele B J Vorster (1976)
110. Titels van proefskrifte en verhandelings ingedien gedurende 1972/73; 1973/74 en 1974/75 en wetenskaplike publikasies van personeellede vir die twaalf maande eindigende op 15 November 1975 (1976)
111. "Ortodonsie - 'n Oorsig en waardebepaling" — Prof S T Zietsman (1976)
112. "Rede gelewer by die ingebruikneming van die Nuwe Kompleks vir die Tuberkulosenavorsingseenheid van die MNR" — Prof H W Snyman (1976)
113. "Die gebruik van Proefdiere in Biomediese Navorsing, met Spesiale Verwysing na Eksperimentele Chirurgie" — Prof D G Steyn (1976)
114. "Die Toekoms van die Mynboubedryf in Suid-Afrika — Prof F O Leiding (1976)
115. "Van Krag tot Krag" — Dr Anton Rupert (1976)
116. "Carnot, Adieu!" — Prof J P Botha (1976)



117. "'n Departement van Hematologie - Mode of Noodsaak" — Prof K Stevens (1976)
118. "Farmaka en Farmakologie: Verlede, Hede en Toekoms" — Prof De K Sommers (1976)
119. Opleiding en Elektroniese Ingenieurswese - Deurbraak of Dwaling?" — Prof L van Biljon (1977)
120. "Die Röntgendiagnostiek voor 'n Nuwe Uitdaging - die Toegepaste Fisiologie" — Prof J M van Niekerk (1977)
121. "Die Algemene Sisteemteorie as Uitgangspunt by die Beplanning van 'n Basiese Biblioteek- en Inligtingkundige Opleidingsprogram" — Prof M C Boshoff (1977)
122. Dosentekursus: 1977 (1977)
123. "Hulpverlening aan kinders met leerprobleme" — Prof P A van Niekerk (1977)
124. "Tuinboukunde Quo Vadis" — Prof L C Holtzhausen (1977)
125. "Die plek en toekomstaak van 'n Departement Huisartskunde in 'n Fakulteit van Geneeskunde" — Prof A D P van den Berg (1977)
126. "Titels van proefskrifte en verhandelings ingedien gedurende 1975/76 en wetenskaplike publikasies van personeellede vir die twaalf maande eindigende op 15 November 1976 (1977)
127. "Landbouvoorligting by die kruispad - Uitdagings vir Agrariese Voorligting as Universiteitsdepartement" — Prof G H Düvel (1978)
128. "Die ontplooiing van Rekenaarwetenskap as 'n funksie van evolusie op Rekenaargebied" — Prof R J van den Heever (1978)
129. "Die rol van navorsing in die opleiding en ontwikkeling van die akademiese chirurg" — Prof C J Mieny (1978)
130. "Sport and Somatology in Ischaemic Heart Disease" — Prof P J Smit (1979)
131. Dosentekursus 1978 (1978)
132. "'n Beter Toekoms" — Dr Anton Rupert
133. Toespraak gelewer by geleentheid van die Lentepromosiepligtigheid van die Universiteit van Pretoria op 8 September 1978 — Mnr J A Stegman, Besturende Direkteur van Sasol (1978)
134. Geologie in 'n toekoms van Beperkte Hulpbronne" — Prof G van Gruenewaldt (1978)
135. Titels van proefskrifte en verhandelings ingedien gedurende 1976/77 en wetenskaplike publikasies van personeellede vir die twaalf maande eindigend op 15 November 1977 (1979)
136. "Die Kind met Spesifieke Leergestremdhede" — Proff P A van Niekerk en M C H Sonnekus (1979)
137. "Sensore en Tensore" — Prof N Maree (1979)
138. "Die Godsdienswetenskappe en die Teologie" — Prof P J van der Merwe (1979)
139. "Dierefisiologiese navorsing aan die Universiteit van Pretoria (1928-1978) — Prof J F W Grosskopf (1979)
140. Titels van proefskrifte en verhandelings ingedien gedurende 1977/78 en wetenskaplike publikasies van personeellede vir die twaalf maande eindigende op 15 November 1978 (1979)

168. "Kindergeneeskunde in die jaar 2000" — Prof R E Cronje (1981)
169. "Praktiese Regsopleiding in die Akademie" — Prof C F Eckard (1981)
170. "Proceedings of the Symposium on Controversies in Surgery" — Edited by Prof C J Miemy (1981)
171. "The Psychic Life of the Child with Specific Learning disabilities" — Prof M C H Sonnekus (1981)
172. "B F Nel Herdenkingsrede - Universiteit van Pretoria" 12 Augustus 1981 — Prof E A van Trotzenburg (1981)
173. "Statistiek en die statistikus in diens van die gemeenskap" — Prof H S Schoeman (1981)
174. "Menslike Anatomie - basiese geneeskundige vak" — Prof I J M van Niekerk (1981)
175. "Môre se uitdaging vir die Suid-Afrikaanse Mynboubedryf" — Prof A N Brown (1981)
176. Titels van proefskrifte en verhandelings ingedien gedurende 1979/80 en wetenskaplike publikasies van personeellede vir die 12 maande eindigende op 15/11/1980 (1981)
177. "Leiding aan Magister en Dokorale studente" — Prof W A Landman (1981)
178. "Steekproefneming in die Praktyk" — Prof D G Stoker (1981)
179. "Bestuur — Wetenskap of Kultuur?" — Dr A Rupert (1981)
180. "Uitdagings wat nuwere tendense aan die Universiteitsbiblioteekwese stel" - Die departement Biblioteek- en Inligtingkunde en die Biblioteekdiens van die Universiteit van Pretoria (1981)
181. "Liggaamsbeweging en die Mens in Wording" - "Physical movement and the Becoming of Man" — Onder redaksie van/edited by Prof J L Botha en/and Prof P J Smit (1982)
182. "Kriminologie 2000" — Prof D G Steyn (1982)
183. "A Horse! A Horse! My Kingdom for a Horse!" — Prof M M S Smuts (1982)
184. "Die bydrae van Mondpatologie tot die Geneeskunde" — Prof A J Ligthelm (1982)
185. "Lectures on Philosophical Hermeneutics" — Prod Dr Hans-Georg Gadamer (1982)
186. "Inhuldigingsrede van Vise-Kanselier en Rektor" — Prof D M Joubert (1982)
187. "Uitdagings vir 'n Ginekologie en Obstetrie Departement in die ruimte-eeu" — Prof J V van der Merwe (1982)
188. "Die uitdaging van Elektriese Ingenieurswese in Suid-Afrika" — Prof N Wessels (1982)
189. Titels van proefskrifte en verhandelinge ingedien gedurende 1980/81 en wetenskaplike publikasies van personeellede vir die twaalf maande eindigende op 15 November 1981 (1983)
190. "Die belangrikheid van Periodonsie en Mondgeneeskunde in Tandheelkunde" — Prof J A Pretorius (1983)
191. "Strategieë vir die implementering van navorsingsbevindings in die Geesteswetenskappe" — Dr J G Garbers (1983)
192. "Gesprekke oor die Wiskunde" — Onder redaksie van Prof P J Zietsman (1983)

226. "Veterinêre Volksgesondheid - vakgebied of beroepstaak? — Prof L W van den Heever (1986)
227. "Vakkurikulum: Kaak-, Gesig- en Mondchirurgie" — Prof K W Butow (1986)
228. "Gemeenskapsgesondheid: Gesondheidsrealiteite en die verantwoordelikhede van 'n Universiteit" — Prof E Glatthaar (1986)
229. "Bestuursopleiding in Perspektief" — Prof L M Brümmer (1986)
230. "Fisiologie - struktuur en funksie" — Prof J J Theron (1986)
231. "Opvoeding en Onderwys onder maatskaplike druk" — Prof J W M Pretorius (1986)
232. "Wysbegeerte en die Universiteit" — Prof A P du Toit (1986)
233. "Hoekstene" — Prof D Holm (1986)
234. Akademiese Gesindheid, die Dierkundige en die belangrikheid van Navorsing" — Prof J D Skinner (1986)
235. "Maatskaplikewerk - opleiding: Struktuur en Perspektief" — Prof E A K Hugo (1987)
236. "Dilektereg 1985 - 'n besinning oor teorie, praktyk en onderrig" — Prof T J Scott (1987)
237. "Die stand van mikologie in Suid-Afrika" — Prof A Eicker (1987)
238. "Uitdagings vir die SA historikus" — Prof I S Bergh (1987)
239. "Ad Destinatum Persequor: 'n Toekomstvisie vir die Dept Skoolvoorrigting" — Prof C D Jacobs (1987)
240. "Veeartsenykundige Anatomie - 'n Historiese oorsig — Prof A J Bezuidenhout (1987)
241. "Personeelbestuur: 'n Janus - Perspektief" — Prof L P Vermeulen (1987)
242. "Die Aard van Denkhandelinge en die rol daarvan in Onderrig en Leer" — Publikasie van die B.F. Nel-Gedenklesing — Prof J J de Wet (1988)
243. "Op Weg met Bybelkunde aan die Universiteit van Pretoria" — Prof P P A Kotze (1987)
244. "Die Ou Testament, 'n Verouderde boek?"  
Enkele gedagtes na aanleiding van Psalm 15 — Prof W S Prinsloo (1988)
245. "Inhuldigingsrede van Kanselier" — Dr A.E. Rupert (1988)
246. "Anatomie: Die Immergroen Vakgebied" — Prof J S Meiring (1988)
247. "Opleiding in Ingenieurswese: Ideaal en Werklikheid" — Prof J A G Malherbe (1988)
248. "Elektriese Energie 'n Voorvereiste vir Welvaart" — Prof J H R Enslin (1989)
249. "Sendingwetenskap Waarheen?" — Prof D Crafford (1989)
250. "Landbou-Ingenieurswese op die Wen-Akker van die Een en Twintigste eeu" — Prof G Venter (1989)
251. "Kriminologie en Sosiale Verandering: 'n Toekomspektief" — Prof Ronelle Pretorius (1989)
252. "Hoëvlak Bestuursopleiding in Suider-Afrika - Standpunte, Probleme en Geleentheid" — Prof M J C van Vuuren (1989)
253. "Dogmatiek binne Kofessionele Verband" — Prof J H Koekemoer (1989)
254. "Semitiese Tale - Verlede, Hede en Toekoms" — Prof J H Potgieter (1989)
255. "Die Missie van die Leerstoel in Versekeringswese" — Prof G L Marx (1989)

256. "Bourekenkunde - 'n Introspeksie" — Prof H M Siglé (1989)
257. "Bybelkunde: Is die studieveld vanselfsprekend?" — Prof W Vosloo (1989)
258. "Geïntegreerde Omgewingsbestuur - 'n Oplossing vir die Ontwikkelings - Bewaringskonflik in Suid-Afrika" — Prof W F vd Riet (1989)
259. "Hand 7:48 - Die Allerhoogste woon nie in mensgemaakte konstruksies nie. Die relevansie van die Nuwe-Testamentiese wetenskap na aanleiding van die metafoor 'tempel' " — Prof A G van Aarde (1989)
260. "Sielkunde: 'n Toekomspektief" — Prof W vd M Herholdt (1990)
261. "Gerhard de Kock-gedenklesing" — Dr Chris Stals (1990)
262. "Heil in Sendingperspektief" — Prof David J Bosch (1990)
263. "Die rol van Entomologie in die Biodiversiteitskrisis" — Prof P H Scholtz (1990)
264. "Die profiel van 'n Superdosent in 'n kliniese Department" — Prof S S vd Berg (1990)
265. "Molekulêre Genetika as 'n grondslag vir navorsingsopleiding in die Biologiese Wetenskappe" — Prof H Huismans (1990)
266. "Die rol van Veterinêre Geneeskunde in 'n veranderde Suid-Afrika" — Prof S R van Amstel (1990)
267. "Veterinary Public Health an Integral Component of "Herd Health" — Prof G V Turner (1990)
268. "Voorkoming en vroeë diagnose van Ginekologiese kanker. Die rol van die akademiese hospitaal" — Prof. B.G. Lindeque (1990)
269. "Bedryfsingenieurswese: Geleenthede en Uitdagings vir die Toekoms" — Prof P S Kruger (1990)
270. "Opleiding in elektroniese en rekenaaringenieurswese: Uitdagings vir die 21ste eeu" — Prof C W I Pistorius (1990)
271. "Parasitologie 'n raakvlak tussen Veeartsenykunde en Dierkunde" — Prof B L Penzhorn (1990)
272. "'n Vlamme Lied - Metateoretiese en Prakties - Teologiese Grondslae van die Homiletiek" — Prof C J A Vos (1991)
273. "Persepsie en realiteit in 'n sisteemanalise van Veterinêre praktyk" — Prof J S J Odendaal (1991)
274. "The Death of the Soul and the Crisis in Ecology" — Prof G C Oosthuizen (1991)
275. "Die Beoefening van Algemene Kerkgeskiedenis in Suid-Afrika" — Prof C F A Borchardt (1991)
276. "The Onderstepoort Faculty of Veterinary Science, Past, Present and Future" — Prof H J Bertschinger (1991)
277. "Bybelkunde en Teologie aan UP" — Prof J J Engelbrecht (1991)
278. "Menslike Bewegingskunde ... Wat? ... Waarom? ... Waarheen? ..." — Prof G J van Wyk (1992)
279. "Stads- en Streekbeplanning in die Nuwe Suid-Afrika: Utopiese ideale en Azaniese realiteite" — Prof M S Badenhorst (1992)
280. "Food Science in the New South Africa: Fueling the economy and feeding the nation" — Prof J R N Taylor (1992)

193. "Gemeenskapsgesondheid: 'n Nuwe Naam en 'n Nuwe Benadering" — Prof A M Coetzee (1983)
194. "Vrees dat die Wonderboom sal ... (val)?" (J C Steyn) — Prof Réna Pretorius (1983)
195. "Evaluering van die hedendaagse beroepsoriënteringsteorie en -praktyk" — Prof C J Joubert (1983)
196. "Magskonsentrasie! Voor- en Nadele" — Dr A E Rupert (1983)
197. "Waarom Chemie?" — Prof A Wiechers (1983)
198. "Biblioteek- en Inligtingkunde: Quo Vadis" — Prof J A Boon (1983)
199. "B.F. Nel-Gedenklesing" — Prof F van der Stoep (1983)
200. "Die opleiding van navorsers in die Geesteswetenskappe" — Dr J G Garbers (1984)
201. "'n Konteks vir die Argitektuur" — Onder redaksie van Prof D Holm (1984)
202. "Wiskunde in diens van die gemeenskap" — Prof J Swart (1984)
203. "Die moderne staatkunde in die Republiek van Suid-Afrika" — Prof F L Ackron (1984)
204. "Wetmatigheid en Meganiese Ingenieurswese" — Prof P C Haarhoff (1984)
205. "Gesoeke: Die nuwe Entrepreneur" — Dr R E Rupert (1984)
206. "Kernreaksies van 'n ander aard" — Prof L Visser (1984)
207. "Lifestyle and disease": Symposium of the Hans Snyckers Institute (1984)
208. "Verpleegkunde in perspektief: Graadopleiding aan die Universiteit van Pretoria" — Prof J G P van Niekerk (1985)
209. "Onderwysvernuwing: 'n Onvermybare Opgaaf" — Prof M J Bondesio (1985)
210. "Die Siviele Ingenieursdosent in diens van ..." — Prof A W Rohde (1985)
211. "Kontemporêre uitdagings aan Universiteite in die akademiese voorbereiding van openbare Administrateurs" — Prof P S Botes (1985)
212. "Historia Augusta. Knolskrywer(s) ... of knollesers ... of knolle vir lesers" — Prof J Scholtemeijer (1985)
213. "Kennis — Graaf en Swaard" — Prof P A Fourie (1985)
214. "Die kreatiewe aanwending van Volksmusiek" — Prof C E Lamprecht (1985)
215. "Die noutetiese beraad: Bybels of Bibliisities" — Prof T F J Dreyer (1985)
216. "Ortodonsie: 'n Oorsig" — Prof J J G G de Mûelenaere (1985)
217. Inhuldigingsrede van kanselier — sy Edele A L Schlebusch (1985)
218. "Kaak-, Gesigs- en Mondchirurgie en Gesplete Gesigsdeformiteite in Perspektief" — Prof Kurt W Bütow (1985)
219. "Ewewig: Stilte en Storm" — Prof J G Swart (1985)
220. "Departement Geneeskunde - die verlede - die hede en die toekoms" — Prof P Bland-Van den Berg (1985)
221. "Die Deurbreking van Isolاسie tussen Wetenskapkulture" — Dr J G Garbers (1986)
222. "Van die RGN-Onderwysondersoek tot witskrif en wetgewing - Navorsings-oorewegings" — Dr J G Garbers (1986)
223. "Diagnostiek en Röntgenologie - 'n uitdaging" — Prof J E Seeliger (1986)
224. "Geweld in die samelewing" — Prof S I du Toit (1986)
225. "Kernkrag: 'n Vredesreis" — Prof M P Iturralde (1986)

281. "Dogmatiek as konfessionele en akademiese dissipline: Terugblik en vooruit-skouing" — Prof C J Wethmar (1992)
282. "Oogheelkunde: Waarvandaan en Waarheen" — Prof P Roux (1992)
283. "Kommunikasiepatologie: Onderrig vir die Toekoms" — Prof I C Uys (1993)
284. "African Horizons in Animal and Wildlife Sciences" — Prof N H Casey (1993)
285. "Die Heil, Gehoorsaamheid, Struktuur en Kerkreg" — Prof S J Botha (1993)
286. "Die Dilemma van 'n Teologie van die ou Testament" — Prof A P B Breytenbach (1993)
287. "Energie, minerale en opleiding in die wêreld-dorp" — Prof S A de Waal (1993)
288. Holisme in Bestuursopleiding — Prof D C van Rooyen (1993)
289. "Chirurgie: Waar daar geen visie is nie kwyn die Departement" Prediker 29:18 (Parafraseer uit die King James vertaling) — Prof J H R Becker (1993)
290. "Veterinêre Patologie: 'n Perspektief" — Prof N P J Kriek (1994)
291. "Kennis klop kanker" — Prof A S Alberts (1993)
292. "Physiology - has it come full circle?" — Prof J G Van der Walt (1993)
293. "Fisiologie: Doyénne van Geneeskunde" — Prof D H Van Papendorp (1994)
294. "Plantproduksie en grondkunde: Wetenskap om die son te oes" — Prof P S Hammes (1994)
295. "Opleiding en ontwikkeling van die Bestuurder van môre" — Prof N F Alberts (1994)
296. "Transformasie in die departement Diagnostiek en Röntgenologie" — Prof C W Combrink (1994)
297. "Staatsdienshervorming: Waarskynlikheid of onwaarskynlikheid" "Public Service reform: Probability or improbability" — Prof C Thornhill (1994)
298. "Mikroörganismes - Lewensvorme met makro impak" — Prof T E Cloete (1994)
299. "Dit is volbring!" Die Johannese hantering en interpretasie van die kruisdood van Jesus in Teologies-eksegetiese perspektief — Prof J G van der Watt (1994)
300. "In gesprek met uiteenlopende werklikhede: Bybelkunde as 'n eiesoortige teologiese dissipline binne 'n veranderende Suid-Afrikaanse konteks" — Prof S J Joubert (1994)
301. "Nuwe horisonne vir Metallurgiese Ingenieurswese" — Prof R J Dippenaar (1995)